

MICHEL GONÇALVES CESARINO

**Lei e Literatura: Distopias e utopias como uma das possibilidades de
compreensão do Direito**

Tese de Doutorado

Orientadora: Professora Doutora Mara Regina de Oliveira.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo - SP

2020

MICHEL GONÇALVES CESARINO

**Lei e Literatura: Distopias e utopias como uma das possibilidades de
compreensão do Direito**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito, na Área de Concentração de Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação da Professora Doutora Mara Regina de Oliveira.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo - SP

2020

Catálogo da Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

Cesarino, Michel Gonçalves Lei e Literatura : Distopias e utopias como uma das possibilidades de compreensão do Direito ; Michel Gonçalves Cesarino ; orientadora Mara Regina de Oliveira -- São Paulo, 2020. 364 pp.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2020.

1. Direito e Literatura - Direito e Arte. 2. Utopia e distopia - MORE, Thomas. Utopia - ORWELL, George. 1984. 3. Imaginário - Imaginário jurídico - Direito, comunicação, poder, éthos e ética. 4. Paul Ricoeur - Ontologia hermenêutica existencial Teoria jurídica de Paul Ricoeur. 5. Antropofagia jurídica - Direito e prudência - Tetralema - Museu do direito, da lei e da cidadania. I. de Oliveira, Mara Regina, orient. II. Título.

Nome: CESARINO, Michel Gonçalves.

Título: Lei e Literatura: Distopias e utopias como uma das possibilidades de compreensão do Direito.

Tese apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. (a). Dr. (a).: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. (a). Dr. (a).: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. (a). Dr. (a).: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. (a). Dr. (a).: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. (a). Dr. (a).: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

A Rosalina e a Darí.

Agradecimentos

À Fonte e ao Mistério de toda a criação, eu sou grato. À minha família, meu fundamento nesta vida, agradeço com todo meu sentimento, razão e espírito. Grande amor a meu pai, Darí, e à minha mãe, Rosalina. Gratidão e amor à minha irmã, Daniela, e à minha avozinha, Emília. O bom Deus os acumule sempre com suas bênçãos!

Penso que na vida a caminhada é feita de caleidoscópios que juntam pessoas e formam imagens a partir dos encontros. Muitas foram as imagens e certamente muitas virão a ser. A algumas pessoas devo muito pelo que os nossos encontros de caminhos, e elas, permitiram acontecer e se formar entre nós. A Mara Regina de Oliveira, minha orientadora nos anos de doutorado pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, sou muito agradecido pela chance e confiança depositada em mim e em meu trabalho, acolhendo-me como seu orientando e permitindo desenvolver minha pesquisa que culminou nesta presente obra. Seu apoio, generosidade, seu ensinamento e suas orientações foram muito importantes e me ajudaram a amadurecer muitas visões, não só de minha pesquisa, mas também acerca da vida. O bom Deus sempre a abençoe em sua jornada, por tudo que sempre lhe sou grato, e por sua amizade.

No caminho também encontrei outras pessoas que me auxiliaram a viabilizar meus potenciais e sonhos através de sua fé na minha pessoa e em meus talentos. A Maria Conceição Amgarten sou muito agradecido por sua amizade, desde os tempos em que fora minha professora de processo civil na graduação em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Ela foi deveras relevante para o meu doutorado, por um dia ter-me dito que eu deveria me empenhar em ingressar no mesmo pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. A boa graça divina esteja sempre com ela.

Devo expressar minha grande gratidão pelos amigos do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, com os quais tive o prazer de conviver nos cursos das professoras Eda Terezinha de Oliveira Tassara e da Sandra Maria Patrício Ribeiro – a esta última sou-lhe agradecido por sua generosidade e sua conversa amiga, e por seus ensinamentos, sobretudo por sua colaboração na participação na banca de qualificação do meu doutorado. Também agradeço ao

professor Ricardo Gaiotto de Moraes, por suas sugestões e apontamentos por ocasião da qualificação do doutorado.

Agradeço também aos estimados professores doutores integrantes da banca de doutorado, por sua presença e atuação na defesa de meu doutorado.

Projetando o olhar para um passado mais distante, eu o honro ao lembrar também de pessoas de contribuição importante, que foram pontes para atravessar montanhas, desfiladeiros e rios. Devo gratidão ao professor Roberto Romano, da Universidade Estadual de Campinas, por ter sido relevante, através de suas aulas e ensinamentos, à estrutura geral de minha formação, desde os tempos em que cursei minha primeira graduação, em Filosofia, na referida universidade. Além disso ele foi também muito generoso quando meu primeiro orientador, Luiz Carlos da Silva Dantas (*in memoriam*, esteja na boa graça da eternidade por ter me confiado a oportunidade de ingressar no mestrado e receber seus ensinamentos), faleceu no meio do meu mestrado em Teoria e História Literária, em Crítica Literária. Roberto Romano ajudou-me com algumas sugestões e emprestando livros na época bem raros, cuja leitura possibilitou prosseguir melhor com as pesquisas do mestrado e com a minha aprimoração teórica, relevante para solidificar minhas linhas de pesquisa. Num momento de desafio a sua generosidade deu-me novas forças. Aproveito para agradecer à bondade de Alexandre Soares Carneiro, que posteriormente assumiu o posto de orientador do meu mestrado. A ajuda dessas pessoas que se engajaram permitiu vencer um momento desafiador e seguir adiante. Eis um exemplo de como muitas vezes contamos com a generosidade de uns aos outros nesse mundo de ora alegrias e ora falências, em especial nos desafios. Gratidão sempre a todos que se tornam pontes para vida, em especial em momentos de desafio.

Agradeço também aos professores Walter Ferreira Salles e Josué Mastrodi Neto, que foram bons interlocutores na minha graduação em Direito, mormente na época em que eu estava me ocupando da pesquisa do pensamento de Paul Ricoeur no seu aspecto jurídico. Aproveito para esboçar minha gratidão a todos os outros que foram meus professores nessa graduação, na então excelente Pontifícia Universidade Católica de Campinas, bem como a todas as amizades acadêmicas daquele período.

Tive a oportunidade de frequentar excelentes instituições superiores de ensino: a Universidade Estadual de Campinas, a Pontifícia Universidade Católica

de Campinas e a Universidade de São Paulo. Sou muito grato a essas instituições, por sua importância na minha formação, não só acadêmica, mas sobretudo humana, porque não apenas nos formamos profissionalmente quando temos a oportunidade de estarmos em ambientes de tamanha excelência, mas aprendemos também muito sobre a condição humana. Hoje, mais do que nunca, é preciso termos em mente a importância das universidades, em especial em tempos de obscurantismo, sobretudo político, econômico e moral em que as liberdades podem estar ameaçadas pela intolerância. O ambiente universitário deve se ocupar da formação profissional, mas também da promoção da ciência, da aprendizagem consciente, das artes, e sobretudo da tolerância e ampliação da liberdade, respeito e dignidade humana nas sociedades, não importando qual seja a área do curso; deve também zelar pela liberdade de pensamento e livre expressão respeitosa, tolerante e digna, mesmo porque o modo de produção e avanço científico requer produção e discussão compartilhada para a difusão dos progressos advindos da atividade científica.

Agradeço à amizade de Maurício da Silva Chagas, Leandro Basso, André Luís Otaviano Gatinho, amigos e interlocutores de muitos anos. Agradecimentos também a Taís Rondello Bonatti, a Diego Averaldo Guiguet Leal, Maria de Fátima Cabral Barroso de Oliveira, Maria dos Remédios, Veridiana Tonelli, Júlia Martins Tiveron, Masato Ninomyia, Luiz Augusto Módolo de Paula, Marcel Brasil, Bruno Lincoln Ramalho Paes, Renan Bronzatto Adorno.

Meu reconhecimento a todo o corpo de funcionários da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, pelo seu prestimoso esforço em bem servir à instituição e a todos os alunos e pessoas a que lhes acorrem, e minhas estimas de amizade a todos aqueles que se demonstraram também pessoas dignas de muito agradecimento pela excelência de sua humanidade no convívio inerente à frequência do espaço acadêmico.

Por fim, sou grato a todo e qualquer leitor desta obra, sobretudo àqueles que vierem a sentir que algo dela lhes ressoou em seus espíritos, e se sintam empolgados em atuar com seus conceitos ou a partir deles.

Sapientia aedificatur domus et prudentia roborabitur.

(Liber proverbiorum, 24, 3).

Com sabedoria se edifica a casa e com a prudência ela é fortalecida.

(Provérbios, 24, 3).

*In domo Patris mei mansiones multae sunt si quo minus dixissem vobis quia
vado parare vobis locum*

(Secundum Iohannem, 14, 2).

*Na casa de meu Pai há muitas moradas, se não fosse assim eu vos teria dito; a
vós prepararei um lugar.*

(João, 14, 2).

Dicit ei Jesus ego sum via veritas et vita nemo venit ad Patrem nisi per me.

(Secundum Iohannem, 14, 6).

*Disse-lhes Jesus: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida, ninguém vai ao Pai,
senão por mim.”*

(João, 14, 6).

Resumo

Efetua-se, nesta tese, uma relação entre lei e Literatura evidenciando a possibilidade de uma dimensão do Direito, em hipótese narrativa ou com traços narrativos. A partir de utopias, distopias e seus conceitos, semelhantes à lei quanto ao aspecto do projetar, propõem-se reflexões sobre efeitos e resultados dos projetos e leis sobre as pessoas e sociedades. A filosofia de Paul Ricoeur, especialmente no seu aspecto jurídico e hermenêutico, é a base para desenvolver o que se postula neste escrito; nele, afirmam-se também alguns benefícios para a compreensão do Direito, que podem ser de proveito para as instituições e agentes jurídicos, especialmente no setor de projetos, práticas e prudência, para pensar e realizar manutenções, reformas, ou criações na esfera social ou institucional envolvendo o universo do direito e das leis, justamente pela visão de que as leis podem plasmar mundos e pessoas, e estes àquelas.

Palavras-chave: Direito e Literatura – utopia e distopia – hermenêutica existencial – Paul Ricoeur – imaginário e imaginário jurídico – antropofagia jurídica - museu do direito, da lei e cidadania.

Abstract

A relation between law and literature evidencing the possibility of a dimension of law, hypothetically narrative or with narrative traits is organized in this thesis. From utopias, dystopias and their concepts, similar to the law regarding to the aspect of describing or projecting things, we propose reflections on the effects and results of projects and laws on the lives of people and their society. The philosophy of Paul Ricoeur, especially in its legal and hermeneutic aspect, is the basis to develop what in this writing postulated is, in which also some benefits for the understanding of the law, from that philosophy view, are stated. The benefits can be profitable to institutions and legal agents, especially in the area of projects, practices and prudence, to think and carry out conservation, reforms or creations in the social or institutional sector, involving the universe of Law and laws, precisely by the vision that laws can mold worlds and people - and these to those others.

Keywords: Law and Literature - utopia and dystopia - existential hermeneutics - Paul Ricoeur - imaginary and legal imaginary – juridical anthropophagy – museum of Law and citizenship.

Sumário

INTRODUÇÃO	19
INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO 1	49
CAPÍTULO 1: A FORÇA	51
1.1 DESEJO DE VIDA REALIZADA PARA SI, COM OUTROS, EM INSTITUIÇÕES JUSTAS	51
1.2 PARADOXO POLÍTICO	73
1.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA DA UTOPIA	85
INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO 2	95
CAPÍTULO 2: A BELEZA	97
2.1 UTOPIAS E DISTOPIAS: PODER E COMUNICAÇÃO, A LEI A LITERATURA E O IMAGINÁRIO DO DIREITO.	97
2.1.1 Poder, comunicação e lei	101
2.1.2 Lei, literatura e imaginário do Direito	121
2.2 UTOPIA E DISTOPIA: A <i>UTOPIA</i> DE THOMAS MORE E A DISTOPIA <i>1984</i> DE GEORGE ORWELL	141
2.2.1 <i>Utopia</i>	141
2.2.2 <i>1984</i>	160
INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO 3	191
CAPÍTULO 3: A SABEDORIA	195
3.1 ALGO “CENTRAL DO BRASIL” ATRAVÉS DA COMUNICAÇÃO, PODER E UTOPIA EM “ALGO” DE TRÊS FILMES BRASILEIROS: AFÁVEL VIOLÊNCIA FUNDACIONAL BRASILEIRA	195
3.2 BRASIL ACONTECIDO E POSSIBILIDADE DE PLASMAÇÃO DE NOVAS BRASILIDADES ATRAVÉS DE UTOPIAS BRASILEIRAS	231
3.3 O CONCEITO DE <i>MUSEU DO DIREITO, DA LEI E CIDADANIA</i> E O DE “ <i>ANTROPOFAGIA JURÍDICA</i> ” COMO POSSIBILIDADES PARA VIABILIZAR UTOPIAS PLASMATÓRIAS DE NOVAS BRASILIDADES..	273
CONCLUSÃO	291
BIBLIOGRAFIA:.....	315
APÊNDICE	329
TEORIA, HISTÓRIA E DIREITO DOS DOMINADORES - MEMÓRIA E TESTEMUNHO DOS DOMINADOS: TRÊS CASOS	329
A) <i>ANCIENT LAW</i> : O EVOLUCIONISMO ORGÂNICO E ROMÂNTICO A SERVIÇO DA CIVILIDADE IMPERIAL BRITÂNICA.	331
B) O CASO KLAUS BARBIE.....	339
C) MEMÓRIA E TESTEMUNHO CONTRA A HISTÓRIA DOS DOMINADORES	351

INTRODUÇÃO

Narasimha, Narasimha, Narasimha! Homem leão, avatar de Vishnu – o mantenedor do mundo. Para restaurar a ordem do mundo e sanar o mal que se difundira com a desordem, Vishnu manifesta-se como Narasimha, parte homem, parte leão. Mas de onde viera tamanha malignidade que causara o caos? Hiranyakashipu tivera um poderoso irmão demônio, Hiranyaksha – este desafiara os deuses com seu comportamento injusto e desordeiro sobre o mundo. Vishnu restaura a ordem eliminando-o. Hiranyakashipu fica sedento de vingança por conta da morte do irmão pelas mãos de Vishnu. Depois de várias práticas espirituais consegue em troca a outorga de um desejo seu, qualquer que fosse, pelas graças de Brahma. Este era o momento perfeito de pensar na melhor forma de expressar um desejo de poder invencível: não poderia haver brechas ou falhas no pedido efetuado a Brahma em troca das bem-sucedidas práticas que lhe garantiram o direito a ser atendido. Hiranyakashipu pensara criteriosamente, queria ser invencível, poderoso, inexpugnável. Quando Brahma manifesta-se em sua presença, luminoso e obscuro, das quatro direções do mundo, aurora e alvorada, noite e dia sendo, pede ao mesmo que garanta-lhe que nunca poderia perecer dentro ou fora de qualquer lugar, durante o dia ou à noite, nem no solo ou nos céus, por nenhuma arma, nem pelas mãos de homens, nem pela ação de qualquer animal, nem pelo poder de qualquer outra entidade, semideus ou demônio, muito menos por qualquer outra coisa ou ser de outros planetas. Assim atende e concede Brahma. Agora poderoso e invencível, Hiranyakashipu persegue e tiraniza os devotos de Vishnu, seguindo o rio profundo, obscuro e ilimitado da vingança.

Acontecera, todavia, que o filho de Hiranyakashipu era devoto de Vishnu. O pai o tentava matar, o maltratava, e sempre agia contra ele, mas Prahlada estava sob a proteção de Vishnu. Irritado, no final de uma tarde, entre o dia que se findava e a noite começando, Hiranyakashipu falava energicamente contra Prahlada, dizendo-lhe que o seu deus não podia estar em toda parte, menos ainda no pilar diante dele sustentando parte do teto do pátio. A criança recusava enaltecer a vaidosa autoproclamada grandiosidade de seu pai demônio. Dizendo que Vishnu não estaria nem naquele pilar, Hiranyakashipu o golpeia com sua clava, ficando o pilar partido ao meio. Avançando sobre Prahlada, antes de lhe fazer qualquer mal, dentre o pilar partido surge Narasimha, cabeça de leão, com belas garras de leão, torso de homem e pernas de homem, beleza-epifania, brilhante e poderoso – detém Hiranyakashipu.

Para destruir Hiranyakashipu e não transgredir o pedido concedido por Brahma, a forma adequada de Narasimha aparecer fora escolhida por Vishnu: nem homem, nem animal, nem deus, entidade ou semideus (mas um misto), nem durante o dia ou à noite – mas entre estes (crepúsculo). Então no limiar de um pátio (nem dentro nem fora de um lugar), sobre os joelhos (nem na terra, nem no céu) de Narasimha o peito e ventre de Hiranyakashipu pelas garras da mão (nem por homem ou animal) são rasgados. Assim Narasimha honrara o “contrato” que Brahma firmou com Hiranyakashipu e ao mesmo tempo restabeleceu a ordem cessando com a tirania do demônio, destruindo-o de forma justa.

A história de Narasimha, no seu teor mitopoético, é sem dúvida um repositório de diversas interpretações em várias searas, justamente pela natureza mítica que permite uma passagem de legados de conteúdos em símbolos e alegorias e nisso possibilita também uma grande plasticidade em termos de elaboração e aporte de conceitos.

É famosa a frase do doutor Robert Oppenheimer por ocasião da primeira explosão atômica da contemporaneidade, na culminação do projeto Manhattan. Ele cita uma passagem do Bhagavad-Gita, onde Vishnu, enquanto Krishna, encorajando o príncipe a guerrear, assume sua forma cósmica esplendorosa. Disse Oppenheimer, lembrando aquele dia do momento da fascinante explosão:

We knew the world would not be the same. A few people laughed, a few people cried. Most people were silent. I remembered the line from the Hindu scripture, the Bhagavad-Gita; Vishnu is trying to persuade the prince that he should do his duty and, to impress him, takes on his multi-armed form and says, ‘Now I am become Death, the destroyer of worlds.’ I suppose we all thought that, one way or another.¹

Em ambas as histórias há a participação do deus Vishnu e seu envolvimento com projetos, poder, ordem, desordem, destruição e restauração. No mito de Narasimha há uma possibilidade de aporte muito generosa na temática do direito, poder e justiça. Basicamente pode-se pensar que se firmou um contrato entre Brahma e Hiranyakashipu. Haveria a promessa (de contrato) pela qual quem quer que cumprisse certas práticas espirituais peculiares à situação obteria o direito a ter um desejo cumprido pelo próprio Brahma.

O projeto do demônio era obter sua vingança contra Vishnu, não era uma questão de justiça, mas de crueldade mesmo, de desmesura, talvez até lhe parecesse justiça em sua visão pessoal. Nisso o adversário de Vishnu começa a atuar o caos no mundo, aterrorizando as

¹ ELSE, J. **The day after Trinity**: J. Robert Oppenheimer and the atomic bomb. (Vídeo documentário de 2002, 88 min.).

criaturas, criando por assim dizer, um mundo segundo a ordem de seus desejos, seus projetos e ele podia fazer isso graças ao poder de que dispunha, todavia era injusto e malvado, mesmo sob a benção de Brahma que lhe conferiu o poder, do qual usava com tirania.

Era preciso restaurar a paz, todavia sem ferir a autoridade de Brahma, que poderia ser desconfirmada se simplesmente se eliminasse o demônio sem se observar o que fora firmado no “contrato” de poder.

Para solver o problema talvez o deus Vishnu, ao pensar na solução “Narasimha”, tenha tido que atuar usando uma atividade interpretativa. Nisso pode-se dizer que nem os deuses se furtaram à necessidade interpretativa na administração da justiça, que bem claramente lida com poder e é símbolo dele, e da autoridade. Outro aspecto interessante, por conta do símbolo, é a parcela de leão na manifestação de Narasimha: o leão simboliza o rei dos animais, a autoridade, o poder e força em várias culturas e mesmo na cultura védica... logo a história de Narasimha talvez demonstre, num dos aspectos de sua plasticidade mitopoética, que a aplicação da justiça, naquele caso relacionado a Hiranyakashipu, envolva claramente o poder e a força, visto a figura de força e poder do animal leão enquanto símbolo.

Hiranyakashipu tentara criar através de seu projeto de ação o melhor dos mundos para si mesmo. Foi cuidadoso na criação dos termos do “pedido-contrato” firmado com Brahma. Nutriu e projetou a ideia de um mundo no qual desempenharia um poder em que se afrontaria, naquela ordem em que instauraria, a Vishnu. Pode-se dizer que seu desejo de poder e o exercício deste de forma desarrazoada era sua utopia, mas constituía uma distopia na paz geral cósmica na qual se inseriam as criaturas que tiranizava, sem falar da sua impiedade (desafio) ao contrariar a autoridade que lhe concedera o direito a exercer um poder.

Oppenheimer demonstra ter uma clara percepção da força e singularidade do momento da explosão atômica quando evocou a escritura do Bhagavad-Gita, talvez como um símbolo das implicações do que ocorrera... e realmente se tornou muito famosa a frase de Krishna por conta do novo uso simbólico a ela conferido na fala do cientista e projetista do Manhattan; o mundo que vem à tona a partir do projeto Manhattan deve muito não apenas aos projetos de Oppenheimer, mas ao mundo que ele de certa forma aceitou surgir de sua então nova técnica de destruir. Ele fala da persuasão direcionada ao príncipe (Arjuna) através da manifestação de uma das grandes e infinitas parcelas da natureza intrínseca de Krishna, ou melhor, a demonstração do poder total e irrestrito de Vishnu quando este cobra o

cumprimento do *dever* por parte de Arjuna – uma boa maneira de convencer um simples mortal: demonstrar a capacidade de destruir não um mundo, mas os mundos! E isso era o que os americanos visavam naqueles dias: não apenas o poder destruidor concreto da bomba, mas sobretudo o simbólico e sua capacidade estratégica de consolidar a autoridade através da ameaça (persuasão) de destruição possível, através de seu novo dispositivo. E a impressão pessoal do cientista sobre o momento é realmente a de que o mundo jamais seria o mesmo – nascera um novo mundo, naquele instante, fruto do projeto Manhattan, o qual por suas implicações finais não foi apenas técnico-científico, mas sobretudo político. Do mesmo modo sua percepção (suposição) é a de que todos, de uma maneira ou outra, sorrindo, chorando ou em silêncio sentiram o mesmo que ele – que o mundo nunca mais seria o mesmo!

Fazemos nossos projetos de mundo. Imaginamos novos mundos a partir de nossas memórias do mundo em que vivemos e dos mundos que se foram e se legaram pela tradição que restou. Se o novo mundo vem a ser a partir do projeto, no devir a partir do ser e ser no devir, nem sempre será seguro e certo que o projetado poderá ser concreta e perfeitamente plasmado tal como fora imaginado.

A incerteza geral do movimento do imaginar e do subsequente plasmar na prática pode oferecer uma série de questionamentos. Dentre esses, os provenientes do embate da resistência do meio (humano, natural e cósmico) face à implementação do projeto. Há, além disso, campos de dados não perceptíveis ou ínfimos que nem sempre são apreciados e podem ocasionar grandes desvios dos alvos objetivados. Em seara humana, lidar com a massa de pessoas traz desafios no quesito da mobilização e orientação destas, pois isso envolve não apenas uma mobilização e orientação baseada na força e autoridade, mas sobretudo na persuasão – a qual envolve crenças (pessoais, políticas, filosóficas e outras mais) e ocasiona, por assim dizer, um movimento aparentemente “*per se*” por parte das pessoas – as quais muitas vezes creem agirem de forma livre e autônoma, mas em verdade já estão inseridas nos vetores traçados pelas forças que residem nas suas crenças e motivações inerentes – ou seja, aparentam-se liberdade sem serem-na.

Há um típico tema clássico relacionando uma oposição entre ser e parecer (“nem tudo o que parece é o que se apresenta como”, “nem tudo que reluz é ouro”) que transpassa o plano das ideias no mundo ocidental desde a antiguidade clássica. Uma das formas como esse ser e parecer se manifesta é no teatro e nas metáforas ligadas a ele – a mais básica a que associa a vida a um palco em que as pessoas desempenham papéis – essa ideia, que entra

também em outras artes (literatura, as plásticas-visuais, e mais) insere-se num tema muito curioso da renascença que é o da “*sprezzatura*” (do italiano: *desprezo, descuido, desdém...* porém cuidadoso).

O termo é elaborado no sentido que nos interessa por Baldassare Castiglione no seu *O cortesão* e expressa o ideal do cortesão a ser seguido nas cortes refinadas. Tudo o que se faz deveria estar imbuído de uma técnica primorosa que expressaria um refinamento de modos e de ideais, tudo bem estudado, mas de tal forma que *parecesse* absolutamente natural aos olhos das outras pessoas – que na condição de outros que nos cercam tornar-se-iam como que espectadores de nosso ser e de nossos atos – e tomariam o que observam como o real ser natural.

Na “*sprezzatura*” se lida com simular e dissimular – as artes do não ser e que envolvem uma certa teatralidade. A diferença entre um e outro seria que o simular dá um ser ao não ser e que a dissimulação altera a aparência de um ser. Há sobre a dissimulação um curioso e interessante tratado que se quer dissimulado inclusive na sua composição escrita, é o *Da honesta dissimulação* do Torquato Accetto. Nele defende-se a ideia que há uma prudência necessária ao bem viver e que nem tudo deve ser realmente demonstrado às claras em sua natureza singular; deve-se recorrer a uma *honesta dissimulação* que consiste em não mostrar exatamente o que se passa com coisas estratégicas a uma boa vida, para que essas coisas não sejam prejudicadas pelo agir funesto de outrem, em sendo vistas tal como são realmente.

Há ainda um outro tema, que coincidentemente surge no renascimento, no momento da consolidação dos estados nacionais na Europa, e é aprimorado nos séculos seguintes; trata-se da *razão de Estado*, que em seu teor conceitual básico lida com a ideia de que há informações, ações e feitos cuja a razão deles deve ser ocultados dos cidadãos nacionais por serem estratégicos – e ainda: certas ações, mesmo ilícitas, cruéis e nefastas, perpetradas pelo Estado ou soberano, seriam absolutamente justificáveis sob essa ótica.

Todas essas temáticas do ser e do parecer passam também ao mundo jurídico da tradição ocidental e também servem às políticas jurídicas e estatais. Porque há um ser e um parecer na justiça é que muito se busca a fuga das incertezas... lembremos o quanto nesses últimos séculos diversas doutrinas, princípios e sentenças trazem como justificativa muitas vezes expressa a ideia de se “evitar a instabilidade social, jurídica”. De certa forma trabalha-

se com um dos modos de ser da justiça que reside no dogma, na crença, no dogmatismo, exatamente para se fugir das alegadas incertezas provenientes dos questionamentos.

Não é estranho, portanto, preferir-se, em nome de estabilidade, o modo da dogmática do que da zetética. O medo do perquirir (*zetein* no grego) reside na tentativa de salvar as posições e manter-se uma alegada estabilidade social e jurídica.

O fato é que o *éthos* está em constante devir; nem sempre será possível manter-se uma estrutura dogmática jurídica que fora eficaz em certa época funcionando em outra mais atual. Este tem sido um de nossos maiores desafios nestes duzentos últimos anos. As cidades se tornaram complexas redes relacionais de pessoas, muitas técnicas surgiram, outras se extinguíram, práticas foram modificadas, os corpos das pessoas já não são vistos mais da mesma forma, nem o corpo social nem o corpo do mundo e dos mundos (o corpo cósmico).

É necessário recorrer a reformas, refundações, novas fundações, projetar, plasmar, recriar. A manutenção *estrita* no campo dogmático será a jaula pequena que faz mal ao ser que ficou muito grande para estar dentro dela. O *porém* do outro lado é que o perquirir infinito leva a incertezas se não for devidamente amparado por algumas estruturas e processos, então não podemos nem devemos prescindir da dogmática. Em todo caso não podemos mais nos furtar à necessidade de atuar zeteticamente. Do contrário seremos reféns de estruturas passadas, animais crescidos em jaulas que se tornaram minúsculas demais para o que nos tornamos.

Um dos primeiros passos é a abertura para a vida. Essa abertura se dá através do acesso ao *éthos* mediadamente (através das artes, numa das várias possibilidades de mediação). Eficientemente o *éthos* pode entrar em nossas reflexões e projetos através da arte e de uma postura, em seara acadêmica, mais interdisciplinar.

Nossos modos de ensinar e de atuar a partir da formação acadêmica muito ainda estão reféns dos setores, das gaiolinhas que são os saberes compartimentados, assim desta forma por conta de pretensa política didática do passado na qual se visava facilitar o acesso a conteúdos. Isso causa uma esquizofrenia nos fazeres científicos e também nos modos de trabalhos porque as pessoas tendem a seguir suas práticas nos moldes das gaiolinhas em que aprenderam o saber setorizado de certa disciplina. Os modos práticos se tornaram, desta feita, mecânicos, habituais, reféns dos modos teóricos didáticos da academia.

Não que se deva acabar com a compartimentação do saber, mesmo porque se torna impossível deixar toda estrutura e processo básico mantenedor de lado. Todavia deve-se buscar um diálogo entre os compartimentos (disciplinas), por isso possibilitar maior criatividade, inovação e ampliação dos horizontes de escolhas em termos de soluções possíveis a desafios inerentes a um desejado progresso de saberes e técnicas.

A interdisciplinaridade alinha-se bem ao *éthos* por trazer a vida e as condições dela de volta à reflexão, de uma forma humanizada, não mais tão coisificada e setORIZADA. Coferindo o que diz Mara Regina de Oliveira sobre interdisciplinaridade (para alinharmos esta ao *éthos*):

Como vimos, Jupiassu destaca que a expressão interdisciplinaridade surge de um neologismo cuja significação nem sempre é a mesma e cujo papel nem sempre é compreendido da mesma forma. Ela ocorre quando a colaboração entre as várias disciplinas conduz a interações, isto é, a uma certa reciprocidade de intercâmbios, de tal forma que, no final do processo interativo, cada disciplina sai enriquecida, podendo gerar a criação de uma disciplina interdisciplinar. Ela não é uma associação quantitativa, pois deve conseguir incorporar os resultados de várias especialidades, fazendo a integração e a convergência depois de serem comparados e julgados. Neste sentido, vai além de um estudo multidisciplinar, e, também, supera uma pesquisa pluridisciplinar, que agrupam disciplinas sem fazer as devidas relações ou sem realizar uma integração nova. A interdisciplinaridade ligada ao estudo do direito relaciona-se ao chamado estudo zetético jurídico em contraposição ao dogmático jurídico (2015, p.27).

A interdisciplinaridade acaba sendo, algumas vezes, mal compreendida. Por vezes, tida como soma (“associação quantitativa”) de outras disciplinas, noutras como um estudo multi ou pluridisciplinar. Talvez boa parte das pessoas ainda não entenda e não consiga trabalhar interdisciplinariamente por não compreenderem que se trata de um processo de pensamento complexo em que as disciplinas interagem, saindo cada uma delas enriquecida com algo da outra ou com um novo conhecimento gerado a partir do encontro com aquela com que interagiu. Pode ainda surgir uma disciplina interdisciplinar desse encontro. O fato é que exige imaginação, criatividade e mesmo uma certa arte para atuar desta maneira, por isso, talvez, muitos desistam ou nem queiram trabalhar nestes moldes da interdisciplinaridade, por ser mais trabalhosa e difícil a operação. Exige também uma visão mais rica de mundo. Sobre *éthos* convém a reflexão muito elucidativa:

Evidentemente, a compreensão profunda das relações que os homens têm estabelecido consigo mesmos, entre si e com o lugar que habitam exige o concurso de todos os conhecimentos que ora se encontram dispersos pelas disciplinas que compõem o campo das chamadas “ciências humanas” – além de dizer que a Ética dedica-se principalmente a estudar as relações do homem consigo mesmo em busca do “Bem”; a Política dedica-se

principalmente a estudar as relações dos homens entre si em busca do “Poder”; e a Psicologia dedica-se principalmente a estudar as relações do homem com o lugar onde vive (subtendido já os seus aspectos físicos e sociais) em busca da “Felicidade”. / **Alguns ensinamentos da Etimologia ajudam a aclarar a questão: na origem da palavra portuguesa “ética” encontramos dois termos gregos: ἔτος (éthos) – costume, uso, maneira (exterior) de processos e ἦτος (êthos) – toca, morada típica de uma espécie animal, lugar onde se guardavam os animais domésticos segundo sua natureza; por derivações semânticas, este termo veio a designar a maneira própria (interna) de ser, o caráter (Cabral, 1991). Na ambiguidade original da palavra “ética” pode-se reconhecer uma totalidade irreduzível, uma gestalt que engloba o lugar de vida, o modo de viver e o modo de ser de um vivente, condicionado todas as relações que entretém com seu entorno. O caso do éthos humano não se mostra diferente: em outros termos, estamos tratando de lugares, comportamentos e subjetividades. Todavia, ao serem traduzidos para o latim, os significados destes termos foram de certo modo confundidos – fato que subjaz às discordâncias quanto ao escopo da Ética e da Moral e às infundáveis controvérsias sobre se a inclinação subjetiva (interna) para o “Bem” seria causa ou consequência de um comportamento (exterior) “bom”. Ademais, explica a desconcertante semelhança entre as palavras “ética” e “etologia”, provocadora de certa perplexidade entre aqueles que aprenderam a enxergar um abismo intransponível separando, de um lado os campos da humanidade, da ética e da filosofia, de outro lado os campos da animalidade, da etologia e da ciência [nosso grifo] (VICHETTI, Sandra Maria Patrício, 2012, pp. 54-55)².**

Desta feita, a interdisciplinaridade, na medida em que vem a se aliar à zetética e à arte, com os suportes e aportes básicos e mantenedores da dogmática (falar de zetética não implica em “jogar fora” a dogmática, deve-se ter um olhar crítico sobre ambas e perceber que atua-se com as duas na reflexão jurídica³) – todavia sem as estruturas ilusórias de salvação a pretensas estabilidades, geralmente estas relacionadas ao modo dogmático, recalcadas muitas vezes em interesses localizados em áreas de predominância de interesse de grupos ao longo das sociedades (o que se reconhece como dogma depende de seleções de sentido efetuadas pelo poder dominante); pode trazer excelentes benefícios na ampliação do conhecimento e desenvolvimento da ciência, das técnicas e das artes no éthos. Segundo Mara Regina de Oliveira:

O enfoque teórico zetético investiga um problema tendo em vista uma preocupação cognitiva e especulativa infinita, visando a ampliação dos conhecimentos humanos. Por isso, do ponto de vista metodológico, acentua o aspecto pergunta, problematizando, de uma forma aberta, todos

² **As tarefas da psicologia social no mundo contemporâneo**, apud: VICHETTI, S *et al.* **Psicologia social e imaginário**: Leituras introdutórias. São Paulo: Zagodini Editora, 2012.

³ Segundo Mara Regina de Oliveira, falando dos enfoques zetético e dogmático: “[...]. Ousamos dizer que, mesmo sem conhecer, academicamente, as distinções entre estes enfoques, é inevitável que o estudante e mesmo o futuro profissional venham a utilizar, na sua vida prática e acadêmica, estas duas formas de estudar o direito. (OLIVEIRA, 2015, p. 27).”

os conceitos analisados, tendo em vista a questão da verdade ou daquilo que as coisas são (ser). Para tanto, parte de premissas, evidências que podem ser seguras (leis) ou relativas (hipóteses), mas que devem ser verificados e comprovados como verdadeiras ao longo do processo mutável histórico. Como as premissas, apesar de funcionarem como ponto de partida, também participam do processo investigativo, elas podem ser substituídas ao longo da pesquisa, caso se mostrem equivocadas ou inapropriadas [nosso grifo] (IDEM, 2015, p. 27).

Ocorrendo a perquirição, pode haver a ampliação do conhecimento, mas para haver a perquirição deve existir um estímulo, algo que traz o impulso da pergunta – isso pode se dar com uma obra de arte, por exemplo um filme⁴ ou um romance que problematizam uma situação que vai instigar a razão, sensibilidade e imaginação e levar as pessoas a verem que há outros pontos num tema, questão ou problema a serem levantados e investigados.

Seguindo, ainda, o que nos elucida Mara Regina de Oliveira:

Em contrapartida, o enfoque teórico dogmático tem um alcance mais preciso e delimitado, pois equaciona um problema com uma preocupação imediata de criar condições assertivas para a solução do conflito em questão. Para tanto ele abstrai o problema da verificação especulativa, a qual poderia adiar a solução da contenda. Acentua o *aspecto resposta*, estabelecendo de forma arbitrária (através de uma decisão humana impositiva) certas premissas, mesmo que temporariamente, como sendo inatacáveis e indiscutíveis, a fim de que estas possam *criar condições para a decisão dos conflitos e direcionar a ação (dever ser)*. Estas premissas não caracterizam evidências que podem ser aceitas como certas por serem verificadas como verdadeiras, ainda que provisoriamente. Elas não podem ser postas em dúvida, apenas podem ser interpretadas, têm caráter normativo e constituem os chamados *dogmas normativos, que impõem uma certeza sobre algo que continua duvidoso*. Torna-se clara a relação entre dever ser normativo e poder, tido como escolha e imposição volitiva (IDEM, 2015, p.28).

Pode ocorrer que haja uma impressão de certeza absoluta e jamais irrefutável acerca do dogma, que se mantém enquanto tal por ação de um poder – isso pode gerar uma ilusão de estabilidade. Frequentemente a ilusão de estabilidade do dogma atinge a academia e os tribunais, bem como a sociedade, sendo que mesmo o dogma pode ser reformulado a partir de um novo *éthos*, com novas perquirições, até sem que se alterem as letras de sua

⁴ O filme *Doze homens e uma sentença* (Dirigido por Sidney Lumet, de 1958) pode servir-nos como exemplo. No julgamento de um assassinato, cujo suposto culpado seria um adolescente, de 12 jurados apenas um acredita na possibilidade de o jovem ser inocente. Com seus questionamentos, o jurado que acredita na possibilidade da inocência, vai levantando pontos problemáticos nos indícios que eram tidos como provas certas e irrefutáveis que apontavam a autoria do homicídio. Um a um os jurados que eram pela condenação vão tendo suas convicções desarmadas através da atividade perquiridora, que vai mostrando os aspectos problemáticos dos indícios e *ampliando o conhecimento que se tinha do caso*. Ao assistir a um filme como este, o jurista pode ser sensibilizado acerca da problemática que envolve a questão da lei, dos fatos, indícios e os passos que levam a uma condenação ou absolvição, pelo que será, talvez, mais criterioso nos seus procedimentos.

codificação legal – mudando-se apenas o entendimento vindo da atividade interpretativa! Por vezes há um receio de perquirir, de questionar que muitas vezes se detém sob justificativa de manter a ordem e a estabilidade. As artes ajudam nessa tarefa de perquirir por lidarem com a imaginação (importante no raciocínio interdisciplinar e na arte). Podemos imaginar como queremos ser, quem poderíamos ser ao assistir a um filme ou ao ler um livro, sem, todavia, termos de passar pela situação fática tratada – isso é uma expansão do horizonte de escolhas possíveis ao ser.

Outro aspecto de interesse é que em bases de teorias psicológicas atuais a emoção é vista como integrante do processo de conhecimento. Então há claramente um efeito de ampliação do conhecer ao se lidar com a arte no aprendizado teórico, especialmente o teórico jurídico, por permitir uma ventilação da teoria pela humanização – a condição humana se imiscui na secra da teoria que desconsidera o aspecto emocional humano e outras dimensões por demais importantes para serem simplesmente ignoradas pelas doutrinas jurídicas. O juiz é sim emocional no julgamento, não se trata de uma máquina positivista de calcular sentenças!

Um bom exemplo da questão da emoção⁵ no conhecimento é o caso de uma pessoa que vai a uma festa; chegando ao local, apesar de até o momento ter a pessoa estado muito alegre, ela se sente contagiar⁶ pelo clima de fracasso do ambiente, sem nem muito tempo ter restado nele. Isso ocorre porque há um mecanismo de percepção ampliada do ambiente do qual se depreende um conhecimento instantâneo do caráter do local e das pessoas que interagem inseridas no mesmo. A percepção da festa malograda se traduz numa emoção de decepção que pode ser expressa com a fala: “essa festa não está boa, devia ter ficado em casa”.

⁵ Vide a teoria de James-Lange-Schachter-Damasio e a hipótese do marcador somático. Desde já agradeço à professora Sandra Maria Patrício Ribeiro, por sua generosidade e gentileza em prover numa de suas aulas exemplo semelhante ao usado neste escrito, e por posteriormente indicar-me o nome da teoria que trabalha com o aspecto emocional envolvido no conhecimento.

⁶ A ideia de contágio emocional por si só já se apresenta largamente estudada e aparece, por exemplo, no *Dom Quixote de la Mancha*, quando Sancho se contagia da tristeza de Dom Quixote. Certamente essas emoções que se contagiam numa percepção mais ampliada, todavia não tão consciente às pessoas, explicam, em muito, fenômenos de massa em que um indivíduo enfurecido que começa a quebrar vidros de um trem atrai a atenção de outros que se contagiam e também se enfurecem e passam a cometer atos semelhantes de destruição. Por isso afirmar-se que é muito relevante ao direito esse conhecimento mais ampliado de outros elementos da natureza humana, pois no fim das contas lida-se com vida e patrimônio como neste exemplo dos indivíduos enfurecidos quebrando trens – e isto são muitos dos interesses mais tradicionais do Direito – a tutela da vida e do patrimônio.

Começa o vislumbrar do quanto o direito depende da interpretação, sustenta-se de uma amplitude dos mais diversos elementos teóricos e práticos dos campos da condição humana, tem a capacidade de não apenas conservar, mas também modificar através de projetos, não é imparcial e sem emoções, orienta-se politicamente, e não seria, talvez, a fonte de uma muitas vezes alegada imparcialidade tão justa e livre de valores pessoais – mas tem sido mesmo uma grande tradição jurídica ocidental o *parecer* imparcial e justo na seara jurídica – seja por *sprezzatura*, simulação, dissimulação, dissimulação honesta ou razão de estado, e nesses tempos por razões fundadas em psicologia social⁷.

Os aspectos de conservar e modificar do direito podem ser visíveis nas leis encaradas como projetos de mundos desejados pelo legislador, ou como fruto do mundo ideal imaginado por ele. Muitas vezes, porém, os projetos são feitos e aplicados como se realmente se soubessem todas as suas reais possibilidades e impossibilidades – e isso envolve de plano saber o que pode um corpo.

Baruch de Spinoza afirmou na sua *Ética* (parte III, proposição 2, escólio)⁸ que não se poderia determinar ainda o que pode ou não o corpo fazer, por isso implicar a necessidade da posse de um conhecimento absoluto e certo sobre a natureza corporal, que permitiria seu adequado tratamento, de acordo com suas leis de composição, regência e atuação.

Todavia, apesar do real e atual desconhecimento do que pode um corpo, ainda assim não se deixa de criar leis e as aplicar para reger não só corpos pessoais, mas além deles os corpos sociais e parcelas do corpo do mundo.

Argumento constante na justificativa da existência e aplicação de leis é a garantia da paz e estabilidade através da manutenção de um modelo de ordem social, o qual oscila, segundo a época e outros vetores.

⁷ “É possível que seja um problema interessante de psicologia social determinar o porque se deseja ocultar o que realmente ocorre na administração da justiça. Aqui devemos nos contentar em asseverar que parece um fenômeno universal simular que a administração da justiça constitui uma simples dedução lógica de regras jurídicas, sem nenhuma valoração por parte do juiz. / Provavelmente não há razão para nos preocuparmos com relação a esse ficcionalismo na administração da justiça, quer o próprio juiz creia ou não que a fachada de argumentação expressa o que realmente motivou sua decisão. E sem uma profunda investigação de psicologia social, não ousaríamos sequer negar que é provável que essa ficção tenha, inclusive, efeitos socialmente benéficos” (ROSS, A. **Direito e justiça**, 2007, p.185).

⁸ “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. Pois, ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem muitas coisas, nos sonhos, que não ousariam fazer acordados. Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente” (SPINOZA, 2012, p.167).

Além de seu aspecto poder estabilizar uma sociedade, de disciplinar e equilibrar, moldar pessoas e vida social, há outro aspecto das leis, contudo, residente numa dimensão educativa, à qual se acede no entendimento da norma que ela expressa, de modo a se acessar a sua razão de ser.

Efeitos inadequados à vida, todavia, podem ocorrer em virtude das tentativas de modelagem e estabilização por meio do uso de leis. Uma razão para isso é a vida ser dinâmica e nem sempre se flexibilizar docilmente aos conceitos dos legisladores. Em acréscimo, moldar ativamente algo supõe uma visão e finalidade que talvez nunca sejam efetivadas durante todo o processo, podendo um resultado inteiramente diferente do esperado insurgir-se de uma diversidade de eventos aleatórios.

A lei educativa, que permite o uso e desenvolvimento da consciência e compreensão ao possibilitar o acesso ao entendimento de seu conteúdo, da sua razão, parece ser uma melhor opção para a realização de uma *vida boa*⁹, por talvez viabilizar maior liberdade e respeito à autonomia pessoal e social, por considerar a capacidade de os indivíduos se determinarem em vista da compreensão do que ela, a lei, orienta em termos de conduta ética (que se dá no *éthos*), considerando todas as possíveis diversidades do tecido social, cada vez mais multicultural¹⁰, com grupos diversificados, requerendo mais e mais o amparo legal às suas reivindicações.

Essa lei educativa, que em geral permite conhecer mais facilmente seu motivo e sua razão de ser, podendo, talvez, ser chamada de “autoexplicativa”, tendo, ao mesmo tempo, uma função ética (inerente ao *éthos*) ao orientar condutas, opõe-se à lei complexa, esta muitas vezes com aparência mais impositiva e opressora¹¹, talvez por não evidenciar

⁹ “*Vida boa*” é usado no sentido próprio ao conceito desenvolvido por Paul Ricoeur, segundo o qual seria esta uma vida plena, digna, com boas condições ao desenvolvimento e estabilidade dos homens, sendo esse conceito basilar à sua ética: “Chamaremos de ‘visada ética’ a *visada da ‘vida boa’ com e para outrem em instituições justas*” (RICOEUR, 2014, p.186).

¹⁰ Pensando num sentido próximo ao das reflexões de Taylor e do multiculturalismo, é necessário fomentar o reconhecimento em âmbito legal. O reconhecimento permite ao indivíduo e ao grupo valorizarem-se quanto à sua identidade. Isso favorece a consciência da dignidade da pessoa e do grupo. Em acréscimo, a sociedade se fortalece através da intensificação dos laços dialógicos entre pessoas e grupos, favorecendo a solidariedade: «Ainsi, ma découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l’élabore dans l’isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d’autres. C’est la raison pour laquelle le développement d’un idéal d’identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance. **Ma propre identité dépend vitalemment de mes relations dialogiques avec les autres** [nosso grifo]» (TAYLOR, 1994, p. 52).

¹¹ Muitas vezes há um mecanismo de ordem psicológica atuante na aceitabilidade ou não de estatutos legais. Os que parecem ser mais explicáveis, fundados numa razão compreensível a um grande número de pessoas, normalmente tendem a ser aceitos e seguidos com maior aquiescência do que aqueles estatutos mais obscuros e complexos que não permitem um pronto acesso a sua razão prática de aplicação, eis então que estes últimos, muitas vezes, são chamados de opressivos e impositores, talvez por não possibilitarem de imediato a função dialógica do conhecimento na apreensão do significado da lei conjugado à conduta a ser praticada.

prontamente a sua razão prática de ser, ou mesmo por realmente não a ter tido nunca ou porque já a perdeu com a modificação dos tempos e da sociedade – neste caso prevalece a dimensão aparente de coação sem justificativa.

Parece ser preferível ressaltar uma dimensão mais ética (de *éthos*) da lei, e a prudencial, do que aquela mais deontológica, devido aos abusos ocorridos pela ilusão dogmática das certezas nesses últimos séculos. Paul Ricoeur assume essa preferência, muito útil no atual momento em que os grandes sistemas jurídicos, face aos desafios de uma “realidade irracional”, já denunciada por Nietzsche, tendem a apresentar. A questão é como lidar com um universo cheio de irracionalidade construindo e usando sistemas legais “racionalmente” planejados? Como podemos lidar com o contingente, com os conflitos entre valores, julgamentos, princípios, lei, justa na escrita, mas injusta na aplicação particularizada? Acaso, pesar valores de princípios, segundo grande e atual tendência, para a solução de conflitos e impasses entre dois ou mais juízos possíveis e com boas razões aceitáveis em seus respectivos planos, porém em choque, uns contra os outros, já não implica numa interpretação que pode estar e realmente está embasada na personalidade daquele que julga? O grande problema é o *crystal*¹², é supor que tudo ou boa parte dele pode ser racionalmente claro, distinto e necessário – torna-se relevante uma abertura e flexibilização para lidar com a irracionalidade¹³, mesmo a que se esconde sob a racionalidade aparente – e

¹² Uso “cristal” numa acepção próxima a de Stendhal no *De l’amour*. Cristal e cristalização são termos que o autor usou para referir-se à condição em que aquele que se apaixona eleva e cria qualidades e perfeições na imagem pessoal que faz do seu objeto de amor, imagem que muitas vezes excede e não condiz ao real: “Laissez travailler la tête d’un amant pendant vingt-quatre heures, et voici ce que vous trouverez:/ Aux mines de sel de Salzbourg, on jette, dans les profondeurs abandonnées de la mine, un rameau d’arborescence effeuillé par l’hiver; deux ou trois mois après on le retire couvert de cristallisations brillantes: les plus grosses que la patte d’une mésange, sont garnies d’une infinité de diamants, mobiles et éblouissants; on ne peut plus reconnaître le rameau primitif. / Ce que j’appelle cristallisation, c’est l’opération de l’esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l’objet aimé a de nouvelles perfections (STENDHAL, 1980, p.31)”. Cristal e cristalização podem ser conceitos muito criativos e de boa serventia para lidarmos com a desmistificação de sistemas que se alegam perfeitos representantes de uma realidade e aptos a permitir alterações eficientes nesta.

¹³ Cabe retomar, quando se fala em irracionalidade, a figura do monstro, que muitas vezes é-lhe associada. O monstro, segundo vasta tradição, seria aquela insurgência na natureza que foge à ordem ou lei natural. Diderot usou a figura do monstro em suas reflexões para discorrer sobre a natureza e a ordem projetada pela mente humana. A natureza seria um contínuo devir de ações, reações, combinações e descombinações. Harmonia e beleza constituiriam qualidades humanas projetadas sobre recortes do “caos” em constante fermentação, com aparência de harmônico e belo no momento em que o olhar do homem está sobre ele: “Ordem e desordem não exprimem relações existentes, mas apenas as que se produzem no interior do nosso intelecto. Diderot não considera que elas digam algo sobre a natureza em si. A ideia sem maiores cautelas de uma desordem, segundo o filósofo, poderia causar a noção, errônea, de que não existe causalidade no universo. Diderot não abandona a conexão indissolúvel entre as existências e os eventos. Apenas ocorre, no seu entender, que a causa nem sempre pode ser definida em termos matemáticos unívocos. A causa é um estado escolhido entre outros possíveis. ‘A causalidade segue leis, mas essas leis são às vezes diferentes das imaginadas pelos homens’. Ordem é projeção de nosso intelecto. Desse modo, *todas as ciências são possíveis, desde que não elevem suas leis ao estatuto de verdades universais. Os monstros estão aí para significar aos homens de ciência muito orgulhosos que a ordem por eles admirada não é absoluta* (ROMANO, 2002, p. 30). ”

isso é uma abertura para a vida, já que amplia os horizontes no *éthos*. Nesse sentido, expandindo esse questionamento, cabe lembrar Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*, não para segui-lo em suas derradeiras consequências niilistas, mas ao menos para tecermos um olhar desconfiado e cuidadoso sobre sistemas erigidos em cristais de racionalidade acabados em brilhante e perfeita lapidação:

O que leva a considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico não é o fato de continuamente percebermos como eles são inocentes – a frequência e a facilidade com que se enganam e se perdem, sua puerilidade e seus infantilismos, em suma – mas sim que não se mostrem suficientemente íntegros, enquanto fazem um grande e virtuoso barulho tão logo é abordado, mesmo que de leve, o problema da veracidade. Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de “inspiração”): quando, no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” – estando muito longe de possuir coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma. A rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu “imperativo categórico” – esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral. Sem falar no *hocus pocus* de forma matemática com que Spinoza encorajou e mascarou a sua filosofia – “o amor à *sua* sabedoria”, tomando a palavra no sentido correto e justo – a fim de intimidar antecipadamente o atacante que ousasse lançar os olhos à invencível donzela e Palas Atenas – quanta timidez e vulnerabilidade não revela essa mascarada de um doente recluso! (NIETZSCHE, 2012, p.12).

Numa gravura de Goya, na qual se inscreve “O sonho da razão produz monstros”¹⁴, o artista retratou-se adormecido, sentado, numa postura desconfortável, apoiado sobre um sólido com seus braços cruzados e a cabeça sobre eles, num lado do sólido lê-se a inscrição; *Sueño* pode significar tanto *sonhar* como *sono*. Durante seu *sonho* ou *sono*, uma série de figuras monstruosas está a seu redor. A fragilidade da razão se encontra exposta entre o tênue limite e intrincado relacionamento de significados de “sonho” e “sono”: a razão sonhadora pode produzir monstros, e razão sonolenta, que não está na sua plena vigília, produz ou permite a existência de monstros. Pensando em termos históricos, o ano de 1799, no qual Goya fez essa gravura, está muito próximo da experiência da Revolução Francesa e do

¹⁴ GOYA. **Caprichos**: gravura 43/80 de aguaforte, «*El sueño de la razón produce monstruos*», 1799.

subsequente terror comandado por Robespierre, no qual se chegou a excessos monstruosos em nome de uma razão revolucionária que buscava e enaltecia uma virtude sedenta do sangue dos muitos levados à guilhotina. Neste aspecto, talvez, os sonhos da razão sejam a fonte de monstros, assim como o seu sono, a sua aplicação desequilibrada, permita que a obscuridade dos elementos mais trevosos da psiquê humana manifestem-se, por vezes, com a face da legalidade, tal como ocorreu durante eventos históricos como os tribunais do Santo Ofício, o regime de Robespierre e o nacional-socialista na Alemanha de Hitler – que atuavam *eticamente* segundo leis.

Ocorre que a razão não é tão “racional” como usualmente muitos pensam ou defendem. Nas próprias *Meditações* de Descartes há uma razão marcada pelas temáticas do barroco, dentre elas a imagem da luz e da sombra, a fantasia fantástica do argumento do *malin génie*¹⁵, usada para a construção do *cogito*, e, dentre outras mais, a do sonho, utilizada para a suposição de que talvez estivéssemos dormindo e sonhando, no estado de vigília, pela maldade do gênio maligno, o qual se satisfaria em fazer-nos estar errados em nossos julgamentos sobre a realidade quando pensamos estar certos.

O interessante do sonho é que não apenas pode ser contraposto à figura da realidade, mas também pode ser pareado à figura de um desejo ainda não satisfeito; neste caso, sonho, esperança e desejo são, de certa forma, parte de uma razão mais complexa e rica do que aquela que usualmente pensamos ser mais linear, metódica e sem falhas¹⁶. Assim, a própria razão já traz em si uma marca de “irracionalidade”, que está na dimensão do volitivo, do desejo, da carência, do sonho e da esperança.

Projetos, que muitas vezes são uma *projeção* do pensamento volitivo e carente de algo num futuro, acabam por apresentar uma ordem racional, discursiva, enfim, são a narrativa de uma situação futura esperada para se materializar em presente. Novamente: Elaborar leis, nesse aspecto, não deixa de ser um projeto de uma realidade esperada e desejada, como um modo ou estilo de vida que o legislador tem em mente ou com ele sonha; o processo torna-se semelhante ao modo de uma utopia operar.

¹⁵ Na primeira meditação de Descartes: “Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno, e ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que lúbricos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade” (DESCARTES, 1999, p.27).

¹⁶ Além disso, convém lembrar novamente outro uso de razão em política e filosofia quando se fala em “razão de estado”, que foi conceito fortemente trabalhado e elaborado durante a época do cardeal Richelieu. A *raison d'état* serviu à fundamentação do *ancien régime* como justificadora última do porque seria lícito ao poder, em muitas circunstâncias, velar muitas coisas sob o segredo, torturar e matar súditos, iniciar e findar guerras e espoliar súditos com tributos exagerados.

O termo utopia e seu conceito, inicialmente confeccionado por Thomas More, é rico em significados por trazer em si elementos complexos inter-relacionados. Utopia, em sua gênese a partir do grego, remete a *não-lugar* (*u-topos*) e também a *bom-lugar* (*eu-topos*). O bom lugar está em nenhum lugar porque a visão de bom ainda não realizado está na esfera do desejo, daquilo que um homem projeta em termos de modo ou estilo de vida que ele quer, portanto algo que ainda não se manifestou. O desejo de sentir a felicidade da realização de um projeto estimula o homem a ir adiante a cada dia em busca de sua felicidade, e, neste caso, a principal força da utopia será a esperança, pelo que a utopia se torna inerente à humanidade enquanto aspiração à realização existencial.

Depois e a partir do termo utopia, outros termos foram formulados: *heterotopia*, *cacotopia* e *distopia*. *Heterotopia* é um termo médico para referir-se ao posicionamento errado, diferente (*hetero*) de um órgão. Em *cacotopia* temos *kako* que em grego refere-se a algo feio, desagradável. *Distopia* é formada a partir do *dys* grego (mau, anormal); foi um termo primeiramente usado e cunhado por John Stuart Mill em 1868, durante um discurso parlamentar (o contexto e local político ligado ao aparecimento do termo é por demais interessante!), para referir-se a uma perspectiva oposta à de utopia; Mill empregara o termo como sinônimo de *cacotopia* – elaborado este por Jeremy Bentham, outro homem notório, mais conhecido por ser o conceituador do panóptico.

Aproximo o desejo de uma *vida boa*, da filosofia de Paul Ricoeur, ao conceito de utopia¹⁷ e uso distopia como estilo oposto e complementar a utopia, por considerar a distopia como um estilo e gênero diferente, apesar de algumas tradições críticas ainda a situarem como *utopia negativa* (termo este evidentemente contraditório quando se analisa os significados partindo da origem grega de *utopia* e *distopia*). Diz Lewis Mumford:

Na sua utilização comum, a palavra “utopia” designa ou a completa loucura ou a esperança humana absoluta – sonhos vãos de perfeição numa Terra do Nunca ou esforços racionais para remodelar o meio humano, as suas instituições – ou até a sua própria natureza falível – de maneira a enriquecer a vida da comunidade. Ao cunhar esta palavra, Sir Thomas More estava ciente destas conotações. Não obstante, e para evitar que passassem despercebidas, More compôs o seu paradoxo numa quadra que, infelizmente, tem por vezes sido omitida nas traduções em língua inglesa da sua *Utopia*, o livro que, por fim deu nome a uma série de anteriores tentativas para designar *commonwealths* ideais. More apreciava trocadilhos e viveu numa época em que os espíritos mais brilhantes se deleitavam com jogos de palavras; numa época, também, em que nem

¹⁷ Ao aspecto de projeto, sonho e desejo de vida boa e felicidade, de progresso das condições de vida, podemos aliar o que diz Oscar Wilde: “A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. **Progress is the realization of Utopias** [grifo nosso]” (OSCAR WILDE, *The soul of man under socialism*, in: *The collected works*, 1997, p.1051).

sempre era muito sensato adotar um discurso demasiado transparente. Nessa pequena estrofe explicava que, em grego, a palavra utopia podia querer dizer “eutopia”, o bom lugar, ou “outopia”, o não-lugar (MUMFORD, 2007, p.9).

Fica evidente que desde o estabelecimento do termo *utopia* captou-se uma dimensão conceitual que diz respeito ao projeto e sonho de uma vida melhor, de remodelagem da humanidade com vistas a uma sociedade mais feliz em que a visão de *bom* é uma busca constante, um processo em devir contínuo onde a felicidade ainda está por se realizar e, justo por isso, relaciona-se a *lugar nenhum*, pelo que a vida estará imbuída do *princípio de esperança*¹⁸, a qual fará o homem visar adiante o que pensa ser um melhor para si.

Refletindo sobre a questão do melhor para si e para outrem, Paul Ricoeur elaborou o que chamou de sua *pequena ética*, caracterizada pela *visada ética*: “Chamaremos de ‘visada ética’ a visada da ‘vida boa’ com e para outrem em instituições justas (RICOEUR, 2014, p.186).”

Esta frase de Ricoeur, apesar de breve, é cheia de significados porque cada grupo de seus termos refere-se a elementos de sua *pequena ética*. Nas formulações desta, há uma primazia da ética sobre a moral, para em seguida a ética passar pelo campo moral e novamente alçar-se sobre esta mesma moral, justamente para resolução dos casos de impasse e conflito no campo das regras, que são resolvidos de forma ética ao se adentrar no plano da *phrónesis – prudentia* (prudência)¹⁹. Além disso, mais afluência de ética (de fluxos de *éthos*) pode evitar o endurecimento e cristalização que ocorrem se só se mantém o campo deontológico atuante apesar das mudanças do *éthos*. Uma série de leis atendem a uma sociedade num certo período histórico; passados os anos, essa sociedade se transforma, as mesmas leis que a ajudaram, em não acompanhando e suportando as modificações, podem se tornar uma espécie de entrave à sua evolução, pois no campo deontológico prevalece uma tendência à estabilização, enquanto que o campo ético, feito do *éthos*, o *sendo* de uma sociedade, tende a acompanhar as modificações dela, ou a influenciar. Através de influxos de ética é possível revitalizar a moral e o que se dá no campo deontológico, de maneira que aquelas leis que antes ajudaram, mas passaram a prejudicar por não estarem mais de acordo com o espírito social atual, sejam reformadas ou revogadas, e outras mais adequadas ao novo *éthos* sejam formuladas.

¹⁸ De acordo com Ernest Bloch (*apud* CLAYES, 2013, p. 209), a principal energia da utopia é a esperança.

¹⁹ Deve-se notar, na obra de Ricoeur, em especial em *O justo*, certa paridade envolvendo tríades de conceitos: “vida boa, solicitude, justiça” relacionando-se, respectivamente, termo a termo, com as outras tríades – “ética, moral, prudência”, “teleologia, deontologia, phrónesis”, “si-mesmo, outro, outros”.

Em se tratando de *éthos*, na filosofia de Paul Ricoeur, é preciso atentar que em termos de identidade a narração ocupa um espaço muito importante, culminando no conceito de *identidade narrativa*. Um indivíduo quando nasce no mundo é inserido numa rede de significados já prontos na tradição do mundo, ele é uma personagem que toma ciência de si como se estivesse num enredo, num *romance em curso*, no *éthos*. Semelhantemente, a sua identidade se constrói tal como um enredo de uma narrativa e seu reconhecimento de *si mesmo* depende de como ele se narra a *si mesmo como se fosse (a um) /outro*. O mesmo ocorre com o *éthos* de uma sociedade que pode ser compreendido enquanto uma identidade narrativa. Desta forma, ética e narrativa são indissociáveis. Para complementar essa visão, observemos o que diz Paul Ricoeur no terceiro livro de *Tempo e Narrativa*:

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. «Identité» est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question: qui a fait telle action? qui est l'auteur? il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question «qui?», comme l'avait dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative* (RICOEUR, 1985, III, p.442).

Neste trecho do filósofo, também fica explicitada a relação entre identidade narrativa e ação imputada ao sujeito: “A *história contada diz o quem da ação. A identidade do quem, portanto, é uma identidade narrativa*”. A percepção de si mesmo, do outro e do mundo, de ações, acontecimentos, ocorre de forma narrativa. Em vista disso, as leis são projetos de mundo desejado, narrativas de mundo para *identidades narrativas* – pessoas e sociedades – que desejam uma *vida boa para si e com outros em instituições justas*²⁰.

²⁰ “Retorno aqui à fórmula que proponho em *Soi-même comme un autre*: querer uma vida realizada com e para os outros em instituições justas. A justiça, segundo essa leitura, faz parte integrante do querer viver bem. Em outras palavras, o querer viver em instituições justas situa-se no mesmo nível de moralidade que a vontade de realização pessoal e que a de reciprocidade na amizade. O justo é, em primeiro lugar, objeto de desejo, carência, querer” (RICOEUR. **O justo**. V. I, 2008, p. 10). E podemos aproximar esta fala de Ricoeur ao Preâmbulo de nossa Constituição Federal de 1988 e veremos muitas coisas em comum, principalmente quanto ao aspecto da *visada ética* ricoeuriana: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, **o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias** [grifo nosso], promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL”.

Assim, o Direito está muito mais relacionado à Literatura do que se costuma notar, por causa da narratividade de ambos; sendo que utopias e distopias, enquanto projetos de mundo ou narrativas de antecipação do que poderia ocorrer, possibilitam uma visão do que se dá, talvez, em termos de formulação de leis e sua vigência no tecido social e as consequências nas vidas.

Em vista dessas reflexões, há muito proveito em aproximarmos a filosofia de Paul Ricoeur a um plano contendo Direito, Literatura, utopias e distopias. A filosofia dele é vastíssima em termos de riqueza de áreas nas quais incidiam suas reflexões, sendo que sua hermenêutica é do sentido, da interpretação e da existência e envolve, portanto, uma passagem da linguagem, da produção cultural, da existência humana e do mundo à ética, moral, política, Direito e lei. Por isso é Paul Ricoeur um pensador elementar no desenvolvimento das reflexões propostas nesta obra, aliando Direito, Literatura, utopia, distopia, pessoa, poder, imaginário e comunicação.

A característica literária da utopia é a projeção de mundos e sociedades, seja em outros tempos, outras dimensões, planetas ou universos, marcados por uma sociedade hipoteticamente melhor ou com alguns pontos melhores dos que existentes na sociedade a partir da qual o escritor viveu.

Observar o que se dá em utopias e distopias permite evidenciar o poder transformador e conservador do Direito, efetivado através da comunicação e do imaginário e como é possível, para o bem ou para o mal, tornar a lei um mecanismo de engenharia social, porque lidamos, no encontro com a narrativa, com uma dimensão na qual há a passagem entre o ideal no projeto ao resultado na prática.

Todavia, as boas ideias de *engenharia social* nem sempre resultam em felicidade, então cabe falar de distopia, ao invés de utopia – e mesmo as utopias podem ter em si pesadelos sociais. O recurso ao estudo da literatura distópica e utópica permite o acesso mais intenso e dramático às hipóteses de experiências da lei atuante sobre as pessoas e suas sociedades, porque as utopias e seu gênero próximo, distopia, captam alguns traços atuais das sociedades, desenvolvendo-os ou exagerando-os, projetados num futuro, próximo ou bem distante, ou num outro mundo, como se fossem um aviso, uma advertência do que pode ocorrer com o nosso mundo e nossas vidas – nesse aspecto até podem ser encaradas com traços de sátira, senão mesmo sátiras ao nosso modo de vida.

O estudo da utopia e distopia, nesse horizonte, oferece um excelente campo para construir um questionamento sobre as relações entre lei e literatura, permite também a detecção de elementos comportamentais da sociedade atual, das pessoas, do Estado, das

corporações – reelaborados ou refletidos através de temas tais como culpa, medo, violência, julgamento, tortura, manipulação corporal e psicológica – individual e de massas – exploração econômica e subjugação de classes sociais ou raças, tribunais de exceção e aplicação de técnicas científicas eticamente questionáveis.

As utopias enquanto gênero começam com a *Utopia* de Thommas More, que é apreciada em alguns de seus traços nesta obra, ao lado da distopia *1984* de George Orwell, extremamente atual e paradigmática em termos de seu gênero, podendo mesmo ser vista como sátira da atualidade e manual de desmistificação pragmática do poder que se mantém por meio do trabalho e reelaboração de expectativas através da comunicação e imaginário. As distopias foram mais adaptadas para outras artes por serem mais dinâmicas que as utopias, o que coaduna para sua popularidade e expande a possibilidade de reflexão para outras áreas – sendo a visual, talvez, a mais interessante, por proporcionar maior percepção da intensidade dramática do *trágico da ação*²¹ (no sentido ricoeuriano), principalmente através dos *pathosformeln* (“fórmulas das emoções”, no sentido talhado por Aby Warburg).

Partindo de conceitos inerentes às reflexões de Paul Ricoeur em sua filosofia hermenêutica e jurídica, abordo utopias e distopias para evidenciar importantes tópicos e temas pertinentes à relação entre lei e literatura, poder, imaginário e comunicação – e tentar elucidar uma outra dimensão partilhada entre lei e literatura, presente no plano da *narratividade e identidade narrativa*.

A lei pode ser entendida, dentre suas diversas faces, como um projeto, um modelo, um estilo de vida desejado pelo legislador. O modelo é pautado, ou deveria ser, pelo desejo de uma *vida boa* (sentido ricoeuriano). Reside aí uma operação comum à que ocorre com a produção de distopias e utopias²²: uma pessoa observa o mundo e cria ou tem em mente um modelo de um novo mundo – a diferença é que a lei poderia, inicial e hipoteticamente, ser

²¹ “Trágico da ação” refere-se ao impasse de uma situação na qual é preciso uma decisão. Ambos os lados da questão possuem argumentos fortes e levam a consequências dramaticamente diferentes. Um bom exemplo é o dilema de Antígona, na peça homônima de Sófocles. Face ao *trágico da ação* deve-se atuar com a *phrónesis* na solução do dilema.

²² Distopias e utopias têm pontos diferentes de início e chegada e apresentam uma projeção diferenciada do futuro. Utopias trabalham com aquilo que deveria ser o mundo para a felicidade de todos; distopias, por outro ângulo, lidam com aspectos emprestados das sociedades atuais ou passadas e exagerados no futuro. Apreciar uma ou outra exige um diferente posicionamento. O que há de ruim e infeliz em nosso presente se embate com o bom e feliz da utopia, trazendo um questionamento do tipo “que posso fazer” para mudar e ser melhor o estado das coisas. Com a distopia o questionamento, no embate das atuais circunstâncias com as projetadas no futuro, é do tipo “que devo fazer” para as coisas não prosseguirem no devir de ruína, piora. Por considerar as operações de uma e outra, percebo a distopia mais próxima de nós enquanto disponibilizadora de uma crítica mais eficiente a nossos atuais padrões pessoais e sociais de mundo. Porém a utopia é mais salutar por trazer em si o impulso existencial da esperança, o desejo de vida realizada e a possibilidade de “mapas de mundos”.

pensada como uma narrativa a que se conferiu a força e o poder de através dela se atuar sobre a “realidade pessoal e social” para alterá-las.

Frequente constatar um fetiche, uma espécie de *ídolo* sacro, tabu, no imaginário e simbologia sociais da lei como algo absoluto e externo ao fenômeno da vida, com poder de moldar e coagir²³. Realmente a lei tem potencial de moldar e coagir, mas apresenta outros, dentre os quais penso serem mais importantes: o de orientar e educar. Todavia, nessa dimensão de molde e coação, talvez seja constatada de imediato uma dimensão mais deontológica, obrigacional, não se demonstrando tão abertamente outras, como a ética – que talvez se apresente mais num aspecto discursivo, dialógico, onde os membros de uma sociedade, através da discussão de seu mundo e do tipo de mundo que desejam, fariam e plasmariam seus projetos de realidades. Atente-se ao fato que ético não deve ser entendido como sinônimo necessário de *correção*, *adequação*, como tem sido entendido o termo razamente entre boa parte da sociedade por conta de a palavra ter se tornado um emblema; comecemos por imaginar ética como referente ao *éthos*, ou seja, não necessariamente dizer que algo é ético significa dizer “digno” e “bom” para a vida humana. Podemos ter uma ética mortal e idigna à vida humana. Um grande escândalo ainda toma muitas pessoas quando lhes dizemos, por exemplo, que os nazistas eram perfeitamente éticos... dentro da ética nazista, ou seja, inerente ao *éthos* nazista, mas absolutamente atuantes de forma indigna à humanidade em boa parte de seus procedimentos que estavam de acordo com sua ética nazista.

O ponto chave é que a ética (enquanto ocorrência de modos do *éthos*) apresenta um aspecto prevalentemente narrativo, bem como a identidade pessoal, a social e a do mundo – esta conhecida em uma de suas facetas como história, em outra como cultura, religião, mitos, ou arte. Não bastando isso, a maneira como os corpos são representados (padrões de beleza, de estética, de desejo) seja para si ou para outrem também é narrativa – sendo que esta também se efetua através de imagens, símbolos, tabus, já que estes podem contar algo sem propriamente fazerem uso de línguas faladas ou escritas.

O que majoritariamente ocorre é o homem criar as leis e estas recriarem os homens. Em termos ricoeurianos, considero que a desconstrução e a crítica dessa dinâmica de “criador/criatura” deve ser exposta, explicada e compreendida para favorecer e fortalecer a

²³ Nota-se isso através de expressões análogas a estas: “Vou acionar o meu advogado”, “vou tomar as medidas judiciais cabíveis”, “vou processá-lo”, etc ... Tais expressões evidenciam o imaginário que muitos têm acerca da lei e do aparato judicial como agentes de coação, ameaça e medo para se obter algo de outro, antes mesmo da judicialização do fato, meramente através da ameaça de se recorrer a advogados.

dimensão da lei enquanto educativa e orientadora – o que permitiria e intensificaria, na sociedade, o valor da compreensão, para que as pessoas, através da melhor visualização da amplitude de escolhas possíveis inerentes à busca de uma *vida boa*, tenham acesso a um melhor desenvolvimento de suas faculdades, sendo mais conscientes, compreensivas e, pois, solidárias – nisso podendo optar pela ética da dignidade humana que se liga à busca da vida boa, se assim quiserem – por outro lado, fica também visível o aspecto da ética lesiva à dignidade humana, muitas vezes disfarçada em legalidade, abuso de poder, e verniz de autoridade legítima sob autoridade ilegítima.

A literatura permite o exercício de uma visão mais crítica do que seria a lei²⁴, seu poder e dimensão atuais e sua atuação sobre o corpo pessoal, social e do mundo e no que poderia se tornar para melhorar nossas vidas. Com isso pode-se desmistificar posições cristalizadas e absolutas, como as positivistas (com o plano deontológico, muitas vezes, prevalente), reaproximando a lei da força da vida, que está no *éthos* (em trocas com este de forma ativa, passiva, havendo, ainda, ocasiões de neutralidade), tornando-a dinâmica ao valorizar a dimensão da compreensão, consciência e do amor²⁵, este último relacionado ao perdão, redenção e recomeço – que julgo serem elementos desejáveis na reflexão do legislador, quando este lida com a questão da culpa e punição, por exemplo, para que não se caia na ética da indignidade humana, de modo a se compreender que em nível comunicacional se trabalha o poder e a relação de obediência, estando as pessoas aptas a não se iludirem e ficarem apenas à espera de milagres ou crentes num poder movido pela boa-

²⁴ Nos meios jurídicos, o recurso à literatura aumenta, mas ainda timidamente nos cursos de graduação. Não raro, percebemos juízes, promotores, advogados referirem-se a Kafka, Dostoiévski, Camus ou outros escritores por seus escritos possibilitarem a problematização de teses jurídicas. Lei e literatura podem contribuir muito nos cursos de Direito ao promoverem uma maior flexibilização na formação dos alunos, de modo a se combater a postura ainda forte no Brasil do positivismo jurídico burocrático, muitas vezes disfarçado de legalismo. Nesses termos, endosso a teoria de Richard Posner, em *Law & literature* de que a literatura pode humanizar a lei.

²⁵ Paul Ricoeur trata da questão da compreensão, amor e perdão como formas de pacificação social que possibilitam a transição do “ruído” da comunicação a uma consciência e estima de si e do outro. A comunicação está cheia de interferências e de outras cores, frente à impossibilidade de tradução total do sentido pleno de língua a outra, da fala de um à de outro, exige um trabalho de “luto” à expectativa de preservação plena do sentido do original e exige a necessidade de um contentamento com um sentido próximo, que na verdade é outro: “Alguém perguntará, terminada esta grande divagação, bem além dos tormentos da tradutologia, o que é feito do justo em meio a tudo isso. Mas, se não paramos de falar dele! Traduzir é fazer justiça ao espírito estrangeiro, é instaurar a justa distância entre um conjunto linguístico e outro. Tua língua é tão importante quanto a minha. É a fórmula da equidade-igualdade. A fórmula da diversidade reconhecida. Além disso, o elo com a ideia de justiça talvez seja o mais dissimulado, porém o mais forte, na renúncia ao sonho da tradução perfeita que falei no fim de meu ensaio. Falei então do luto que se deve fazer da ideia de perfeição. Esse luto é a condição existencial mais rigorosa à qual o desejo de traduzir é convidado a submeter-se. Trabalho de tradução, como trabalho de memória, não passa sem trabalho de luto. Ele torna aceitável a ideia de equivalência sem identidade, que é a própria fórmula de justiça no campo da tradução” (RICOEUR, 2008, II, p. 35).

fé, que irá plasmar o bem e a felicidade – torna-se possível alcançar a capacidade de criticar a abusividade residente nas supostas boas intenções do poder e de suas leis.

Através das reflexões de Paul Ricoeur talvez é possível aceder a uma outra dimensão da lei e do Direito, ainda pouco explorada, mas com grande potencial em termos de contribuição para os estudos jurídicos, à qual denomino, inicialmente, de *dimensão narrativa do direito* – e, pois, cultural (considero a cultura como narrativa).

A filosofia de Ricoeur possibilita, por sua reflexão ser vasta e ter recaído sobre diversos setores do conhecimento – direito, linguística, literatura, ética, política, cinema, dança, medicina, através da sua hermenêutica existencial, do sentido e da interpretação, abordar o ponto comum entre literatura, direito, ética, política e vida, o que é feito, basicamente, através de seus conceitos presentes na sua *pequena ética* e nas suas formulações sobre *narratividade* e *identidade narrativa*. A exploração de uma dimensão narrativa ou narratividade do Direito e da lei permite uma revitalização do Direito, que atualmente tem dificuldade de acompanhar as transformações do *éthos*, tornando-se, por vezes, ao invés de emancipação, uma prisão, um *sapato de lótus*²⁶ a partir de que se alega criar belos estatutos, mas que em verdade produz deformações na humanidade.

A aproximação do Direito e da Literatura, através da narratividade, permite, talvez, responder a alguns questionamentos. O Direito é narrativo ou há nele uma dimensão narrativa? O que decorre da narratividade do Direito ou da sua dimensão narrativa? Como o Direito pode se beneficiar mais ainda da Literatura e seus correlatos, como cinema e outras artes? O que pode ocorrer com o corpo pessoal e o social quando se abre o foco dimensional do Direito rumo à narratividade? Finalmente, a Literatura permitiria uma melhor compreensão do Direito?

Com o estudo das utopias e distopias, em acréscimo contribuindo aos estudos ligados ao Direito, lei e literatura, efetiva-se uma reflexão sobre a necessidade de uma lei privilegiando aspectos mais educativos e orientadores como condição para uma sociedade embasada nos valores da solidariedade e compreensão, mas também para desmistificar as

²⁶ “Sapato de lótus” era considerado um símbolo de beleza feminina na China Imperial. Antes de usá-lo, havia todo um processo de compressão e modelagem dos pés das meninas, fazendo com que estes ficassem pequenos, todavia deformados. Além da alegada beleza, o que se observava era que as mulheres adquiriam passos lentos, não conseguindo correr ou fazer movimentos mais bruscos e instantâneos de longo alcance. Desta limitação dos movimentos é de se acreditar com bom fundamento que o sapato de lótus era um objeto-fetiche de submissão da mulher dentro da endurecida sociedade chinesa imperial, servindo sobretudo para controlar as mulheres, já que elas não poderiam fugir rapidamente do julgo dos homens. Ainda hoje é possível encontrar algumas mulheres anciãs daquele tempo com seus pés modelados ao lótus.

artimanhas do poder atuante no nível da comunicação e do imaginário – assim podendo-se identificar a abusividade e a tirania do poder sem escrúpulos.

Considerando o poder do símbolo e do mito como linguagens, divido esta obra em três capítulos: *A Força, A Beleza, A Sabedoria*. Com isso retornei ao tema das ordens gregas usadas na arquitetura, representadas por suas colunas²⁷: a Dórica, a Coríntia, a Jônica, respectivamente associadas a cada um dentre os três capítulos.

A divisão simbólica alinha-se não só à estrutura geral dos conceitos orientadores desta obra e ao título dela – ela coaduna com as tríades ricoeurianas: “vida boa, solicitude, justiça”, “ética, moral, sabedoria prática”, “mimesis I, II, III, ” “teleologia, deontologia, *phrónesis* (prudência)”, “si-mesmo, outro, outros”.

No primeiro capítulo situa-se a exposição de conceitos de Paul Ricoeur que embasam e suportam o desenvolvimento geral das teses deste escrito. Que força nos moveria enquanto humanos? Ouso dizer, talvez, que a resposta envolveria de início, na sua parte mínima de explicação desejada, o *nosce te ipsum* que remonta a Sócrates, pois o conhecer a si mesmo implica em reconhecer o outro e outros, pois estamos e somos a partir do *éthos* e sem ele torna-se impossível uma identidade narrativa – implica isto que uma existência realizada é uma existência eticamente realizada – ou seja, compartilhada com o outro – isso envolve uma sabedoria teleológica por conta do movimento que perpassa do ético ao moral e ao prudencial... para retornar ao viés mais ético. Desta feita, podemos nos tornar mais críticos e conscientes da complexidade ética (daquilo inerente a um *éthos*), em outras palavras, de que há gradações de forma de ser das pessoas, de tal modo a não nos tornarmos reféns de maniqueísmos, os quais servem às maravilhas aos tiranos que sabem lidar muito bem com a comunicação e o imaginário, para dividir as pessoas e as conduzir para os lados que as desejam como cardumes atraídos por iscas lançadas nas águas.

O segundo capítulo traz o tema das utopias e distopias. *A Beleza* torna-se exemplar como título em alguns pontos, em outros, ao denominar algo totalmente outro que belo, satírico e irônico – pois mesmo na feiura de uma distopia o trágico é belo, mas ao chamá-lo de esteticamente belo cai-se numa tensão entre a crítica que se alia à sátira e a beleza do

²⁷ A coluna tem duas partes que sobressaem, a coluna em si e o entablamento que é a base entre ela e o teto. A dórica é a mais simples e dispõe de vinte estrias e a altura se dá na proporção de oito vezes o seu diâmetro. O seu entablamento é mais sóbrio, dispõe de três níveis. Simbolicamente essa coluna representa a força do homem. A coluna jônica apresenta vinte e quatro estrias, sua altura se dá na proporção de nove vezes o seu diâmetro, seu capitel tem uma voluta de cada lado e a cornija é dentada, simbolicamente é a graça da feminilidade. A coluna coríntia tem vinte e quatro estrias, como a jônica, sua altura é dez vezes o seu diâmetro e seu capitel se adorna com oito volutas e dois segmentos de folhas de acanto, simbolicamente é a fusão, o meio termo das duas colunas anteriores.

trágico – que se alia à compaixão, ao compadecer-se pelo outro, no momento da tragicidade, despertando e desenvolvendo nossa humanidade – ou seja, concientizamo-nos do feio, do doloroso, da dimensão *demens* do homem, evitando forclusões, desta maneira podemos ter um saber prudencial mais elaborado, não maniqueísta. Num aspecto temos o desejo de que o outro seja melhor e noutra aspecto atua-se com a crítica da sátira para se evitar o mal, ou para se o combater, todavia, sabendo que as coisas têm complexidade, ou seja, não caímos em binarismos, que muitas vezes são boas formas das quais se serve o poder abusivo. E muitas vezes as belas sociedades das utopias remetem sua fundação à ideia da beleza, muitas ainda à do belo ligado ao bem, como justificativa para seu ordenamento social e mesmo de sua arquitetura. Mas então na distopia há também o momento interno da beleza buscada, mas que não deu certo, ficou malograda no meio de algum caminho – ou não se tem noção da feiura ou se a aceita como conveniente, necessária ou mesmo impossível de ser modificada para algo belo. Nada mais natural que neste segundo capítulo, além das utopias e distopias, discorrer-se igualmente sobre a questão que se alia a elas – o Direito e seus projetos de manutenção e modificação e os momentos que pode fazer as coisas enfearem ou serem belamente melhores. Está em tema a lei e literatura, a narratividade da vida, da lei e do mundo e os mundos que se desejam, se sonham, os que são rejeitados e os que... simplesmente acontecem, apesar dos projetos; também estamos diante do imaginário e de como o poder lida com a imaginação e a comunicação.

Nesse segundo capítulo, aparecem uma utopia, aliás, a primeira, a *Utopia* de Thomas More, para a partir dela acessarem-se alguns elementos mais sobre utopia, além dos que já foram abordados na introdução e no primeiro capítulo. Quanto a distopias, optei por lidar com o *1984*, do George Orwell, não só por ser o paradigma perfeito de distopias, mas sobretudo por dois outros motivos; primeiro pode ser vista como uma sátira aos tempos que temos vivido, e como alerta ao que podemos ainda viver, e segundo, pode ser vista como um manual de manipulação da comunicação e imaginação pelo poder tirânico e abusivo.

Com o capítulo final, *A Sabedoria*, temos a *sabedoria prudencial*, a questão da reforma e refundação, entusiasmo, imaginação, energização através de mitos e símbolos, como mecanismos transformadores das pessoas e sociedade. Como mitos, alegoria e símbolos têm um poder grande de transferir quase que instantaneamente significados e conteúdo, são igualmente aptos a trabalharem coletivamente de forma relativamente eficaz, pois envolvem crença e a moldam. A visualização de algo de sua dinâmica pode também tornar efetível um desmonte de crenças fundadas em maus símbolos, como a crença brasileira residente na ideia de que o “O Brasil não é um país sério”.

A frase, tornada slogan negativo, se colou a experiências negativas e à baixa estima nacional. Tornou-se mesmo um símbolo de insucessos de tentativas para alcançar um prestígio desejado, baseado em práticas e ideias que supostamente trariam o sucesso e a felicidade da nação se levadas a termo *perfeitamente*. O fato é que este “sério” remonta à ideia de cumprir um roteiro da forma esperada por um outro lado, aquele que fica na expectativa. Os critérios envolvidos no pensamento da expectativa certamente são diferentes e sua aplicação a outra realidade, de maneira absoluta, sem adequações é uma falta de generosidade e toma o mundo de forma dogmática, esconde-se na ilusão de certezas imparciais.

Retomar uma atitude antropofágica, na postura intelectual, tal como nos idos tempos de 1922, é uma forma de lidar com os mitos, símbolos e alegorias nacionais para fazer um trabalho de refundação e energização. Em seara jurídica, por exemplo, temos tido uma tendência a assumir formas jurídicas e doutrinárias nascidas nos países do Atlântico Norte. Essas formas emergiram nacionalmente de uma forma mais natural naqueles países, mas não aqui. Desta feita, temos áreas do direito com muita influência alemã, como a penal, outras com influência mais francesa, outras mais de influência inglesa. E isso coaduna até com a solidificação do *mau slogan*, no sentido de que por não sermos o suficientemente “sérios” não temos a capacidade de sermos criativos e inovadores em seara jurídica, bem como em outras searas. Somos uma nação nova, ainda em processo de estabilização populacional e cultural, nosso *éthos* ainda não se tornou “autoconsciente” o suficiente para podermos dele emergir algo propriamente mais coeso, mas nisso reside a nossa fortaleza – não estamos “engessados” como as nações cultural e populacionalmente mais homogêneas – justamente por isso, enquanto um caleidoscópio, vamos forjando belas, novas e inusitadas imagens dentre algumas outras que talvez sejam feias ou não tão belas, mas o importante é conseguirmos ter a consciência para capturar e captar o espírito das belas imagens inusitadas que aparecerem e empreendermos algo duradouro com elas, para contagiar outras coisas mais com sua energia e vigor; por isso, uma atitude antropofágica nos convém, por permitir que tenhamos consciência de nossa diversidade e da diversidade do mundo como maior tesouro, cabendo não apenas *comer*, mas empreender a *digestão* adequada. Exatamente pela diversidade é que temos maior espaço imaginativo e disto depreende-se maior possibilidade de criar e inovar, desde que saibamos, de forma devidamente estudada, ativar as zonas certas do *éthos* e entusiasmar as pessoas; isso se faz com uma economia da generosidade, no sentido ricoeuriano do reconhecimento mutitudinário, pela qual se estimula uma maior aceitação nas pessoas de umas pelas outras como inseridas no *éthos*, na condição humana, como

possibilidades de criação compartilhada do mundo vindouro – e isso podemos fazer através de um trabalho com símbolos, mitos, alegorias, entusiasmo e inovação. Desta maneira, optei em, por exemplo, iniciar esse terceiro capítulo falando brevemente, sem o intuito do especialista que se aprofunda, de três filmes nacionais (*Vazante*, de Daniela Thomas, *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, do Gláuber Rocha e o *Central do Brasil*, do Walter Salles) que conseguem nos agregar muito em termos de compreensão de aspectos discutidos nos capítulos anteriores e acerca da brasilidade e sua complexidade, nos fornecendo algumas pistas para possíveis saberes e ações prudenciais aptas a lidar com o nosso éthos brasileiro, conscientes das feiuras, sem as tentar forcluir, e também das belezas existentes e possíveis, que temos e podemos ter.

O terceiro capítulo prossegue, ainda, por uma abordagem de um “Brasil acontecido” em termos de éthos, de imaginário, de brasilidade. Evidencio algumas estruturas nossas que têm se perpetuado em nossos modos de brasilidade, que acabam sendo nefastas, como o binarismo, em termos de imaginário e ação, e a conseqüente habitualidade de não se procurar pelas gradações de “sendo” das coisas, também aparecem as questões do conservadorismo e radicalismo na brasilidade, mais a habitual cleptocracia e o abuso de poder em nossas estruturas de poder público – são acontecimentos a partir de um éthos e que, por outro lado, continuam alimentando e mantendo o mesmo éthos – com adequados modos de informar, formar, educar, estimular o imaginário, razão e emoção, e usando arte como provocação e instrução, podemos, talvez, desativar os “imaginários nefastos” da brasilidade, trazendo mais autoconscientização. A título de exemplo de estratégias possíveis, como se verá, propus a criação de um *Museu do direito, da lei e da cidadania* – que se quer como um museu diferente dos habituais baseados apenas no módo *catálogo-exposição-preservação*; para esse museu é meu desejo que ele seja um espaço de aprendizagem, provocação, de frequentação do público, para cultura, arte, onde a sociedade civil pode ter uma base para se compreender, aprender, desenvolver a sua arte, congrega-se e poder sentir como direito, lei e cidadania são temas relevantes à plasmação de uma brasilidade que visa à dignificação da vida humana.

Outro exemplo que passo de ação plasmatória possível é através do dinheiro. Dinheiro e o modo como vale, como trabalha no mercado e na economia tem em muito a influência da regulação da lei. Por meio da lei podemos alterar o “modo” do dinheiro para que ele seja algo mais do que apenas um agente de valor de troca fiduciária. Ele tem potencial para ser uma *arte provocadora* e apta a promover a aprendizagem, lidando com imaginários, contribuindo para desativar “imaginários nefastos” e ativar e plasmar imaginários benéficos

dentre a população brasileira. O interessante de tudo é que ele *circula*, podendo lembrar mesmo os fluxos e influxos de movimentos de forças e correntes do éthos – desta feita pode atingir e alcançar diversas pessoas, de diferentes idades, camadas e grupos sociais, em todo território em que ele é válido.

Aliando-se a essas estratégias de plasmação e outras mais que possam semelhantemente serem nelas inspiradas, feitas ou inspirando-se a partir do atuar da lei, que como veremos tem um modo e método utópico/distópico de trabalhar, ainda proponho uma estratégia que denomino de “antropofagia jurídica”. Trata-se esta de uma *estratégia de sabedoria prudencial* para otimização e melhoria de nosso direito, lei e métodos de atuação, e performance de nossos agentes jurídicos, de modo a atuarmos com maior prudencialidade, visto o grande poder plasmador que a lei possui – temos de levar em consideração conceitos como o de *permeabilidade*, *irradiação* e *transparência* para operarmos com a mais difícil forma de antropofagia que teremos de nos submeter nessa estratégia, que é o “comer a si-mesmo” – ou seja, trata-se do processo de refletir prudencialmente sobre *nossos* sistemas legais, *nossa* cultura e sociedade, e com uma tomada de consciência empreendermos transformações prudentes, lembrando que leis podem determinar uma cultura social, econômica, afetar comportamentos, aspectos psicológicos das pessoas, etc... Com a *permeabilidade* consegue-se performar maiores fluxos revificantes para dentro do sistema e de dentro dele; com a *irradiação* (que envolve uma ação ativa de lançar e direcionar fluxos) tornamos o sistema mais apto a “irradiar” os “plasmas” de influência trabalhada pelas leis; com a *transparência* performamos uma simplificação das estruturas para que elas sejam mais conhecidas pela sociedade civil, de modo que possa a cidadania ser melhor exercida através do melhor conhecimento de direitos e deveres do cidadão – além disso a transparência (também simplificação da lei, das estruturas e dos modos dos agentes jurídicos atuarem) auxilia a inibir e diminuir a obscuridade, o obscurantismo, e a complexidade que muitas vezes ajudam a instrumentalizar a corrupção e a cleptocracia, e tornar a lei, muitas vezes, instrumento de injustiças e performadora de distopias. Leis plamam mundos, mas os mesmos as plasmam – mas com uma ação discutida, compartilhada, prudencial, intencional, artística e mitopoética para a produção intencional do futuro podemos tentar plasmar nos guiando através de utopias, tentando desativar nossas distopias, lembrando que às vezes, como veremos, as utopias podem se exaurir ou limitar, pelo que teremos de ter a ação prudencial para nos guiarmos por outras que se mostrem mais eficazes na produção do futuro.

CAPÍTULO 1
A FORÇA

INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO 1

Neste capítulo, introduzo a temática da ontologia hermêutico-existencial de Paul Ricoeur e de sua teoria jurídica (advirto desde já que *não* se trata de uma ontologia clássica e pura – se assim fosse, *clássica e pura*, talvez não permitisse uma relação tão afinizada com a juridicidade; mas parte a de Ricoeur de uma *hermenêutica existencial*, que leva em consideração a constituição *dialógico-discursiva* das pessoas e sociedade, coadunando-se com a *juridicidade e teorias comunicacionais* do direito de forma afinizada, conforme ele desenvolveu em suas obras, em especial naquelas em que aborda o direito – *O justo*, por exemplo), através da articulação de diversos conceitos captados ao longo de algumas de suas obras, para servir de base ao desenvolvimento das temáticas dos subsequentes capítulos. Evidencio a paridade de muitas conceituações através da sua estrutura comum, em especial, no caso das tríades ricoeurianas envolvendo o momento ético, deontológico e prudencial, que apresentam, por exemplo, paridade com mimesis I, II e III (e mesmo com as proposições de Ulpiano e elementos da teoria de Tércio Sampaio Ferraz Jr.), pelo que podemos transitar da comunicação ao poder, direito e imaginário. A isso relaciono a questão do *justo* e da pequena ética de Ricoeur, centrada na expressão *si-mesmo como outro*. Disso, decorre a *narratividade* como constituidora de um lugar comum entre a constituição dialógica do *si-mesmo como outro*, do outro, dos outros, do *éthos* e como se verá, posteriormente, no capítulo seguinte, do direito, da lei e do imaginário jurídico – os quais dependem da comunicação e do princípio pragmático da interação. Abordo também alguns elementos dos temas do paradoxo político e do paradoxo de Mannheim a partir de Ricoeur e de algumas de suas visões sobre ideologia e utopia e trato de algumas questões iniciais de utopia, às quais são depois adicionadas outras e as de distopia no prosseguimento desta obra. Com isto este capítulo se torna a base para entender, de início, a articulação entre direito, literatura, utopia e distopia, leis e imaginário – expandidos no segundo capítulo.

CAPÍTULO 1: A FORÇA

1.1 DESEJO DE VIDA REALIZADA PARA SI, COM OUTROS, EM INSTITUIÇÕES JUSTAS

*Gelem, gelem*²⁸

*Gelem, gelem lungone dromensar
maladilem baxtale Rromençar
A Rromalen kotar tumen aven
E chaxrençar bokhale chavençar*

A Rromalen, A chavalen

*Sàsa vi man bari familja
Mudardás la i Kali Lègia
Saren chindás vi Rromen vi Rromen
Maskar lenoe vi tikne chavorren*

A Rromalen, A chavalen

*Putar Dyla te kale udara
Te saj dikhav kaj si me manusa
Palem ka gav lungone dromençar
Ta ka phirav baxtale Rromençar*

A Rromalen, A chavalen

*Opre Roma isi vaxt akana
Ajde mançar sa lumáqe Roma
O kalo muj ta e kale jakha
Kamàva len sar e kale drakha*

A Rromalen, A chavalen

Nossas maneiras de viver envolvem caminhos, encontros, desencontros. Vindos ao mundo encontramos tradições e emergimos de uma complexa relação entre nossos eus, os

²⁸ Hino internacional cigano. Foi composto por Jarko Jovanovic, a partir de variações de uma canção típica cigana do leste europeu. Suas linhas se inspiram na experiência cigana de reclusão nos campos de concentração nazistas, durante a segunda guerra, sendo os soldados alemães a “Kali lègia” (“negra legião”). Foi em 1971 que se tornou, no primeiro congresso mundial cigano, hino internacional do povo. Tradução: “Caminhei, caminhei por largos caminhos / Encontrei afortunados rom / Ai, rom, de onde vem/ com as tendas e as crianças famintas? / Ai, rom, ai, jovens rom! // Também tinha uma grande família / foi assassinada pela negra legião / homens e mulheres foram esquartejados / entre eles também crianças pequenas / Ai, rom, ai, jovens rom! // Abre, Deus, as negras portas / para que eu possa ver onde está minha gente. / voltarei a percorrer os caminhos / e caminharei com os afortunados rom. / Ai, rom, ai, jovens rom! / Avante, rom, agora é o momento / Venham comigo os rom do mundo / de cara morena e olhos escuros / dos que tanto gosto como das negras uvas. / Ai, rom, ai jovens rom! ”

eus de outras pessoas e eus de mundos, os que foram, mas nos estão sendo legados pela língua, a linguagem, os costumes, símbolos e mitos e aqueles que estão sendo construídos, acontecendo, para depois sumirem ou serem misturados a outros e legados adiante. Assim tem sido século após século, o mundo rodando, o sol, a lua as estrelas iluminado os caminhos que aparecem, permanecem ou passam, esquecidos ou talvez lembrados algum dia.

Trata-se essa de uma espécie de rede relacional do *éthos*. Somos no *éthos* e a partir do *éthos*. E as coisas correm num devir e este naquelas. Esses caminhos, redes, pessoas são sabidos e acontecidos para nós e o mundo em narrativas. O tempo precisa da experiência mediadora narrativa para os que habitam a partir da condição humana estarem agindo no *éthos* e serem *quem são* – para nos compreendermos precisamos nos contar, nos narrar.

Paul Ricoeur foi um pensador profundamente generoso por saber ou talvez sentir o quanto somos devedores das narrativas de nós mesmos, sejam as pessoais, pelas quais nos entendemos quem somos, sejam as de mundos, pelas quais o mundo nos foi contado ou nos contamos para nós mesmos em nossa personalidade. A sua percepção da imprescindibilidade da condição ética da pessoa humana é por deveras colaboradora para compreendermos qualquer dimensão relacionada à ética, mundo e pessoas e a maneira como estas podem ser organizadas em instituições e instituições de direito e justiça.

O poder que a obra ricoeuriana nos legou pelas reflexões dela é muito profundo e abrangente e se relaciona adequadamente para embasar os conceitos desenvolvidos neste escrito. Isso contribuiu para a escolha em se tratar neste capítulo de alguns conceitos de Ricoeur que ajudaram a desenvolver os conceitos teóricos desta obra. Não se intenta fazer um compêndio enumerativo de influências, conceitos, obras²⁹, datas da vida do autor como buscado num manual introdutório ou visado na propedêutica de um profundo comentador explicando a obra e a vida de seu autor, objeto de seu estudo.

Como Ricoeur teve uma longa e produtiva vida, sua obra é extensa. Além disso ampla, diversificada, pois ele se aventurava em diversos setores dos saberes. Foi um homem

²⁹ Basicamente se enxergam os delineamentos de três fases de conceitos da obra de Ricoeur, uma de filosofia reflexiva, outra fenomenológica e a dos últimos anos, hermenêutica. Não há um abandono de fase em nome de um avanço, mas sim uma espécie de espiral de desenvolvimento em que a última fase envolve, explica e relaciona as demais. Neste escrito o foco são os conceitos da última fase dos anos 70 até ao final da vida de Ricoeur. Convém mencionar também que em termos de visão do que seria verdade, ele adota uma visão que transita entre *dóxa* e *epistème*. Ele se situa, por isso, no aspecto de seus escritos ao longo dos anos, entre o provável e o verossímil, que apresentam graus de certeza e estabilidade – ou seja, estamos diante do exercício prudencial por parte do filósofo.

amplo, sem perder a profundidade. Sua forma de ser enquanto intelectual e seu trabalho parecem esboçar o movimento de generosidade³⁰ próprio do *éthos* ao acolher e relacionar mesmo o irrelacionável, por estar neste *irrelacionável* uma parcela do ser da humanidade (a separação e o não partilhamento são ilusórios) – com isso deve-se ver a postura de Ricoeur (dialogar com outros pensadores, aceitar expor-lhes as teorias em sua obra, quando poderia, como muitos intelectuais fizeram, manter-se no seu castelo de certeza e menosprezar o outro que afronta suas teorias ou não é abarcado pelas mesmas) como uma postura generosamente ética, humana:

Ler Paul Ricoeur, como já disse Emmanuel Marcon, é um trabalho singular, um exercício insólito. Seus livros e todos os seus escritos, artigos, ensaios e conferências, são povoados por muitos pensadores, tais como Aristóteles, Platão, Santo Agostinho, Emmanuel Lévinas, G. W. F. Hegel, Martin Heidegger, Jean Nabert, Henri Bergson, Simone Weil, e tantos outros. Paul Ricoeur é um grande leitor do “outro” e em seus escritos faz com que todos os “outros” dialoguem entre si. A filosofia de Ricoeur se assemelha a uma grande colcha de retalhos, na qual cada uma das partes só existe enquanto condição de um todo, guardando a importância que lhe é devida. Por outro lado, essa multiplicidade de leituras presentes no texto de Ricoeur, mais a dificuldade interna de se chegar imediatamente à intenção dos textos, deixaram a sua obra, na opinião de alguns críticos, vulnerável às críticas. Alguns passaram a acusá-lo de ser, no fundo, mais um leitor dos outros que um inventor de conceitos originais e outros tentaram limitar sua obra a uma teologia disfarçada. O que fica evidente, para além desse tipo de crítica, que tenta diminuir uma linha de pensamento pela impossibilidade de compreendê-la, é que Paul Ricoeur foi considerado por muitos de seus pares um filósofo engenhoso, profundo e generoso; opinião unânime entre escritores como Jacques Derrida, Jean Starobinski e Charles Taylor (SPERBER, 2011, p.10).

Com Ricoeur convém dizer que a força da condição humana reside no *desejo de vida realizada – para si e para outros – em instituições justas*. Quando conscientes da condição ética da pessoa humana, podemos sentir e vivenciar essa força, que motiva a um humanismo generoso e autoconsciente – justamente pela consciência é que as condições de mundos passam a ser atualizadas por projetos, técnicas, práticas visando a melhorias – à vida realizada, mas também vemos o lado trágico de pessoas e mundos, somos honestos e não forcluímos o que comumente as pessoas chamam de mau, de feio, de adverso.

Numa interpretação mais ousada, mas muito bem fundada, pode-se observar que a filosofia de Ricoeur é de tessitura ética (do *éthos*) por seu caráter de generosidade, por sua

³⁰ A generosidade, por seu *receber e dar* característicos, ou seja, mais propriamente por sua economia de trocas, tem um caráter mais ético, motivacional, teleológico do que deontológico, causal (já não se pode pensar em generosidade verdadeira em nome de obediência a normas ou deveres).

economia de trocas com as mais diversas filosofias e outras áreas do conhecimento, da prática e da cotidianidade, e também por de certa forma, com as fases ao longo dos anos, não abandonadas simplesmente em nome de um sobrepassamento, mas por uma postura de não voltar a falar dos mesmos assuntos nas mesmas bases, ela está sob um devir, tal como o do *éthos*, e sua fase final envolve, explica e conecta as outras fases excepcionalmente. Conferir o que disse Olivier Mongin é muito produtivo por elucidar como o método de Ricoeur atuava em seu proceder e obras e também para constatar a presença do pensamento voltado ao jurídico, mesmo na forma de sua expressão e atuação:

[...] Ricoeur realiza um trabalho de aproximação insistente e paciente que corresponde a uma “progressão” específica. Nem demasiado rápido (a fulguração), nem demasiado lento (a interpretação infinita): nunca deixa de virar e de se desviar, isto é, de girar à volta de um Sentido que não deve nem dar-se demasiado nem desvanecer-se. Se, como diz Platão no *Filebo*, não se deve ceder nem ao Uno nem ao Múltiplo, a figura da espiral, da torsão, é a mais adequada para qualificar o estilo de Ricoeur. Por fim, este desvio espiralóide traduz uma vontade de privilegiar “a via longa” da hermenêutica, que fornece mil e um desvios, mil e uma veredas imprevistas, sobre a “via curta” da autocompreensão heideggeriana que dá prioridade à ontologia. / Um primeiro fator característico dessa via consiste em travar um diálogo incessante com conhecimentos e métodos que não resultem do registro filosófico. [...] os seus artigos e livros não cessam de retomar as aporias – as mais utópicas são as do tempo e do mal – e as dificuldades que levava em conta no estágio precedente. / Todo o novo edifício é assim inaugurado com vista a paliar as fraquezas do anterior e a preparar a arquitetura do seguinte. Protegida tanto da tentação dogmática como da deriva impressionista, a obra desenvolve-se sobre o modo daquela “concordância discordante” que ele tematiza em “Temps et Récit”. [...] O desvio é uma oportunidade para conversas diversas que conferem à obra de Ricoeur um ritmo constantemente perceptível: ele gosta de ter um parceiro à sua frente, pensa com outros, ao lado de outros, constrói uma cena em que os atores da cena filosófica, e nunca os menores, são visíveis e discutidos. Mais que isso, ele encena uma confrontação com vista a construir o espaço jurídico de um “processo” – e não foi por acaso que se esforçou em pensar muito concretamente nas condições do exercício do julgamento pela instituição judicial – permitindo uma progressão do trabalho das aporias. Há nisso “um combate amoroso graças ao qual eu devo aos meus oponentes uma melhor compreensão de mim mesmo. Eu próprio sou o centro do conflito e os meus livros não são uma explicação com os outros, mas comigo mesmo, investido, ocupado pelos outros” (1994, pp.32-34).

A economia de trocas da conversa é remarcada pelo aspecto de hermenêutica, não só a que se preocupa com a interpretação e busca de significado, mas também a hermenêutica existencial, a que visa ao encontro do ser e devir da existência, não só do indivíduo, mas da pessoa, das pessoas e instituições, e, desta feita, pela talvez crença de que o dogmatismo envolveria uma atitude egoísta de uma tentativa de predomínio, através de um ponto de vista

vencedor, que quer dobrar a vontade do outro através do ensino de uma pretensa verdade inabalável. Talvez isso até perpassasse à seara judicial e realmente de certa forma perpassa, pela consideração das ideias de justiça, paz e amor de Ricoeur prevalecerem sobre o individualismo personalista de cunho apartado e egoísta – mas que fique claro que não temos um Ricoeur inocente que prega uma *vie en rose* – muito pelo contrário, a sua visão do *trágico* fornece abertura para a dimensão *demens* do homem e da vida.

A ideia de justo e justiça inicial das pessoas estaria ancorada no próprio *éthos* e nas considerações do *si mesmo* e do *outro*. A pessoa se entende como pessoa ao compreender-se por meio de sua história de vida, que depende dos significados do mundo que se narra e do qual a pessoa narra-se enquanto nele inserida em seu si mesmo, considerando os outros. A narrativa é, senão o essencial, ao menos a mediação da consciência de si no mundo com os outros entre instituições. E cabe mencionar desde já que o conceito de instituição é bem amplo por não ser apenas o mais restrito de um espaço institucional de uma organização ou órgão político, governamental, social, dentre outros mais. Instituição é uma espécie de agrupamento de pessoas, mundo, mundos, de significados e narrativas correlacionados, e mesmo a língua e linguagem o são... – instituições humanas, por assim dizer, dependentes de seu *éthos*. E não é um agrupamento num sentido concreto e físico de massa; envolve relações abstratas, camadas de significados apresentados, acontecidos e não acontecidos, em estado de devir.

O que nos faria procurar a justiça, num primeiro momento? Talvez a consideração de nossa pessoa e a de outra ou outras pessoas e as relações de distância e distribuição de bens (os mais diversos, não apenas e propriamente físicos, porque Ricoeur acaba concordando com muitos dos aspectos das reflexões sobre a diversidade de bens postulada por Walzer, na qual bens, abstratos e concretos, teriam, grosseiramente dito, um valor socialmente relativo, pelo que seriam consideradamente pelas pessoas – o valor do bem não é em si apenas, mas também pela maneira como as pessoas o consideram no uso e fruição de outrem – o valor do relógio de ouro reside também na fama advinda de seu uso, por exemplo – não apenas no objeto em si). Enunciando em *O justo* a experiência da distribuição e da distância entre as crianças, Ricoeur³¹ já fala da percepção da pessoa por si e da da outra como inseridas num espaço. Ao considerar o outro e a si mesma, a criança percebe, caso receba menos do que a outra, de um algo de mesma natureza, que a distância de um a outro

³¹ RICOEUR, 2008, p.5.

ficou inexata, injusta. A marca da narratividade já expressa uma teoria comunicacional que é mesmo que usada em seara de teorias pragmáticas, conforme veremos no segundo capítulo desta obra, por captar um universo, um mundo mais complexo envolvendo relação de pessoas, poder, lei e imaginário.

É interessante pensar que talvez já seja a própria narração de si e a construção da percepção do outro por narrativa, no espaço que se quer o mesmo, com a mesma distância, como condição de humanidade, como condição *com-partilhada*, que o si mesmo se entende e entenderia ao outro como ambos humanos. O choro da criança que se considera injustiçada face a outra, que a seu ver teria recebido muito mais, nasce da indignação da injusta distância, de uma distância desigual face a uma *expectação* de justa medida. Há por assim dizer, um olhar de si-mesmo *projetado* ao outro. Daí nasce o tão comum grito infantil indignado “isso não é justo”, por querer *para si* o que é para *cada um*, considerando-se face ao outro.

Pode-se ousar dizer que de forma intuitiva Ulpiano captou com os dizeres de seus preceitos de direito, no *Digesto*, a questão da justa distância expectada e projetada ao aferir que os preceitos do direito seriam: *viver honestamente, a ninguém prejudicar, dar a cada um o que é seu*. Torna-se o dito mais interessante se analisarmos a disposição da pessoa e pessoas envolvidas nele: há uma projeção *da pessoa singular* (o si mesmo), a que se aconselha a *viver honestamente*, passando *ao outro* (o próximo), cujo aconselhado é *não prejudicar a ninguém*, rumo *aos outros*, plural e conjuntamente, a cidade, por assim dizer, a que é aconselhado que *a cada um* de todos e dentre todos *se dê o que é-lhes próprio*. E de certa forma o dito pode muito bem ser expresso pelo *desejo de vida realizada para si e com outro em instituições justas!* E mais ou menos nesse sentido temos Ricoeur:

Mas essa menção do outro, já no limiar de uma reflexão sobre a constituição do si, continuaria sendo uma grande banalidade e, sobretudo, não bastaria para marcar o lugar onde a questão da justiça pode ser encontrada, se, já de saída, não distinguíssemos duas acepções distintas da noção de outro ou outrem. O primeiro outro, se assim se pode dizer, oferta-se em seu rosto, em sua voz, com os quais se dirige a mim, interpelando-me na segunda pessoa do singular. Esse outro é o das relações interpessoais. E a amizade, oposta nesse contexto à justiça, é a virtude emblemática dessa relação imediata que realiza o milagre de um intercâmbio de papéis entre seres insubstituíveis. Tu és tu que me diz tu, a quem respondo, como gosta de repetir Emmanuel Lévinas: ‘Eis-me’ – eu, no caso acusativo. No entanto, por mais maravilhosa que seja, a virtude da justiça se estabelece com base numa relação de distância com outrem ofertado em seu rosto e em sua voz. Essa relação com o outro é, ousou dizer, imediatamente mediada pela instituição. O outro, segundo a amizade, é o

tu; o outro, segundo a justiça, é o cada um, conforme indica o adágio latino: *suum cuique tribuere*, a cada um o que é seu (RICOEUR, 2008, p.8).

Ricoeur chega a mencionar o adágio latino de Ulpiano, mais especificamente a terceira de suas sentenças (“*suum cuique tribuere*”). Essa sentença, como já mencionado, tem um aspecto mais coletivo, envolvendo mais pessoas, mais sujeitos; estes em suas relações multitudinárias – típicas das cidades. O próprio dito, talvez intuitivamente, talvez por questões de estilo, ou mesmo embasado na reflexão aristotélica de que a cidade é o fim que envolve e explica a pessoa, foi talvez organizado na sua forma quanto à ordem das sentenças, do particular ao geral, para refletir sua composição política e ética.

A justa distância e a distribuição dependem da narratividade enquanto constitutiva das identidades. Nossa própria constituição pessoal, por envolver narratividade, efetiva-se de algo das outras pessoas e dos mundos narrados como acontecimentos, bem como de nosso narrar a nós mesmos como *si-mesmos* face a *outros* que somos quando apreciamos os *si-mesmos* que somos. Sem essas narrativas de nós mesmos, das pessoas e dos mundos, não conseguiríamos nos entendermos enquanto *quem somos*. Da mesma feita, ao nos posicionarmos enquanto *si-mesmo*, somos *outro...* e o *si-mesmo* nos é dado por narrativa, bem como *os outros*; e, no ato do narrar, há as relações de proximidade e distanciamento; de um a outro, ocorre a busca da justa distância que se não observada, gerava na criança o grito infantil do “isso não é justo”. Justiça depende de narrativas das pessoas e das narrativas das cidades e mundos que *somos*, e *em que somos*, é o que começa a se tornar mais acessível com estas reflexões. Algo interessante é que a continuidade depende de uma espécie de promessa que se perpetua como legado – e isso também pertence ao campo narrativo, bem como à instância de memória e imaginário. Logo, a perpetuação de uma cidade envolve um jogo entre distanciamento, proximidade, narrativas que residem em memórias e imaginários. Pode-se, então, dizer de plano: “julgar é aceitar uma tensão entre a definição do justo como a promessa de uma cidade feliz e a aplicação de regras que evitam o pior: Esta tensão apenas encontra a sua resolução na sabedoria prática” (ABEL, 1996, p.15).

Ao se falar de promessa, e promessa de *cidade feliz*, há que se pensar no como pode perdurar algo no tempo. A questão do tempo e da narrativa foi uma das grandes preocupações de Ricoeur e ela foi muito produtiva para a questão ética, pois que a partir do narrar se dá a mediação da identidade no tempo. Mas de que maneira o tempo passando *eu mesmo me reconheço*, apesar de tudo o que passa com *aquela que eu era*, como conservo face aos outros

as nossas juras de amizades, de afeto, estima, respeito, reconhecimento? Acaso não poderia fraudar alguém dizendo que de ontem para hoje milhares de células morreram e outras vieram a ser em meu corpo, e não mais sou o *mesmo de ontem*, portanto, *em sendo outro*, não devo mais manter minha promessa num contrato?

Para resolver questões como essas, Ricoeur percebeu que a narrativa, enquanto mediadora do conhecimento e reconhecimento de *si mesmo como outro* no tempo, relaciona-se intimamente com duas formas da identidade, uma chamada de *idem* (mesmo) e outra de *ipse* (próprio). A *idem* (mesmo) seria constituída daquilo que resta mais inalterável numa pessoa, como traços físicos, por exemplo. Já a identidade *ipse* é o que perdura no tempo como promessa, como perseverante, apesar de mudanças. O próprio Ricoeur diz:

Confrontada a noção de identidade narrativa – vitoriosamente, a meu ver – com a perplexidades e os paradoxos da identidade pessoal (...) a teoria narrativa tem uma de suas principais justificações no papel que ela exerce entre o ponto de vista descritivo sobre a ação, ao qual nos ativemos até agora, e o ponto de vista prescritivo que prevalecerá nos próximos estudos. **A mim se impôs uma tríade: descrever, narrar, prescrever – implicando cada momento da tríade uma relação específica entre a constituição da ação e constituição do si.** Ora, a teoria narrativa não poderia exercer essa mediação, ou seja, ser mais que um segmento intercalado na sequencia discreta de nossos estudos, se não fosse possível mostrar, por um lado, que o campo prático abarcado pela teoria narrativa é mais vasto do que o abarcado pela semântica e pela pragmática das frases de ação, e por outro lado, que **as ações organizadas em narrativa apresentam características que só podem ser elaboradas tematicamente no âmbito de uma ética. Em outras palavras, a teoria narrativa só servirá de fato de mediação entre descrição e prescrição se a ampliação do campo prático e a previsão de considerações éticas estiverem implicadas na própria estrutura do ato de narrar.** Por ora deve bastar dizer que em várias narrativas o si busca sua identidade na escala de uma vida inteira; entre as ações curtas, às quais se limitaram nossas análises anteriores, sob a injunção da gramática das frases de ação, e a conexão de uma vida, de que fala Dilthey em seus ensaios teóricos sobre autobiografia, escalonam-se graus de complexidade que levam a teoria da ação ao nível exigido pela teoria narrativa. **Do mesmo modo direi por antecipação que não existe narrativa eticamente neutra. A literatura é um vasto laboratório no qual são feitos ensaios com estimativas, avaliações, juízos aprovatórios e condenatórios, graças ao que a narratividade serve de propedêutica à ética** [nosso grifo] (RICOEUR, 2014, p.114).

A narratividade acaba sendo ampla por ser de caráter ético. Mesmo uma cidade ou povo pode ser entendido em identidade *idem* e *ipse* e serem vistos, compreendidos e explicados na memória e imaginário através da narrativa – que por sua dimensão ética, supera, desta maneira, os efeitos provenientes de um estudo que se detém apenas em

semântica ou pragmática – uma teoria narrativista tende a ser mais abrangente se lida com o *aspecto existencial ético*. No caso ultrapassou-se a pretensão de uma hermenêutica interpretativa como já bastante para lidar com o entendimento dos discursos e ações; culmina-se numa hermenêutica existencial – na qual a vida humana, a identidade de pessoas, cidades, mundos, o seu ser, depende da narração como estrutura condicional de seus “*em sendo*”.

Responde-se, com isso, a perguntas como “quem é o sujeito do discurso, da ação, do relato e da imputação moral”, justamente pelo fato de a teoria narrativa, de caráter prevalentemente ético, possibilitar o acesso ao movimento que ocorre dentro e fora (na paridade de uma tríade ricoeuriana a outra, de I a IV) das tríades: I) ética, moral, prudência; II) teleologia, deontologia, *phrónesis*; III) si mesmo, outro, outros; IV) descrever, narrar, prescrever.

Convém esclarecer, não obstante, que a noção de identidade narrativa pode ser aplicada, tanto a um indivíduo, como a uma comunidade inteira. Indivíduo e comunidade são receptores dos relatos da história efetiva, que contribuirão para criar sinais de identidade, que são rapidamente assumidos como próprios e originais. Um sujeito ‘reconhece-se na história que se narra a si mesmo sobre si mesmo’. Mas também uma comunidade inteira – e o caso do povo judaico é um exemplo frequentemente citado – deve a sua identidade (pelo menos em parte) à ‘recepção dos textos que ela própria produziu’. / Quer pela sua própria instabilidade constitutiva, quer pelo seu caráter autônomo, a identidade narrativa é um problema para si mesmo. Este caráter instável compreende-se melhor se se pensar que, do mesmo modo que para relatar determinados fatos existem tipos de enredo, para construir o relato da própria vida podem existir enredos diversos, e mesmo contrapostos. A identidade narrativa não cessa de se (re)fazer, num movimento contínuo em que construção e desconstrução se alteram (VILLAVÉRDE, 2003, p.132).

Se pensarmos em termos de *prefiguração*, *configuração* e *refiguração*, temos então uma perspectiva mais apurada de um movimento chamado arco da narratividade. Pode parecer um tanto ousado, mas e se aproximarmos esses termos das outras tríades de Ricoeur? Talvez possamos observar algumas relações até que pertinentes: *prefiguração* associada à ética, *configuração* à moral e a *refiguração* à prudência, ou melhor: ao *si-mesmo*, ao *outro* e aos *outros*, respectivamente.

Quando, em *Temps et Récit*, refletiu sobre prefiguração, configuração e refiguração, também chamadas de *mímesis I*, *mímesis II* e *mímesis III*, Ricoeur deu-se conta de que, através da *Poética* de Aristóteles, a narrativa se associava à invenção da intriga, o *mythos*. O

mythos remete à práxis, à ação. Desta forma o *mythos* seria uma imitação das ações humanas, *mímesis*. Mas com sua visão, a *mímesis* não é uma atividade simplesmente de fria cópia e reprodução – ela é reinvento, recriação.

Com *mímesis I* há uma experiência de pré-compreensão simbólica da ação e vida humana, a primeira intriga, e ela já tem um caráter narrativo – é uma abertura para o mundo e no mundo, temporalmente. *Mímesis II* marca uma atividade compositora do *mythos*, seja num escrito, numa narrativa de filme e noutros mais modos ou artes. *Mímesis III* é o momento em que o leitor ou espectador se apropria da intriga ao acessá-la, tomar conhecimento dela.

A aproximação que propus, depois de elucidar um pouco da natureza das tríades miméticas, torna-se mais intensa ao pensarmos que o acontecimento de *mímesis I* parte do *éthos*, depois é reapropriado por alguém que atua configurando-o com *regras* de escrita ou de sucessão e imagens, sons, ações (caso de filmes, séries e teatro), para depois outros acessarem o que foi cristalizado em *mímesis II* e recriarem para si um novo *mythos* e se recriarem (*mímesis III*) – afinal ninguém é mais o mesmo depois de um livro ou filme, pelo fato de aquela intriga já estar no seu ser como uma experiência vivida sem ter sido concretamente, todavia, vivida – e isso se torna um exercício de sabedoria prudencial, porque através de uma ampliação do horizonte de escolhas (o novo saber possibilita novas escolhas) a pessoa pode atuar de forma mais complexa.

Um exemplo de atuar de forma mais complexa é o caso da Madame Merteuil em *As ligações perigosas*. Na carta LXXXI, ela narra como se transformou de uma moça simplória a uma dissimulada engenhosa. O interessante é notar o instante em que ela fala que se dedicou por um tempo a algumas leituras para melhor ser dissimulada e parecer aquilo que esperavam que socialmente ela fosse. É fato que ela *refigurou* toda a informação que sorveu e se *transformou* numa mulher engenhosamente mestra em parecer virtuosa apesar de sua falta de virtude; ela ampliou seu horizonte de escolhas:

O máximo que concedi à decência foi voltar para aquela mesma casa de campo, onde bem que me restavam algumas observações a fazer. / Reforcei-as com o auxílio da leitura, mas não imagineis que esta fosse toda do gênero que calculais. Estudei nossos costumes nos romances; nossas opiniões nos filósofos; procurei mesmo nos mais severos moralistas o que é que exigiam de nós, e certifiquei-me assim do que podia fazer, do que se devia pensar e do que era preciso parecer. Uma vez segura quanto a essas

três matérias, somente a última apresentava algumas dificuldades na execução. Esperei vencê-las, e tratei disso (LACLOS, 1993, p.174).

Desta feita, o que temos é uma hermenêutica de cunho existencial. Diferente de outras hermenêuticas mais clássicas como as de Schleiermacher e Dilthey, que buscam o sentido numa interpretação do que faria o sentido do “Tu”, a de Ricoeur entra na esfera ético-existencial por visar acessar a participação do *si-mesmo* na compreensão do *outro*:

O texto é uma produção em e para a distância com vocação de universalidade, de abertura. Através do conceito hermenêutico de distanciamento, o leitor separa-se, quer do autor, quer do contexto original do texto e do seu sentido original. Uma distância que, no âmbito da teoria da justiça, se produz face ao “outro” (singular e próximo), porque não é uma virtude nascida para um “tu”, mas para um “cada um”, para os “outros” e dotada, portanto, de uma vocação de universalidade semelhante à que caracteriza o texto. A hermenêutica ricoeuriana já não procura compreender o “outro” (autor) como um tu – como ambicionava a hermenêutica romântica (Schleiermacher), para, através da superação dos mal-entendidos, alcançar uma compreensão do autor melhor do que aquela que tinha tido de si mesmo e de sua criação - , antes propõe uma hermenêutica em que aquilo que importa é a compreensão de si mesmo e dos outros através do texto, um modelo onde é “cada um” que compreende através de uma interpretação criadora, através de uma sabedoria prática que, como a **phrónesis** proposta por Ricoeur na sua Filosofia Moral, não é ilimitada. ‘Comprendre’, escreve Ricoeur, ‘cesse d’apparaître comme un simple mode de **connaître** pour devenir une **manière d’être** et de se rapporter aux êtres et à l’être’, com o si-mesmo que sou eu e com o outro como um si-mesmo, diríamos na nova terminologia. / Quanto à figura do terceiro (**tiers**), que se encarna no juiz na instituição de justiça, encontramos uma figura simétrica no mundo do texto, correspondente ao leitor-intérprete, terceiro relativamente ao autor e ao texto: o leitor interpreta situando-se numa **justa distância** face à intenção do autor e ao sentido do texto. A ser legítima, esta hipótese permitir-nos-ia ampliar as relações de equivalência estabelecidas por Ricoeur, quando afirma que o juiz está para o jurídico como o mestre de justiça está para o moral, e o príncipe para o político, acrescentando agora: o intérprete para o textual (VILLAVERDE, 2003, pp. 148-149).

Torna-se impossível dissociar a justiça de outros elementos da existência humana. Pode parecer num primeiro momento algo meio dramático, talvez idealista ou até não prático, mas na verdade é uma consciência de que a vida, dando-se num *éthos*, prescinde de uma compreensão narrativa, que é uma mediação no tempo, utilizando símbolos, num jogo de *distanciamento* entre si-mesmo, outro e outros – a *alteridade* instaura a necessidade de *justa distância* para sua manutenção, da mesma forma que o *próprio* precisa dessa distância justa na promessa – condição da *ipseidade* – na perduração da identidade narrativa.

Uma justiça alijada dos outros elementos do *éthos* tende a se focar no deontologismo. Torna-se inábil a acompanhar as modificações ocorridas no *éthos* – nesse caso pode ser, por outro lado, muito útil para conservar interesses de grupos que querem manter seu *status quo* e não o modificar em hipótese alguma. A justiça precisa ser reanimada e reenergizada através do aspecto *ético e prudencial*. Sem isso torna-se um mero instrumento de dominação de grupos *pré-dominantes*, que hora ou outra são sucedidos por outros, e debilita-se por não mais dar suporte à justa distância entre as pessoas no mundo. Hora ou outra as pessoas decidem virar as costas e fazerem as coisas ao seu jeito – e então ocorre a *desconfirmação* às instituições legais de justiça e a *autoridade torna-se desafiada*.

“*Si-mesmo como outro*” é uma expressão muito importante na ética Ricoeuriana. Além de nomear seu livro, ela traduz uma série de perspectivas de identidade e relações éticas envolvidas e culminantes no seu adágio da “vida realizada para si e com outro em instituições justas”.

Haveria um movimento que começa no campo ético, no *éthos*, na vida e no si-mesmo dialogicamente. Mesmo o *si-mesmo* ao entender-se *enquanto outro* passa por uma experiência de alteridade quando se dobra sobre *si* numa reflexão que é narrativa – sem, todavia, tornar-se *outro*. Precisamos mesmo da alteridade para nos medirmos enquanto compreensivos na *performance* de nossas identidades, seja numa perspectiva de identidade *idem* ou *ipse*. E desde já convém alertar que o “como” da expressão não é comparativo – mas performativo, no significado de “enquanto”. Mormente na feição da promessa, que repousa sobre uma atividade de prospecção e perspecção – dobrar-se sobre si-mesmo enquanto outro (prospecção) na manutenção de si no tempo (perspecção). E cabe notar que a manutenção enquanto perdurar de uma identidade, uma promessa, também se dá com pessoas enquanto grupos identitários e mesmo cidades, países, mundo. Desta forma, há uma fundação de Roma nos primórdios que perdura no tempo enquanto Roma durar como cidade – essa promessa que começou num ponto temporal e que vem se mantendo no tempo, apesar de todas as alterações – é o *conatus*, usando o termo de Spinoza, ou o *esforço para perseverar na existência*. O *mesmo* não se permite pensar sem o *outro* e *este* é pensado *naquele* sem o assinalar.

Talvez seja pertinente e útil desde já eu enunciar³², para mais à frente desenvolver com bases do “*si-mesmo como outro*”, que o encontro do *outro* com o *mesmo*, mas a não transformação absoluta do *mesmo* em *outro* pode ser relacionado à uma atitude antropofágica como um ponto que frearia a impressão da ideia de infinito assimilar e uma talvez consequente hipótese da perda de identidade, no caso de se falar que o antropófago é sempre outro que *si-mesmo* nas suas atividades de *in-gestão* e *di-gestão*, na *gestão* (que pode ser prudencial) de si mesmo. Na narratividade persiste algo do mesmo e do próprio.

Ora, é fato que a derivação *ad absurdum* pode oferecer grandes problemas de identidade, tais como, até que ponto numa derivação infinita algo que se funda e firma como o *quê* de um *quem* poderá ser o mesmo *quê*? Um exemplo disso é que em termos de limitação, o fundo do inferno, na *Divina comédia* do Dante é frio! Antecipo que a *mãe do devir*, a *χώρα* (chôra) precisa de “bordas” para conter um *quê* que *devém* um *quem* – a *finitude* é imprescindível à *infinitude* dialética no tempo do eu sucedente. Um vaso é necessário para conter um algo e este algo *seriar-se* e *transseriar-se* modulando como onda vibracional ou partícula radiante. O *eu* torna-se um *eco* e uma *irradiação* na promessa! *A fundação sagrada de Roma ecoa e irradia na Roma de hoje, narrativamente.*

Tanto em *O si-mesmo como outro* e em *O justo*, Ricoeur fala de uma localização do justo no entrecruzamento da *ipseidade*, a constituição dialógica do *si-mesmo*, numa coordenada horizontal, e dos predicados de moralidade numa coordenada vertical.

No pensamento de Tércio Sampaio Ferraz Jr., há também uma representação de alguns elementos conceituais em torno de um eixo de coordenadas. Há algumas relações interessantes que se pode fazer ao se aproximar do uso das coordenadas por Ricoeur, todavia *não penso que seja totalmente factível uma contraposição perfeitamente equivalente e absoluta, mas é bem notável uma afinidade eletiva entre os dois esquemas, que vale bem, ao menos a título de curiosidade, ser exposta.* Em Ricoeur, sobre os eixos:

[...] O primeiro – digamos o eixo ‘horizontal’ – é o da constituição dialógica do Si (ou, conforme propus, da ipseidade, que oponho à simples mesmidade, para caracterizar a espécie de identidade que convém ao si). O segundo, ‘vertical’, é o da constituição hierárquica

³² Antropofagia é um conceito pertinente a ser lembrado neste ponto do escrito, para o retomar, no capítulo de *A Sabedoria*, para explicar e ancorar na narratividade o movimento de *gestão de si* residente no *in-gerir* e *di-gerir*, que pode envolver uma ação baseada em sabedoria prudencial. Apesar de todo o *outro* que Roma se tornou, algo *do mesmo* de Roma de outrora se manteve como ponto de apoio de narrativa, pelo que César Augusto poderia reconhecer algo da sua mesma Roma na outra de hoje.

dos predicados que qualificam a ação humana em termos de moralidade. O lugar filosófico do justo situa-se, assim, em *soi-même comme un autre*, no ponto de intersecção desses dois eixos ortogonais e dos percursos de leitura que eles demarcam. Retomemos as coisas de modo menos abrupto. / Para começar, adotemos a leitura “horizontal” cuja temática, como acabamos de dizer, é a constituição dialógica do si. Uma teoria filosófica do justo encontra, assim, sua primeira base na asserção segundo a qual o si só constitui sua identidade numa estrutura relacional que faz a dimensão dialógica prevalecer à monológica, que um pensamento herdeiro da grande da filosofia reflexiva teria tentado privilegiar. Mas essa menção do outro, já no limiar de uma reflexão sobre a constituição do si, continuaria sendo uma grande banalidade e, sobretudo, não bastaria para marcar o lugar onde a questão da justiça pode se encontrar, se, já de saída, não distinguíssemos duas acepções distintas da noção de outro ou outrem. O primeiro outro, se assim se pode dizer, oferta-se em seu rosto, em sua voz, com os quais se dirige a mim, interpelando-me na segunda pessoa do singular. Esse outro é o das relações interpessoais. E a amizade, oposta nesse contexto à justiça, é a virtude emblemática dessa relação imediata que realiza o milagre de intercâmbio de papéis entre seres insubstituíveis. Tu és tu que e diz tu, a quem respondo, como gosta de repetir Emmanuel Lévinas “Eis-me” – eu, no caso acusativo. No entanto, por mais maravilhosa que seja, a virtude da amizade não consegue cumprir as tarefas da justiça, nem sequer engendra-la como virtude distinta. A virtude da justiça se estabelece com base numa relação de distância com outro, tão originária quanto a relação de proximidade com outrem ofertado em seu rosto e em sua voz. Essa relação com o outro é, ousado dizer, imediatamente mediada pela *instituição*. O outro, segundo a amizade, é o *tu*; o outro, segundo a justiça, é o *cada um*, conforme indica o adágio latino: *suum cuique tribuere*, a cada um o que é seu [nosso grifo] (RICOEUR, 2008, pp. 7-8).

O eixo horizontal do esquema do Ferraz Jr. envolve o horizonte comunicacional, ao passo que o do Ricoeur refere-se à dimensão da *ipseidade*, que conceitualmente é mais ampla que a comunicação, envolve não só a esta, mas também imaginários, mitopoética, crenças, modos, fazeres, cultura, arte, etc. Já em termos de outros eixos, no esquema do Ferraz Jr. há uma coordenada diagonal que diz respeito à iluminação, ao relevo que se dá a uma informação, ou fato, ou pessoa e outros mais. Quanto à coordenada vertical, ela, em Ricoeur, diz respeito a predicados (que qualificam em termos de moralidade; como se avalia algo, como bom, ruim, etc), no Ferraz Jr. diz respeito à hierarquização, neste caso penso ser possível fazer uma aproximação pelo viés de *predicados de moralidade* (do esquema do Ricoeur) e hierarquia (do esquema do Ferraz Jr.) e associar ainda as ideias de cristalizar, fixar numa ordem (atribuir um dever ser, uma tessitura deontológica), pela qual se eleva ou se rebaixa algo em termos de *predicação (Ricoeur)/critério alto-baixo (Ferraz Jr.)*. Vale conferir o esquema explicado pelo próprio Ferraz Jr.:

Quando falamos, enunciamos proposições. Quando enunciamos, nos comunicamos. A comunicação aparece, inicialmente, como uma organização horizontal das relações entre quem fala e quem ouve, entre emissor e receptor. Postamo-nos um perante outro (cf. Pross, 1980). A horizontabilidade da comunicação faz com que os símbolos se conectem em relações sintagmáticas uns após os outros. O que se conecta (*in praesentia*) segue e antecede um outro. Simultaneamente, porém, a linearidade horizontal cinde o espaço em alto/baixo, no que está embaixo. A designação com símbolos significa que, ao comunicar-se, o homem sai de sua posição horizontal e verticaliza-se. Ponto torna-se perpendicular, refere-se a um objeto, algo que resiste e para o qual se aponta. A verticalidade permite-nos valorar os símbolos conforme sua posição hierárquica. Ao mesmo tempo, porém, confere aos espaços horizontais uma interioridade e uma exterioridade, conforme a díade dentro/fora. Por assim dizer, “o andar erecto, conquistando a partir da posição horizontal do recém-nascido por meio do movimento e atuação gradualmente coordenados, cria para o homem o horizonte” (Pross). A vivência da altura faz-nos perceber a interioridade e os limites. / Podemos dizer, destarte, que a organização simbólica da fala vê-se ordenada conforme critério alto/baixo – hierarquia – e de dentro/fora – participação. Com isso, a fala como relação sintagmática valoriza o que está presente em detrimento do que está excluído. Como relação associativa, porém, conecta, em simultaneidade, o presente e o ausente em relação hierárquica. Assim, o que está no alto e dentro é valorado positivamente. O que está embaixo e fora, o é negativamente. Ou seja, a orientação alto/baixo, em face da necessária horizontalidade da comunicação, fica convertida em categoria horizontal do dentro/fora que, na verdade, significa dentro por alto e fora por baixo/ (...) A relação entre hierarquia e participação não é, porém, necessariamente congruente. Nem sempre o fora e o baixo se conjugam. O espaço, da comunicação, é então cortado diagonalmente por uma terceira díade organizadora, que lhe confere a forma cheia: claro/escuro. Os símbolos na fala se iluminam e se obscurecem. A luz releva e esconde. O foco lançado dá o enfoque. Veja, na comunicação de massa, a importância da tela da TV. Aquilo sobre o que a câmera se projeta ganha relevância na tela. O que nela aparece é o que está dentro e torna-se superior. Daí a ansiedade que notamos nas pessoas quando percebem que estão sendo focalizadas pela câmera e tudo fazem para aparecer (FERRAZ JR., 2016, pp.229-230).

Esses conceitos do Tércio podem, por fim, ser organizados em tríades cujos conceitos elencados e relacionados respectivamente em “A”, “B”, “C”, de tríade a tríade, cada uma sob um aspecto, correspondem-se, de uma a outra, todavia no seu aspecto particular, de conceito a conceito: 1) A. hierarquização – alto/baixo, B. participação – dentro/fora, C. iluminação – claro/escuro; 2) A. correção ou coerência, B. consenso, C. justiça; 3) A. poder autoridade, B. poder liderança, C. poder reputação; 4) A. vigência, B. efetividade, C. imperatividade; 5) A. interpretação sistemática, B. interpretação histórica e social; C. interpretação teleológica e axiológica.

Trazendo mais elementos para por meio dessa questão do entrecruzamento entre vertical³³ e horizontal evidenciar as afinidades dos esquemas lidando com vertical-horizontal, valho-me ainda de Mara Regina de Oliveira, que comenta a questão da pena sob a ótica do esquema de coordenadas, tendo falado linhas antes (no seu escrito) sobre alguns dos elementos das teorias do Tércio Ferraz Sampaio Jr sobre a questão da horizontalidade/verticalidade:

Para a língua grega, a palavra *poine* só tinha sentido de indenização negociada como compensação de um dano. Caracterizava o chamado *modelo horizontal* que visava à equiparação proporcional de uma pretensão e de uma contraprestação. **Nesse sentido, o modelo horizontal, a poine, parece pertencer ao gênero humano, na medida em que se liga à língua e a um mundo objetivamente construído. É o mundo das negociações racionais. Já a palavra timoria estaria vinculada a uma ideia de hierarquia que deve ser protegida na forma de um prolongamento de um modelo pré-humano que retribui agressivamente, uma ameaça agressiva.** [...] O modelo vertical influencia bastante o judaísmo e o cristianismo ocidental. No Antigo Testamento e no Novo, ele aparece como um modelo pré-humano, pois a vingança do senhor é a confirmação de seu poder sobre todos e sobre tudo. **A justiça divina é uma justiça punitiva vertical: onde o Bem se manifesta como ordem divina e a justiça como voluntas, mais vertical do que horizontal.** O Velho Testamento proibia, expressamente, a indenização pecuniária em caso de assassinato. / O mais importante ponto de reflexão trazido por FERRAZ JR. muito presente na linguagem imagética do cinema, diz respeito a arguta percepção de que não há uma rígida separação temporal entre eles, pois, na realidade humana, os dois modelos se interpenetram. **O modelo horizontal precisa do vertical e até se subordina a ele. A pena é quitada pela satisfação resultante da compensação.** Vingar-se de quem faz uma maldade pode ser justo. Há dificuldade de se diferenciar a multa civil e a penal e evidencia-se a resistência em aceitar-se a indenização pecuniária por danos morais. O modelo horizontal refere-se, no sentido proposto por EDGAR MORIN, ao emotivo e por vezes irracional *homo demens* em

³³ Aproveito para mencionar que em seara de imaginário Bachelard, em *Droit de rêver*, no texto *Instants poétique et métaphysique* tem uma percepção da questão da moralidade, verticalidade e tendência ao perdurar de algo na verticalidade, pelo que ele fala de um instante que se eterniza e do poeta que serve de guia ao metafísico e mostra que a forma é uma pessoa e a pessoa uma forma – “toda moralidade é instantânea”: “La nuit et la lumière ne sont pas évoquées pour leur étendue, pour leur infini, mais pour leur unité. La nuit n’est pas un espace. Elle est une menace d’éternité. Nuit et lumière sont des instants immobiles, des instants noirs ou clairs, gais ou tristes, noirs et clairs, tristes et gais. Jamais l’instant poétique n’a été plus complet que dans ce vers où l’on peut associer à la fois l’immensité du jour et de la nuit. Jamais on n’a fait sentir si physiquement l’ambivalence des sentiments, le manichéisme des principes. / **En méditant dans cette voi, on arrive soudain à cette conclusion: toute moralité est instantanée. L’impérative catégorique de la moralité n’a que faire de la durée. Il ne retient aucune cause sensible, il n’attend aucune conséquence. Il va tout droit, verticalement, dans le temps de formes et des personnes.** Le poète est alors le guide naturel du métaphysicien qui veut comprendre toutes les puissances de liaisons instantanées, la fougue du sacrifice, sans se laisser diviser par la dualité philosophique grossière du sujet et de l’objet, sans se laisser arrêter par le dualisme de l’égoïsme et du devoir. Le poète anime une dialectique plus subtile. Il révèle à la fois, dans le même instant, la solidarité de la forme et de la personne. Il prouve que la forme est une personne et que la personne est une forme. [...]” [nosso grifo] (BACHELARD. *Le droit de rêver*. Paris: Puf, 2001.)

contraposição ao racional *homo sapiens*, presente no modelo horizontal (2015, pp.125-126).

Poderíamos pensar hipoteticamente, ainda *a título de curiosidade acerca de como se notam algumas afinidades entre uma teoria e outra* (a de Ricoeur e a de Ferraz Jr., sem, conforme disse, o intuito de achar um “encaixe” absolutamente perfeito), talvez, que neste entrecruzar da ipseidade e dos predicados de moralidade, na teoria de Ricoeur, há um *horizonte ético* (de *éthos*) com uma verticalidade da predicação moral *qualificando*³⁴ o justo³⁵ - a qualificação do que se pode notar como justo será, neste caso, feita com uso dos predicados de moralidade (por exemplo, ideias de certo ou errado, virtuoso ou vicioso, mas não exatamente o justo em si-mesmo que em muito depende da *justa distância do si-mesmo ao outro*, segundo Ricoeur – lembremos do que vimos anteriormente sobre o *grito infantil* em que *um* se considera a *si-mesmo* e ao *outro* em termos de algo, e protesta se sentir que foi lesado em relação ao outro gritando “isto não é justo”), que, segundo penso, podem ser modulados de acordo com o trabalho sobre a comunicação realizado pelos que exercem o poder e que estão “falando a partir de uma posição de verticalidade na maneira de hierarquia” (daí notamos um *dever ser* vertical atuando sobre um *sendo* do horizonte ético), agindo sobre a horizontalidade dos homens inter-relacionados no *éthos* (o *sendo*). Pelo que, se pensamos, por exemplo, em termos de Deus (no judaísmo e cristianismo) e a maneira como Ele julga os homens e entendemos e expressamos o julgamento por *predicados de moral* (então falamos de *moral divina*... que julga e expressa-se em *qualificações* de quem é virtuoso ou não, bom ou ruim, que deverá ou não sofrer punição, etc...); e há o julgamento a partir do qual os homens (inferiores a Deus) são penalizados, temos a possibilidade de expressão num modo vertical (de hierarquia, autoridade, do superior sobre o inferior, em que prevalece a vontade, *voluntas*, do superior): “A justiça divina é uma **justiça punitiva vertical**: onde o

³⁴ Notemos que “qualificar” não é “determinar” ou “atribuir a substancialidade” – “qualificar” diz respeito a como adjetivamos como bom, belo, ruim, virtuoso, etc – os adjetivos podem mudar, mas a substância da coisa pode permanecer – o que mostra que há um trabalho comunicacional determinando como adjetiva-se um algo.

³⁵ Discorre Villaverde: “O lugar filosófico do justo, declara Ricoeur em *Le Juste*, está situado na inteseção dos dois eixos que dão forma à arquitetura do seu contributo para a filosofia moral, a admirável “*Petite Éthique*” que encontramos nos Estudos 7, 8 e 9 de *Soi-même comme un autre*: o “eixo horizontal” relativo à constituição dialógica do si (soi), isto é, da ipseidade face à mesmidade; o “eixo vertical”, referente à constituição hierárquica dos predicados que qualificam a ação humana em termos de moralidade. Neste sentido, o tratamento do justo seria um prolongamento da “Pequena Ética” de Ricoeur, onde o si, analisado no âmbito prático de uma ética efetiva e dotado de um fundamento ontológico, se constrói a partir de uma estrutura hermenêutica, a “hermenêutica do si”. Este fato, que nos revela a proximidade entre a ética e a hermenêutica, autorizar-nos-ia igualmente a estabelecer um laço de união entre o tratamento do tema do justo e a hermenêutica, neste caso, a hermenêutica do si. Esta argumentação, por via oblíqua, embora legítima, não esgota os paralelismos existentes, em meu entender, entre o tratamento do justo e o espírito da hermenêutica filosófica (VILLAVERDE, 2003, pp. 143-144).

Bem se manifesta como **ordem divina** e a justiça como *voluntas*, mais **vertical** do que **horizontal** [nosso grifo] (OLIVEIRA, op. cit.)”. Com essas aproximações, como disse sem o intuito de um encaixe perfeito, podemos visualizar possíveis afinidades entre as teorias, que curiosamente fazem usos de coordenadas e imaginários ligados a elas.

Pensando em termos de verticalidade e horizontalidade, e no que elas podem nos sugerir numa análise de estruturas de imaginário, é interessante que *em termos deste e do símbolo*, a *posição vertical* (esta também estrutura do imaginário de elevação, na ascendência, e de queda, no descer), que pode ser notada *na figura de um homem sozinho em pé*, pode ser projetada idealmente sobre outros homens (ficam uns sobre os outros, há os que estão acima e os que estão abaixo), representados uns sobre outros, distribuídos nos níveis de uma *pirâmide*, talvez representando esta *figura* o casamento perfeito do *imaginário da verticalidade com o da horizontalidade, imaginários e éthos* – Vimos Ferraz Jr. dizer em trecho citado linhas acima: “Por assim dizer, ‘o andar erecto, conquistado a partir da posição horizontal do recém-nascido por meio do movimento e atuação gradualmente coordenados, cria para o homem o horizonte’ (Pross). A vivência da altura faz-nos perceber a interioridade e os limites (Op. cit, FERRAZ JR., 2016, pp. 229-230)” – neste caso podemos fazer uma *análise de imagens, em hipótese* (com uma leitura de estrutura de imaginário), de homens lado a lado sobre o horizonte da terra, percebendo o que está dentro da horizontalidade do grupo de homens, lado a lado, e o que está nos limites, nas bordas desse grupo – o trabalho sobre a comunicação e o imaginário, para manutenção de um poder, como se verá mais adiante, envolverá saber o homem que se situa no *topo*, ou *posições superiores de comando*, da verticalidade de hierarquias, no topo da *pirâmide*, exercendo poder, manter as outras verticalidades de homens (os que estão abaixo dele, em subníveis, uns sobre outros), coesos, unidos na grande pirâmide “acreditando nas ordens e as confirmando” – dentro da pirâmide estão imersos no *plasma do éthos* - aí temos o *mito e o imaginário da pirâmide*, neste meu exemplo, como possível representante de dinâmicas de poder, sociedade, éthos, histórias e imaginários, e justiça da lei, ou força da lei, relacionando verticalidade, horizontalidade e o “plasma” de éthos no qual estão todos “mergulhados”.

Temos em Ricoeur um movimento que parte do teleológico, passando pelo deontológico, chegando ao nível prudencial, que tem uma tessitura ética... ou seja, a experiência da justiça é ética (*de* e *no* éthos) mas precisa do deontológico para se expressar normativamente e com exigibilidade; usando das palavras de Mara Regina de Oliveira,

citadas acima, para ilustrar: “o modelo horizontal precisa do vertical e até se subordina a ele”. Terá de haver essa passagem, que já vimos enunciada, linhas acima, no texto de Ricoeur, porque no primeiro campo da tríade (ético/teleológico), estamos no *eu/tu*, na relação do *si-mesmo* com o *outro* – para haver a justiça terá de haver o *cada um* – que envolverá a passagem para o segundo campo da tríade (moral/deontológico), e depois para o terceiro (prudencial) ... citando novamente, mas apenas o trecho que nos interessa nesse aspecto:

No entanto, por mais maravilhosa que seja, a virtude da amizade [mais focada no campo ético] não consegue cumprir as tarefas da justiça, nem sequer engendrá-la como virtude distinta. A virtude da justiça se estabelece com base numa relação de distância com outro [mais no campo deontológico], tão originária quanto a relação de proximidade com outrem ofertado em seu rosto e em sua voz. Essa relação com o outro é, ousado dizer, imediatamente mediada pela *instituição*. O outro, segundo a amizade, é o *tu*; o outro, segundo a justiça, é o *cada um*, conforme indica o adágio latino: *suum cuique tribuere*, a cada um o que é seu (op. cit., RICOEUR, 2008, pp. 7-8).

O campo do teleológico em Ricoeur é marcado pela *visada ética*, ou seja, o desejo de uma vida realizada para si e com outros em instituições justas... é basicamente o desejo de bem estar, coisas boas para todos em instituições, que em sendo justas estão mantendo a justa distância entre as pessoas, ou seja... há um arco hermenêutico/existencial e jurídico que se atualiza... sem a justiça a tessitura ética da sociedade começa a se romper e perde-se a “cola social”... a “hybris” se espalha e contagia tudo – com o justo mantem-se o dinamismo de identidade e existência do *éthos* e no *éthos*.

Com o deontológico dá-se uma limitação em normas do que provém do tecido ético. É aí que se tem uma cristalização do dever em norma e da possibilidade de se falar em direitos e conseqüentes deveres exigíveis e oponíveis. O movimento proveniente do “impulso ético” não poderia cessar apenas nesse campo, pois isso é a morte ou estagnação do *éthos*, já que a não atualização do normativo pode ocasionar um endurecimento da situação em curso... o que por si é tão absurdo como a ideia de parar ou eternizar o tempo.

Cabe avançar em direção ao *éthos* novamente através de uma tessitura ética que é o exercício da sabedoria prática, prudencial, a *phronesis*. Diante de situações impasse, por exemplo, instaura-se o que Ricoeur chamou de *trágico da ação*, por referência aos impasses de tragédias gregas, nos quais há uma escolha a ser feita entre duas boas razões, mas que envolvem uma tragicidade anterior e ou conseqüente à escolha. Mas não apenas no trágico

da ação entra a sabedoria prática, ela é cabível na “atualização”, “renovação” e “reenergização” (esses termos aplicados a esse movimento são de minha responsabilidade) do que está no deontológico.

Se refletirmos sobre as figuras que podem ser desdobradas da identidade por meio da resposta ao questionamento feito através de “quem” enquanto pergunta, teremos quatro possibilidades que refletem a constituição ética, moral e narrativa da pessoa: o homem falante (*quem fala?*), o homem agente (*quem age?*), o homem narrador (*quem narra?*) e o homem responsável (*quem é o sujeito moral de imputação?*). Disso se evidencia novamente um movimento que é do da linguagem, ação, narração e imputação moral e pode ser traduzido por “sou um ser que se entende e se expressa através de uma linguagem o qual posso ser por isso, enquanto eu, responsabilizado pelo que sou e como sou no exercício de meu si-mesmo”.

Neste contexto outra tríade, que é a da *estima de si, solitudine e instituições justas* entra em ação. Eu me interpreto e, pois, responsabilizo-me enquanto *si-mesmo, estimo* minha fala e ação, tenho-me como cooperador na produção do mundo. Mas vejo no outro, na *solitudine*, o quanto esse *outro* é-me necessário enquanto ser humano, *outro* que preciso para viver no *éthos*. E sinto o quanto precisamos de justiça para vivermos uma *vida realizada* em nossas coletividades – precisamos de, e queremos, *instituições justas*. E também haverá uma paridade dessa tríade com locução, interlocução e linguagem como instituição:

Como já se disse, Ricoeur defende a primazia da ética sobre a moral, da intencionalidade sobre a norma, desenvolvendo uma estrutura ternária que inclui na sua definição do *éthos* ou intencionalidade ética: “desejo de uma vida realizada – com e para os outros – em instituições justas”. É nestes três termos que se concentra a constituição ética da pessoa. / (...) “trata-se de um trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo [falando sobre o desejo de vida boa], a partir do qual se prossegue a busca da adequação entre aquilo que nos parece o melhor para o conjunto da nossa vida e as escolhas preferencias que regem as nossas práticas”, para acrescentar, um pouco mais adiante, que no plano ético, a interpretação de si converte-se em “**estima de si**”. A pessoa só é responsável pelas suas ações na medida em que é capaz de se estimar a si mesma quando age intencionalmente, segundo as suas próprias razões e critérios, incorporando o sentido das suas ações no horizonte de sentido dos acontecimentos do mundo. A estima de si não tem, pois que ver com nenhuma forma de egoísmo ou solipsismo, mas com o ponto de vista ético-racional da pessoa, como se comprova no segundo elemento da tríade contida na definição introduzida na expressão “**com e para outros**”. Ricoeur chamará *solitudine* a “este movimento de si para o outro, que reage à interpelação do si pelo outro”. um movimento que implica o

reconhecimento do outro. “Fazer do outro meu semelhante, tal é a pretensão da ética no que diz respeito à relação entre a estima de si e a solicitude”. / O terceiro e último termo contido na definição é aquele que traz uma referência a uma vida em “**instituições justas**”. Agora, o outro é um “face a mim sem rosto”, um cada um que exige uma distribuição justa. Distribuição que não faz referência apenas a bens e a mercadorias, mas também a direitos e deveres, obrigações e cargas, responsabilidades e honras, etc (VILLAVARDE, 2003, pp. 58-59).

Visto esse viés de entrelaçamento entre ético, narrativo e hermenêutico, cabe ressaltar que não haverá a interpretação definitiva e exata de um falar. Haverá o que Ricoeur denominou *atestação*, já que ele se insere entre *dóxa* e *epistème*; a perspectiva ipse da identidade *atesta-se* em suas narrativas existenciais. O fato é que diante do *cogito*, que é ferido e fendido por não ser tão absoluto e fundacional assim como o quis Descartes, e face às teorias da suspeita (de Freud, Nietzsche, etc ...) que ajudam a denunciar as trincas do pretense *cogito* maciço, a atestação é o meio termo ético, não num sentido aristotélico, mas porque se entende que apesar das trincas do cogito e da suspeita absoluta que pode conduzir a uma infundável relatividade, há algo que resiste e reside como promessa na *ipseidade*. Um sujeito diria que apesar de não ser ele mesmo tão maciço e tão ele desde quando veio a *acontecer* no mundo, ainda assim há algo dele que acontece no seu *reconhecimento de si* em sua fala, memória e imaginação – ele *atesta* algo de si – e mesmo no caso de uma cidade – Roma, não sendo tão maciça desde sua fundação, ainda se atesta enquanto Roma de alguma forma, não podendo ser dita de forma absolutamente suspeita como outra que não ela mesma, apesar de tudo o que passou e mudou. Consequentemente, a pretensão de uma verdade ocidentalmente maciça ou relativa retorna a um sentido de *alethéia* – uma verdade, que acontece, se descobre e se desnuda na existencialidade narrativa e ética de um próprio. Com isso, está por terra o dogmatismo e sua pretensão de verdade absoluta palpável – muitas vezes usada na persuasão como força de argumento (“esta é a verdade, portanto faça isto!”):

No final do prefácio de *Soi-même comme un autre* é introduzida, como sabemos, a noção de atestação, que permite fugir à oposição do cogito exaltado e do cogito humilhado, mas também passar de uma abordagem epistêmica a uma abordagem “segundo o modo da aletheia”, colocando-se sob o signo do ser-verdadeiro e do ser-falso. (...) Tomando mais uma vez o partido daquilo a que chama a “veemência ontológica”, Ricoeur, preocupado em sublinhar o caráter inédito desse avanço ontológico, propõe que se distinga o ser verdadeiro segundo Aristóteles, do ser verdadeiro segundo a atestação, que é neste caso a noção capital. Se a atestação tem por contrário a suspeita, ela não se lhe opõe como o ser-verdadeiro ao ser-falso. A suspeita, de fato, está na atestação como o “falso testemunho está no testemunho verdadeiro” (SA, 351). Mas, uma vez sublinhado o compromisso ontológico da atestação, há que se procurar o que é atestado. Ora, a ipseidade “atestada” é-o, dupla e simultaneamente: no que distingue

da mesmidade e na sua relação dialética com a alteridade (MONGIN, 1994, p.171).

Dessa visão da atestação, passa-se ao declarar, ao justificar, que estão como modalidade no *explicar* e *compreender*, os quais são *atestados*. Considerando a ideia ricoeuriana que *é preciso explicar mais para compreender melhor*, aproveito para dizer que a *compreensão é motivacional e perspectiva* enquanto que a *explicação é causal e prospectiva*. O compreender possui um aspecto ético e teleológico, no que se torna perspectivo – sua importância acaba residindo nos projetos que fazemos, no desejo de vida realizada e também nas cidades que queremos, nas utopias. O explicar, por seu turno, é mais moral e *deontológico*, com viés mais dogmático, e vai ao passado e busca justificações – tende à ideologia, conforme veremos mais adiante no segundo capítulo, a partir da abordagem de alguns dos conceitos de Ferraz Jr.. O explicar junto do compreender, mais adiante neste escrito elucidado melhor essa questão, saneia o lado patológico da ideologia e o da utopia.

1.2 PARADOXO POLÍTICO

O tema do paradoxo político aparece bem e profundamente tratado por Ricoeur em *Histoire et vérité*. Sua importância reside na capacidade de articular muitos aspectos relacionando Estado, sociedade, direito, força e violência aliando esses aos temas da ordem, desordem, técnicas institucionais para coibir o abuso de poder e para permitir progresso e melhoria das sociedades. Acrescentemos, desde já, que esses temas são de uma grande presença em utopias e distopias. E mesmo o próprio Ricoeur os aborda ao falar de utopias e ideologias.

A história humana seria nutrida pelo terrível. A maneira como povos foram se formando, mantendo-se e depois como os estados nacionais se formaram é uma condensação de narrativas da violência, do domínio e do poder sobre outrem, mormente se pensamos no velho adágio de que a história é a história dos vencedores, ou melhor dos dominadores. A prevalência da força na história é sua marca de predomínio da versão mais forte – por isso vemos que, e agora apenas enuncio isto, o testemunho e as ações centradas no “*story telling*” são aptos a, agindo localizadamente, em pontos dos eventos particularizados, denunciar a violência da história geral e constituir uma abertura à memória e imaginação – portanto ao aspecto dinâmico da vida.

Alguns são demais para os outros e a violência é a morte do outro ou qualquer outra coisa de pior, como várias mortes que se adiam ou acontecem antes da fulminação fatal. Somente por uma postura de consciência é que saímos da história geral, através do julgamento, pelo qual somos autênticos, e pois não violentos, e então acessamos à singularidade. Observamos assim o fluir da violência geral da história, sem com ela anuir, ao rejeitarmos conscientemente, depois de nosso julgamento, aderir ao desejo de matar e destruir o outro ou os outros. Viver é um ato de amor (“*dicit ei Iesus ego sum via et veritas et vita nemo venit ad Patrem nisi per me si cognovissetis me et Patrem meum utique cognovissetis et amodo cognoscitis eu et vidistis eum*”)³⁶ e implica permitir que tudo o que

³⁶ (*Vulgata, Secundum Iohanenem, 14, 6-7*) Ouso interpretar, a pretexto dessa questão do amor e da vida, também pensando na da identidade narrativa e verdade, que a expressão “Eu sou o caminho, a verdade e a vida (...)”, atribuída a Jesus, poderia, segundo os conceitos ricoeurianos, ter o “*eu sou*” atribuído à *ipseidade* que persevera enquanto identidade num aspecto de promessa, portanto em curso no tempo, aliando a isso “o caminho” como o percurso narrativo *da vida*, no qual se encontra a “*alethéia*” – a *verdade* que desabrocha,

existe, exista e persevere *em si e por si* – e mais uma vez estamos diante da figura do *conatus* spinozano – o amor é ético e isto fica claro com a associação que Ricoeur faz entre ele e o *querer viver juntos em instituições justas*:

Ora, essa restauração, essa regeneração, esse renascimento do si capaz está em estreita relação com a economia da doação que celebro no estudo “Amor e Justiça”. O amor, digo nessa conferência, é o guardião da justiça, na medida em que a justiça da reciprocidade e da equivalência está sempre ameaçada de sempre recair, a despeito de si mesma, no nível do cálculo interessado, do *do ut des* (“dou para que dê”). O amor protege a justiça contra essa má inclinação proclamando: “Dou porque já me deste”. É assim que vejo a relação entre a caridade e a justiça como a forma prática da relação entre o teológico e o filosófico. É na mesma perspectiva que proponho, como disse na nota precedente, repensar o teológico-político, a saber, o fim de um certo teológico-político construído unicamente com base na relação vertical dominação/subordinação. Uma teologia política orientada de outro modo deveria, a meu ver, deixar de se construir como teologia da dominação para se instituir em justificação do querer viver juntos em instituições justas (RICOEUR, 2012, pp. X-XI).

O Estado, como abstração, não consegue lidar com a dimensão da vida humana e simplesmente nunca a poderá salvar ou redimir – apenas conservá-la. Ele tem uma dimensão de moralidade e deontologia que se centram mais no aspecto cristalizado... e quando há o movimento, é lento. Com isso ele é vontade, racional em intenção, mas avançando na história por decisões.

A vontade, enquanto intenção, apresenta uma tessitura ética, teleológica, portanto marca e forma o político – que se move de forma perspectiva e motivada a um fim. O Estado, enquanto avançando por decisões é moralidade, está no campo deontológico, logo é prospectivo, opera no setor de decisões ocasionadas – ou seja, a partir da causalidade – e lidando com ideologias (conforme veremos mais adiante, no segundo capítulo, com a operacionalidade da norma, *topos* e ideologia a partir de alguns dos conceitos de Ferraz Jr.). O interessante é associarmos o prospectivo ao intencional do projetado – que nos leva ao

desnuda-se – nisso encontrando-se a vida e o amor – que reside no conhecimento adequado das singularidades, no sentido spinozano – é até possível essa interpretação, posto que Ricoeur vai um pouco nessas vias, em especial quando escreveu seu livro *Amor e justiça*. Cabe ressaltar, todavia, que há a interpretação tradicional religiosa clássica dessa fala de Jesus, enquanto o caminho para Deus, no qual se encontraria a verdade e a vida; penso ser pertinente citá-la por conta de uma percepção através de uma fala clássica, por que não dizer já transformada em símbolo e mito, como apta a permitir uma visualização de conceitos se inter-relacionando neste escrito e podendo ser usados em diversos discursos e fatos do mundo, já que se tratam de conceitos éticos... portanto hábeis a trabalharem com o *éthos* e seus elementos – ou seja, consegue-se fazer uma passagem da ética à narrativa e vice-versa, atuar com o imaginário, energizá-lo em seus símbolos e lhe dar uma nova vida – quero dizer – estamos diante de uma “fundação” de novos significados a um mito ou símbolo – o que é muito útil quando se pensa em renovar e refundar antigas ordens de coisas e mundos.

desejo que permeia o imaginário utópico – e o prospectivo ao causal conservador – que conduz ao imaginário de manutenção das ideologias. Ouso associar de forma mais extrema que ideologia é moral e utopia é ética, quanto a seus aspectos – mas faço isso considerando que há uma série de gradações de outros elementos e conceitos envolvidos, todavia para ajudar uma visualização norteadora de conceitos rumo a pontos alvos do campo conceitual – melhor dizendo “a que tendem as coisas”.

O paradoxo político acaba sendo a maneira como se projetam os olhares na história do Estado em termos de ações e conceitos sobre a práxis intentada ou obtida. Havendo o político e a política, intenção e decisão, surge uma dualidade que vem se observando ao longo dos séculos esboçada em *racionalidade específica e mal específico*.

Quando projetamos o olhar no que intentamos, *nos fins*, em termos de Estado, podemos incorrer no mal da *racionalidade específica* e quando nos mantemos na seara *dos meios*, das decisões, entramos no *mal específico*. As correntes da racionalidade específica envolveriam Rousseau, Hegel, Marx e as do mal específico a Platão, Maquiavel e outros:

(...) Les techniques changent, le pouvoir déroule le même paradoxe, celui d'un double progrès, dans la rationalité et dans les possibilités de perversion. (...) / **Rationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique.** La tâche de la philosophie politique est, à mon sens, d'expliciter cette originalité et d'élucider le paradoxe, car le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique. / Il faut résister à la tentation d'opposer deux styles de réflexion politique, l'un qui majorerait la rationalité du politique, avec Aristote, Rousseau, Hegel, l'autre qui mettrait l'accent sur la violence et le mensonge du pouvoir, selon la critique platonicienne du “tyran”, l'apologie machiavélique du “prince” et la critique marxiste de “l'aliénation politique”. / Il faut tenir ce paradoxe, que le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité, qu'il y a une aliénation politique parce que le politique est relativement autonome [nosso grifo] (RICOEUR, 2001, pp. 295-296).

Por considerar o *político*, em sentido abstrato (não a pessoa que atua politicamente – o político), como autônomo é que Ricoeur diz ser impossível teorias da racionalidade específica darem conta dele, em especial reduzir os problemas a aspectos de lutas de classes ou questões de distribuição econômica. Tanto que mais à frente ele diz que em cessando a luta de classes, não somem os problemas políticos, que são por si, não pela pretensa diferença e multiplicidade ocasionada pela luta de classes – aliás Ricoeur considera que a diversidade do tecido social é que constitui possibilidade de melhoria, exatamente por a diversidade

ampliar o horizonte de escolhas. Instituições homogêneas e monolíticas reduzem as possibilidades de eventos diferentes que ampliariam as escolhas possíveis.

O político é uma série de escolhas e práticas dentro do *éthos*, por isso não se consegue dar conta de problemas apenas com teorias fundadas em *morais dos meios* ou *éticas dos fins*, causais ou finais, deontológicas ou teleológicas, ideológicas ou utópicas. Desta feita, a implementação de soluções fixistas que recortam apenas áreas do *éthos* são pretensiosamente eficientes, todavia incapazes de soluções efetivas. Nesse aspecto, diz Ricoeur, uma idealidade mantém o direito e oculta a real natureza da arbitrariedade do soberano – e podemos dizer... do magistrado:

L'idéalisme du droit ne se maintient dans l'histoire que par le réalisme de l'arbitraire du prince. Voilà la sphère politique qui se divise entre l'idéal de la souveraineté et la réalité du pouvoir, entre la souveraineté et le souverain, entre la constitution et le gouvernement, voire la police (RICOEUR, 2001, p. 308).

E então o paradoxo se esboça no *idealismo do direito*, no *ideal de soberania* e na *constituição* (estes, racionalidade específica) e por outro lado no *realismo da arbitrariedade do príncipe*, na *realidade do poder*, no *governo* e *polícia* (estes no aspecto do mal específico).

O mal do Estado acaba sendo a sua abstração passar por objetiva e imparcial quando na verdade representa atuação humana, podendo muitas vezes ser alvo da abusividade de pessoas que sabem como operar as “engrenagens da máquina” e transformam tudo isso num jogo de *sprezzatura* – fazendo o Estado parecer uma entidade absolutamente *per se*, desejosa e cheia lá de seus próprios caprichos.

Atualmente há um acontecimento bem difundido na cotidianidade em que pessoas vão a órgãos e repartições públicas precisando de algo... o servidor opera uma parte localizada do sistema, mas se o sistema e o programa computacional não foram programados para o tipo de opção que a pessoa solicita, ou na qual a si mesma ou seu caso se insere, ela muitas vezes escuta: “não posso fazer nada, o sistema é assim, o programa não permite essa opção” – sendo que muitas vezes o caso é racional e claramente perceptível como fazendo jus ao que se solicita por parte da pessoa. Então se encaminha a ideia de que há um superior em algum lugar da hierarquia funcional do servidor que deve dar conta do caso não previsto ou não contemplado pelo sistema ou programa... e de escala em escala ascendente, imputa-

se um agente como responsável pelo arranjo ou atualização necessários ao sistema para atender à justa demanda... nisso vai ocorrendo uma dissolução da imputação da responsabilidade pelo sistema de pessoas do serviço requisitado, até que a notícia e a ideia de se fazer o arranjo ficam apagados nas escalas mais altas da hierarquia. Mas o fato é que a cadeia de inter-relações de pessoas amorteceu a força da demanda não contemplável. Isto, já por si, evidencia que sempre há pessoas por trás dos mecanismos, não podendo prosperar a ideia de uma abstração com inteligência própria inalterável. Da mesma forma se dá com o Estado em termos de mal racional e específico. Há pessoas por trás das engrenagens:

Aussi bien, seule l'autonomie originaire du politique peut expliquer l'usage hypocrite de la légalité pour couvrir l'exploitation économique; car la classe dominante n'éprouverait pas le besoin de projeter ses intérêts dans la fiction juridique, si cette fiction juridique n'était pas d'abord la condition de l'existence réelle de l'État; pour devenir l'État, une classe doit faire pénétrer ses intérêts dans la sphère d'universalité du droit; ce droit ne pourra masquer leur apport de force que dans la mesure où le pouvoir d'État procède lui-même de l'idéalité du pacte (RICOEUR, 2001, pp. 300-301).

A ficção jurídica como condição para existência real do Estado é usada pelos que sabem e tem o poder de lidar com ela para fazer penetrar na “esfera de universalidade do direito” os seus interesses... daí se usa a abstração de pactos e contratos como idealidade fundacional ou existência *per se* de “engrenagens de poder” – ora, a ideia de abstração do *per se* produz uma invisibilidade das pessoas e das técnicas que atuam por trás das “engrenagens de poder”. Esses mecanismos de abstração, ou melhor de *simulação*, *dissimulação* e *sprezzatura* já atuaram tão eficientemente que no imaginário popular, quando muitos se deparam com desafios na área da saúde, educação e segurança pública, tendem a dizer, “isto é o Estado que precisa resolver”... e de fala em fala, as pessoas imputam as soluções ao ente abstrato Estado e não percebem que o *éthos* é feito de pessoas e que tudo remete a pessoas.

Justamente com a *sprezzatura* que apresenta um Estado funcionando por si-mesmo, há a tendência de se recorrer aos serviços de dogmática, pois passa esta uma impressão de *estaticidade* e, portanto, de *estabilidade*; e em seara jurídica, oculta-se o papel da interpretação e da zetética na administração da justiça justamente para auxiliar o direito fundacional que a ordem dominante de pessoas se utiliza para penetrar, conforme diz Ricoeur, o Estado com seus interesses. E esse uso do direito é aquele que Ricoeur diz ser, o do “*do ut des*” (dou para que me dê) – o grande mal desse tipo de direito interesseiro, e não

o da justiça, é que fatalmente, depreendendo-se estas conclusões dos conceitos ricoeurianos, estraga e deteriora as ligações de solidariedade entre as pessoas – a *cola social* se esvai e a tendência é o “salve-se quem puder”, posto o perigo e ameaça que se torna uma sociedade com relações das pessoas e a possibilidade delas deterioradas – havendo ainda uma grande máquina abstrata e misteriosa, cheia de caprichos esquizofrênicos e histéricos – o Estado.

Face aos problemas denunciados pelo conceito do paradoxo político, Ricoeur se demanda qual seria o desafio das democracias. Basicamente sugere que é coibir os abusos dos que se servem da maquinaria do Estado e do direito para penetrar as ordens de funcionamento dos sistemas; os abusos são para o cumprimento de intenções privadas, de tal forma que o Estado se torna a intenção da ordem de controle predominante e suas decisões representam um avançar na história dos interesses do domínio oculto, sob a fachada do funcionamento de um sistema autônomo e independente da ação de pessoas, quando tudo isso se trata de uma técnica de transparecer toda a artificialidade como natural (*sprezzatura*).

Para coibir os abusos, deve-se recorrer ao invento de técnicas institucionais – lembrando que instituições são as humanas, inclusive a própria língua e linguagem, bem como mitos e símbolos. As técnicas institucionais, segundo Ricoeur, devem ser embasadas na informação e justiça independente, ou seja, nada de informação manipulada por Estado ou por grupos e nada de uma justiça representando interesses não públicos; devem ainda primar pela justiça e verdade, equilíbrio entre o interesse do Estado e o do povo e formação científica deste. Por fim, novamente a *dimensão ética da narrativa* e a *narratividade*, desta vez representada pela *discussão*, transparece em Ricoeur como sendo a condição de uma democracia sadia, pelo que cada vez mais coaduna a ideia de como o *narrar-se* de pessoas, sociedades, seus desejos, histórias, mitos, símbolos integram a existência, a ética e a justiça – devendo perpassar ao direito, o qual, *se recusar a eticidade*, torna-se um esqueleto de “*legalismo ouroboros*”:

Enfin le problème-clé est celui du contrôle de l'État par le peuple, par la base démocratiquement organisée. (...) D'autre part il est non moins certain que la discussion est une nécessité vitale pour l'État; c'est la discussion qui lui donne orientation et impulsion; c'est la discussion qui peut brider ses abus. La démocratie, c'est la discussion. Il faut donc que d'une manière ou d'une autre cette discussion soit organisée; c'est ici que se pose la question des partis ou du Parti unique. Ce qui peut plaider en faveur du pluralisme de partis, c'est que ce système n'a pas reflété seulement des tensions entre groupes sociaux, déterminées par la division de la société en classes, il a aussi fourni une organisation à la discussion politique en tant que telle, il a

donc eu une signification universelle et pas seulement ‘bourgeoise’ (RICOEUR, 2001, pp. 320-321).

A “democracia é discussão” e a “discussão dá impulsão e orientação ao Estado”, podem ser expressões que face à narratividade como condição humana, tendo ao fundo os conceitos ricoeurianos que já se inscreveram nesta obra, relacionam-se ao *movimento perspectivo, teleológico* e, portanto, *ético* do *visar vida boa para si com outro em instituições justas*.

Pode-se dizer que *a discussão permite atualizar as condições do éthos e ser um passo para restaurar a justa distância onde ela precisa ser restaurada ou instituída entre as pessoas, na visada de uma vida boa*. Para tanto precisamos saber quem são as pessoas, as sociedades, instituições e mundos – isso só com narrativas de si-mesmo e do outro!

Da mesma forma, para o visar uma vida boa, ou ainda pensar num mundo desejado para se viver, ou uma utopia, é preciso o projeto conjunto – o qual depende da discussão para ser democraticamente inclusivo de todos nas instituições justas.

Na discussão dá-se o espírito de difusão do conhecimento científico. Por muitos milênios, segundo Ricoeur, o mundo progride por procuração, com isso quer dizer que parcelas de povos são responsáveis por avanços, que acabam depois se difundindo ou têm essa tendência a difundir-se mundialmente – talvez por uma natureza de movimento própria do *éthos*: visamos cada vez algo melhor do que a situação atual das coisas, ou ao menos deveríamos.

Com isso o progresso seria o resultado de acumulação (história, memória, prospectiva, causalidade) aliada ao melhoramento (imaginação, desejo, finalidade, projeto, perspectiva, motivação). Pode-se associar a *acumulação à ideologia* no seu aspecto não patológico e o *melhoramento à utopia*, também no aspecto não patológico. Nos aspectos não patológicos a ideologia é formativa – integradora, já a utopia deixa de ter o valor de fuga, de sonhos malfadados ou de utopia que descamba em ideologia patológica.

Se por um lado Ricoeur defende os avanços, por outro ele defende a memória, a arte, a história das civilizações e suas práxis. A importância de manter a memória é possibilitar a diversidade dos elementos presentes no horizonte de escolhas. O que se deseja é manter

ampliada a possibilidade de um novo a partir do antigo. Nisso, o filósofo se opõe atrozmente à massificação da “cultura de consumo” chegando a criticá-la:

C'est partout, à travers le monde, le même mauvais film, les mêmes machines à sous, les mêmes horreurs en plastique ou en aluminium, la même torsion du langage par la propagande, etc; tout se passe comme si l'humanité, en accédant en masse à une première culture de consommation était aussi arrêtée en masse à un niveau de sous-culture (RICOEUR, 2001, p. 329).

Dessa crítica que fala dos “mesmos péssimos filmes por todo o mundo”, “dos mesmos horrores em plástico e alumínio”, “da mesma torção de linguagem pela propaganda”, que denuncia uma cultura de massa submetida a um nível de subcultura, vislumbra-se a visada da manutenção do antigo (memória) e da invenção do novo (imaginação e projeto) como maneiras de possibilitar a criatividade que acolhe e agrada à vida humana, ao invés de torná-la em hordas de gado massivo dirigindo-se à mesma portinha do abatedouro, através dos padrões atuais de consumo massificado.

Torna-se altamente necessário desenvolver técnicas prudenciais de previsão e escolha para se trabalhar com a economia, a ética e o consumo, evitando-se as escolhas impositivas, dadas sem discussão, ou as que simplesmente acontecem e se massificam (apesar delas mesmas) e muitas vezes sendo perniciosas – portanto revestidas de um caráter não ético:

Cet effort de lucidité, je voudrais l'exercer aujourd'hui à propos d'un des caracteres les plus fondamentaux de notre société, à savoir ce que sont des sociétés industrielles à développement continu, et qui cherchent à régler leur développement sur la prévision et le calcul. C'est dans ce sens que je parle de la prospective. Nous sommes dans des sociétés qui prospectent leur avenir et, en le prospectant, le planifient de multiple façon. Mon intention est de prendre conscience et de faire prendre conscience des choix implicites et explicites offerts à cette société. En effet, la plus grande des fautes, en tout cas la plus grande erreur, serait de tenir ce développement comme une sorte de structure qui fonctionnerait automatiquement, par-dessus les individus, à la faveur de leur négligence, contre leur volonté, et reconstituerait, pour chaque individu pris séparément, une sorte de destin. La tâche du moraliste est de faire apparaître le choix, c'est à dire la responsabilité, là où était le destin (RICOEUR, 2001, p. 339).

A importância do cálculo reside no planejamento do futuro, ou melhor, podemos escolher quem e como queremos ser enquanto pessoas e mundo. O porém é as coisas acontecerem como se fossem um destino implacável ou uma máquina do destino estivesse fatalmente atuando para a ordem das coisas... Ricoeur fala de “uma espécie de estrutura que

funcionaria automaticamente, por cima dos indivíduos, a favor da negligência deles, contrariamente a suas vontades, tornando-se para cada indivíduo em separado uma espécie de destino (op. cit.) ”.

No campo jurídico não deixa de haver, como visto, uma ilusão de mecanismo funcionando por si, de modo quase que inteiramente automático, não fosse a quase que automática interação humana do “juiz calculador” que, apreciando um caso, “calcularia” imparcial e cientificamente o conteúdo da sentença a ser prolatada. Trata-se da ilusão dogmática, que muitas vezes ocultou o papel da interpretação e da consciência jurídica material sob a consciência jurídica formal. Alf Ross, a pretexto das escolas que se opuseram na França e na Alemanha ao positivismo, chega a reproduzir uma sátira em *Direito e justiça*, tamanha a crítica que havia à postura do dogmatismo positivista (2007, p. 171):

Um exemplo típico é a seguinte caricatura da concepção positivista do juiz: “Este douto alto funcionário está sentado em sua cela, armado somente com uma calculadora, embora, certamente, da melhor qualidade. O único móvel da sala é uma mesa verde sobre a qual se encontra, diante dele, o código. Podemos colocar diante de seus olhos qualquer caso, real ou fictício, e ele poderá, pois tal é seu dever, estabelecer com exatidão absoluta a decisão predeterminada pelo legislador, utilizando tão-só operações lógicas e uma técnica secreta que apenas ele entende.” Ganaeus Flavius, *Der Kampf um die Rechtswissenschaft* (1906), 7.

O interessante da sátira é que ela foi altamente eficaz em poucas linhas denunciar “a técnica secreta que apenas ele [o juiz] entende”. Esmiuçando um pouco mais a ideia de “técnica secreta”, temos a evidenciação de um imaginário popular de uma ciência, meio que hermética, dura de ser aprendida, meio que até com uma coloração de mística; nota-se esse imaginário através da observação do uso da linguagem quando o povo, tamanho o respeito pela figura, fala de um juiz como se fosse um ser apartado da vida humana, uma sumidade de éter mágico, iniciado que é nos segredos de como fazer a justiça se materializar sobre a face da terra – trata-se de um homem mais elevado, mais digno de respeito – tal o totem, o tabu sagrado que se tornou pela magia da técnica secreta e sagrada que se colou à sua pessoa, face ao visionário da mística do público – ele adquiriu uma aura, um glamour, um *glimpse* de sacralidade. A sua pessoa quase que some diante da sua função mágica e isso ajuda na ideia de abstração da maquinaria estatal de uma justiça abstrata e imparcial – mas, sim, há pessoas por trás também da administração da justiça! A justiça é, escandalosamente, humana... “Le ‘mal’ politique, c’est, au sens propre, la folie de la grandeur, c’est à dire la folie de ce qui est grand – grandeur et culpabilité du pouvoir! (RICOEUR, 2001, p. 310). ”

Há a necessidade de interpretar as condições das situações, inclusive os símbolos sociais envolvidos, para fazer o cálculo da ação, isso implica em consciência, e também em efetuar um plano técnico discutido – a discussão é ética, logo envolve a participação de toda a sociedade, devendo a postura da maquinaria abstrata que funciona por si ser desmistificada, em favor de uma reenergização de vigor e humanidade nas estruturas que perderam o teor humano ou o vão perdendo pela proliferação arbórea de relações, as quais, nas suas multiplicidades, tendem a passar a impressão de engrenagens inteligentes atuando segundo regras que aconteceram e se mantêm, apesar de si mesmas e da humanidade.

Ricoeur diz que um plano é uma técnica para um projeto global:

Un plan est une technique mise au service d'un projet global, d'un projet civilisateur animé par des valeurs implicites, bref d'un projet qui concerne en dernière analyse l'humanité même de l'homme. C'est pourquoi le politique est l'âme de l'économique en tant qu'il exprime le vouloir et le pouvoir (2001, p.315).

O projeto é humano e para humanos. Pensar, por exemplo, em sistemas abstratos de economia que norteariam por si mesmos os vetores de organização de aspectos mais globais não é uma boa estratégia, por ignorar, conforme diz Ricoeur, que a economia tem como alma o político, exprimindo, portanto, querer e poder.

Neste ponto, Ricoeur critica os regimes socialistas por desconsiderarem esse aspecto político ou o ocultarem, perpetuando grupos de poder por trás da maquinaria do Estado socialista, nunca realizando a próxima fase, a do comunismo, justamente para perpetuar o interesse dos grupos que exploram a seu favor a maquinaria estatal do estado socialista. Vale conferir as linhas do raciocínio:

Seule une philosophie politique, qui a reconnu la spécificité du politique – la spécificité de sa fonction et la spécificité de son mal -, est en état de poser correctement le problème du contrôle politique. / C'est pourquoi la réduction de l'aliénation politique à l'aliénation économique me paraît être le point faible de la pensée politique du marxisme. Cette réduction de l'aliénation politique a conduit en effet le marxisme-léninisme à substituer au problème du contrôle de l'État un autre problème, celui du dépérissement de l'État. Cette substitution me paraît désastreuse; elle reporte sur un avenir indéterminé la fin du mal de l'État, alors que le problème politique pratique véritable est celui de la limitation de ce mal dans le présent; une eschatologie de l'innocence tient la place d'une éthique de la violence limitée; du même coup la thèse du dépérissement de l'État, en promettant trop mais plus tard, tolère également trop maintenant; la thèse du dépérissement de l'État sert de ouverture et d'alibi à la perpétuation du terrorisme; par un paradoxe maléfique, la thèse du

caractère provisoire de l'État devient la meilleure justification pour le prolongement sans fins de la dictature du prolétariat et fait le lit du totalitarisme (op. cit., p. 312).

No fim das contas, a manutenção da ditadura do proletariado descamba em totalitarismo e pode-se dizer que o que antes fora intentado ou nascera com um viés utópico, desagua em ideologia, na pior forma de sua patologia – o total impor-se.

O manter-se nos *mora*, em termos de cálculo e projeto, passa uma estaticidade, já que há a marca do deontológico e do ideológico, até no viés de patologia. Não é adequado por impedir a passagem pelo nível ético e da sabedoria prudencial, esta também ética. Fatalmente não se reenergiza o plano ou projeto com o vigor do *éthos* – os cálculos ignoraram as novas condições postas e repostas pelas vidas das pessoas em instituições.

Há que se fazer uma interpretação que leve em consideração o imaginário para que a eticidade entre no projeto:

Si donc un outillage n'est opérant qu'à travers un processus de valorisation, la question se pose: où reside ce fonds de valeurs? Je pense qu'il faut le rechercher à plusieurs niveaux de profondeur; si tout à l'heure j'ai parlé de noyau créateur, c'était par allusion à ce phénomène, par allusion à cette multiplicité d'enveloppes successives qu'il faut percer pour l'atteindre; à un niveau tout à fait superficiel, les valeurs d'un peuple s'expriment dans ses moeurs pratiquées, dans sa moralité de fait; mais ce n'est pas encore le phénomène créateur; les moeurs représentent, comme les outillages primitifs, un phénomène d'inertie; un peuple continue sur sa lancée avec ses traditions. (...) Les institutions sont toujours un signe abstrait qui demande à être déchiffré. Il me semble que, si l'on veut attendre le noyau culturel, il faut creuser jusqu'à cette couche d'images et de symboles qui constituent les représentations de base d'un peuple. Je prends ici ces notions d'image et de symbole au sens de la psychanalyse; ce n'est pas en effet une description immédiate qui les découvre; à cet égard, les intuitions de la sympathie et du coeur sont trompeuses; il faut un véritable déchiffrement, une interprétation méthodique. Tous les phénomènes directement accessibles à la description immédiate sont comme les symptômes ou le rêve pour analyse. De la même façon, il faudrait pouvoir mener jusqu'aux images stables, jusqu'aux rêves permanentes qui constituent le fonds culturel d'un peuple et qui alimentent ses appréciations spontanées et ses réactions les moins élaborées à l'égard des situations traversées; images et symboles constituent ce qu'on pourrait appeler le rêve éveillé d'un groupe historique. C'est dans ce sens que je parle du noyau éthico-mythique qui constitue le fonds culturel d'un peuple (op. cit., pp. 332-333).

Há um núcleo criador na cultura de um povo que para ser acessado precisa ser decifrado em suas várias camadas, à maneira empreendida pelo perquirir psicanalítico, através do sentido e significado dos símbolos e mitos desse povo. As camadas são éticas e a

maneira como se cristalizam e tendem a permanecer inalterados é moral (*mora* é aquilo que demora, se estende no tempo...). Talvez num futuro haja, quem sabe, historiadores debruçados na pesquisa de um ser mitológico, chamado Estado (em sua abstração mística como tendendo a um ser vivo), corporificado de vontade caprichosa, tal como os deuses gregos que tinham corpo e cantavam, e dançavam entre os homens. Talvez esse seja o maior mito humano até o momento – o Leviatã, na imagem de Hobbes.

Talvez a renovação e mudança sejam possíveis pela consciência exatamente por se acessar ao elemento ético (as camadas culturais) do *éthos*. Talvez, ainda, seja possível, nessa prospecção (que olha para trás), traçar projetos prospectivos (que lançam olhar à frente) que levam em conta a maneira como pode-se ou deve-se lidar com os símbolos e mitos do imaginário para energizar e entusiasmar as pessoas... fazer o mito cantar novamente, por assim dizer. Com as devidas cautelas para não se cometerem forclusões que afastem os elementos de escolha. Neste caso, conforme considera Ricoeur, para haver um elemento de preservação, seja do passado, de tradições, de memória, ou mesmo outros elementos, não só para servirem de apoio, mas também para ampliar o horizonte de escolhas:

Comment élever au niveau du choix collectif la volonté de chacun et de tous? C'est la question fondamentale que pose la notion de choix collectif. (...) / Plus une société est éloignée du stade de l'abondance relative, plus les choix du planificateur sont rigides. Il y a une contrainte nécessaire pour un temps assez long. Néanmoins, je pense que nous devons toujours garder à l'esprit, au moins comme une requête lointaine, cette exigence d'une société pluraliste. Ici je m'opposerai très vivement à l'idée marxiste qu'une société pluraliste est nécessairement le reflet d'une lutte des classes. (...) Le pluralisme reste la voie privilégiée de l'exercice collectif de la liberté (op. cit. p. 345).

A liberdade é condicionada, em seu exercício, ao pluralismo da sociedade, exatamente por possibilitar o acesso a uma gama de diversidade que faz as possibilidades de escolhas serem maiores. O pluralismo, conforme considera Ricoeur, não é fruto da luta de classes. Ora, planificação lidando com ausência de diversidade fica restrita, e muito, de tal forma que muitas das escolhas são feitas entre o pior e o menos pior. A possibilidade de uma orientação ética da escolha torna-se ineficaz, por alijar o bem ou torná-lo inefetivo ou impossível de ser alcançado conforme fora querido em plenitude no desejo de vida boa para si e com outros em instituições justas. A escolha ética é a mais ampliada em seu horizonte de possibilidades que conduzem à efetividade da visada ética. Então o educador, conforme diz Ricoeur (op.cit, p.353), deve ser utopista para manter a tensão entre perspectiva e

prospectiva, pelo que os elementos de escolha e os projetos são mais ricos e variados, podendo disso resultar maior possibilidade de se acertar na condução da *vida boa*.

1.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA DA UTOPIA

Utopias têm uma relação muito estreita com a busca de uma vida boa, vida realizada – que talvez possa nunca se realizar. A estrutura da utopia é tão ética, já no sentido ricoeuriano com que estamos lidando, que ao se pensar nos termos da visada ética parece ser o alvo final que envolveria o *si-mesmo*, o *outro* e os *outros* vivendo juntos, bem, em *instituições justas*.

Mas justamente enquanto lugar nenhum, a utopia torna-se um alvo de devir e também o lugar do convergir projetos, mas ao mesmo da crítica ao que se prospecta para a perspectiva. O *lugar nenhum* permite visualizar o *algum lugar* em que se está, bem como relações de poder e autoridade:

(...) O ponto de vista de lugar nenhum permite colocar o sistema cultural à distância; nós o vemos do exterior, precisamente por causa desse “lugar nenhum”. / **O que confirma a hipótese de que a função mais radical da utopia é inseparável da função mais radical da ideologia é que ambas encontram o mesmo ponto crucial, o da autoridade. Se toda ideologia tende em última análise a legitimar um sistema de autoridade, toda utopia, o momento do outro, não deve enfrentar o problema do poder? O que, no final de contas, está em causa na utopia não é tanto o consumo, a família ou a religião, mas o uso do poder em cada uma dessas instituições. E a utopia não teria se tornado possível porque existe um problema de credibilidade em todos os sistemas de legitimação da autoridade? Não seria, em outros termos, a função da utopia expor o problema de credibilidade que surge ali onde os sistemas de autoridade excedem simultaneamente a nossa confiança neles e a nossa crença em sua legitimidade?** (...) Todos os traços regressivos, tão frequentemente denunciados pelos pensadores utópicos – tais como a nostalgia do passado, a busca de um paraíso perdido -, procedem desse desvio do “nenhum lugar” frente ao “aqui e agora”. Sem mais oferecer antecipações, eu vou então resumir a minha problemática da seguinte maneira: não é a função excêntrica da imaginação (a possibilidade do “lugar nenhum”) que implica todos os paradoxos da utopia? **Além disso, tal excentricidade da imaginação utópica não é o remédio para a patologia do pensamento ideológico, aquele que se encontra cego e estreito precisamente em razão de sua incapacidade para conceber um “lugar nenhum”?** [nosso grifo] (RICOEUR, 2015, pp. 33-34).

A não realização do lugar nenhum parece dar conta da ideia da felicidade e perfeição que não se realizam, mas são alvos postos no devir e a partir dele, enquanto projetos, daí a perspicácia de o outro sentido oculto de utopia – *eutopia* – o lugar da perfeição. *Eutopia* e *utopia* se relacionando podem passar esse sentido de um projeto que não se realiza, mas que é *visado no éthos*. Justamente na atividade do visar, podemos olhar para vários processos em curso: quem somos e quem estamos nos tornando, bem como quem queríamos ser, juntamente com o quem podemos ser.

A utopia, por assim dizer, permite, através de narrativas da mesmidade e ipseidade envolvidas nas reflexões a ela relacionadas, estabelecer o conhecimento e reconhecimento de alteridades.

Poder implica em controle e fixação de possibilidades, em atuar com afastamentos e aproximações. O exercício do “lugar nenhum”, que é uma via de imaginação e do imaginário, *pode* romper com *scripts* pré-fixados da peça de teatro e mudar toda a peça – e eis que *Macbeth* pode tornar-se *Sonhos de uma noite de verão* – exatamente porque o imaginário do “lugar nenhum” pode lançar no devir, no caminho, não havendo o ponto referencial para o afastar ou aproximar relativo ao poder, seu controle e fixação de possibilidades.

Ricoeur percebeu uma dinâmica entre *real*, *ideologia* e *utopia* e lançou um certo esforço para desenvolver suas perquirições em *A ideologia e a utopia*. Ele afirmou que tanto uma quanto outra têm o real como ponto de encontro; e a partir da relação com ele, lidando com o imaginário e o realizado, o realizando e o realizável, tanto uma como outra, teriam uma função e uma patologia.

A função da utopia é fomentar o imaginário para lançar, contar possibilidades, por que não se dizer, em termos de poética e mítica, cantar ?! Também se critica o poder por ela; sua patologia é a fuga do real.

A função da ideologia³⁷ é a integração e formação das pessoas através do que se lega e transmite culturalmente no *éthos*, sua patologia é a distorção da “realidade”, do mundo,

³⁷ Não adentro em profundidade no tratamento do conceito de ideologia, nem é o escopo nesta obra, portanto não enviesarei pelas formulações de Marx e suas derivações nas mãos de outros autores. Restrinjo-me mais às visões de Ricoeur e sua valorização da ideologia no aspecto integrador, a partir da leitura que ele fez de Geertz, em especial de *A interpretação das culturas*; ideologia aqui é observada na sua dimensão relacional, brevemente, com utopia, a partir de *A ideologia e a utopia*, do Ricoeur.

das pessoas e humanidade numa dimensão de destruição ao humano – ou seja, que não faz bem às pessoas no perseverar de suas existências, por tolher possibilidades – restringir o imaginário a um prefixado.

No encontro ocorrido *dentre* o real, cabe o questionar-se qual o papel da imaginação na crítica e construção da realidade, e como o pensar a *imaginação* e o *ser* desponta no imaginar radical, profundo – ou seja, no imaginário. Ora, utopia e imaginação relacionam-se ao *ser* via narratividade. Ao contar o mundo que se quer, conta-se quem se é e quem se gostaria de ser e com quem seria gostoso de se estar – começa uma coletânea de momentos imaginados, imagens, símbolos e mitos que vão se fixando em narrativas e mesmo a imagem já é uma narração pelos significados condensados nela.

A ideologia começa como um termo relacionado e talhado pelos *idéologues* – os filósofos do século XVIII que se ocupavam em coletar e enumerar ideias – foram assim denominados por Napoleão Bonaparte, pejorativamente, para falar de como eram somente coletores de ideias, mas sem profundidade e articulação delas, nem atividade de renovação através da criação de novos conceitos a partir das ideias antigas coletadas – o aspecto pejorativo está na falta de criação e renovação conceitual justaposto ao simples copiar e manter as ideias legadas.

Esse uso pejorativo determinou uma postura no uso de “ideologia”, um imaginário, no qual aquele que está no campo da ideologia é sempre um terceiro do qual se fala, um sujeito que, neste caso, estaria numa posição de inferioridade, contraposto ao que enuncia a sua posição de superior – o iluminado, o iniciado no caminho da libertação – do da práxis, da cientificidade – face àquele outro que está inferiorizado pela adesão à ideologia e seu posicionamento a partir dela.

Logo a inversão e distorção da ideologia residiriam no condicionar a realidade a partir da ideia e não a ideia a partir da materialidade da realidade. Mas o problema maior é que aquele que se serve da acusação de ideologia face a um outro que visa a menosprezar, não deixa de cair numa armadilha, numa contradição.

Essa armadilha ficou conhecida mais nos meios acadêmicos americanos e franceses como *paradoxo de Mannheim*, vejamos na explicação de Ricoeur:

O segundo mérito de Mannheim [o primeiro mérito foi ser o primeiro estudioso a pensar utopia e ideologia relacionadas entre si pela incongruência com a realidade], que não é menor, é de haver tentado ampliar o conceito marxista de ideologia ao fazer dele um conceito paradoxal, na medida em que inclui aquele que o emprega. Mannheim levou bem longe a ideia de autoimplicação daquele que fala de ideologia. É o que se denomina paradoxo de Mannheim. Ele tem uma forma análoga à do paradoxo de Zenão sobre o movimento: ambos tocam nos fundamentos do conhecimento. Mannheim conduz o conceito de ideologia e sua crítica até o ponto em que o conceito se torna autocontraditório, quando ele tem tal extensão e se acha a tal ponto universalizado que implica quem quer que tente utilizá-lo. Segundo Mannheim, a condição de universalização está entre aquelas nas quais, hoje, somos irremediavelmente apanhados. Para dizê-lo na linguagem de Clifford Geertz, a ideologia doravante faz parte de seu próprio referente. **Quando falamos de ideologia, nosso próprio discurso é apanhado na ideologia** [nosso grifo] (op. cit., pp. 190-191).

A grande consequência do paradoxo de Mannheim acaba sendo que a posição do que fala de ideologia já fica tomada por ideologia. Então a posição do acusador de ideologia trata-se de uma ilusão binária, maniqueísta, que visaria a traçar uma linha divisória entre crença e ciência, de tal forma que o acusado de ideologia estaria no campo da crença e o outro no da ciência. Portanto, pela força de persuasão que a cientificidade adquiriu nestes últimos séculos, deveriam as pessoas fiarem-se nos que, em sendo senhores de ciência, seriam bons senhores dos homens por saberem o que lhes é bom. Além do binarismo, a clivagem entre ideologia e ciência conduz ao empobrecimento do imaginário e ao seu endurecimento, sem dizer que quebra a possibilidade da atestação, em sentido ricoeuriano – pela qual a pessoa teria a estima de si, a solicitude pelo outro e o avançar rumo às instituições, justamente pelas pessoas se afirmarem enquanto *si-mesmos* **entre** *dóxa* e *epistème*, no *atestar-se* – com a clivagem um se situaria no extremo *epistème* e o outro seria posto na *dóxa*. E essa clivagem é mesmo a que leva aos maniqueísmos que separam *homo sapiens* de *homo demens* – *sapiens* é tido como detentor de uma ciência e *demens* é tido como um repositório passivo de crenças passivas.

Tudo que não for do campo selecionado como ciência é posto numa posição inferior – na União Soviética, nas décadas iniciais do regime, a arte perde seu estatuto humano e fica a serviço do Estado e sua política – havia uma receita de arte na música, na pintura, na escultura, que deveriam expressar a ciência social apregoada pelo estado socialista – diversidade era sinal de luta de classes – planificação e planejamento era o desejado para expressar a sociedade monolítica humana sob o regime do Estado socialista – e isto se alinha à crítica feita, e evidenciada nesta obra, por Paul Ricoeur, a pretexto do paradoxo político,

trazida à luz no *Histoire et vérité*, opondo-se aquele a Marx e Lênin pelo sistema desses prejudicar a possibilidade de diversidade social.

O lado benéfico da ideologia, apartando-se da distorção e aprisionamento, é a formação das pessoas no *éthos* e a integração de umas com as outras. Nesse caso ela funciona numa espécie de narrativa social, de imaginário, que se torna comum, compartilhado. O problema é que ela pode se tornar estática e cristalizada, quando então poderá cair no caminho da distorção... as pessoas não são mais por si-mesmas, mas pelas ideias... há uma torsão do *ser* que pode ser desastrosa... talvez nesse caso se possa falar de uma *matrix* envolvendo e agenciando as pessoas apesar delas mesmas, todavia, sempre pode haver pessoas ou grupos que aprendem como lidar com o funcionamento da *matrix* e conduzi-la em proveito próprio – que é mais ou menos o que o marketing e propaganda fazem de forma mais simplificada e localizada socialmente – vender, formar e plasmar ideias.

A ideologia na modalidade distorção não deixa de estar na seara jurídica como um todo, desde a posição acadêmica em torno de pressupostos e movimentos intelectuais ligados a escolas jurídicas de pensamento, até na própria performance da atividade jurídica. Um dos maiores indícios atuais da ideologia distorção em terras brasileiras (apenas enuncio neste momento) é o uso da expressão “*operador do direito*” – a dita expressão tomou conta de diversos núcleos jurídicos e diante da população reforça uma mística do direito como algo elevado, hermético, portanto impenetrável – segredo e sagrado, no qual os iniciados, justamente por deterem as chaves iniciáticas, tornam-se contagiados pelo aspecto de sagrado – ou seja, compartilham do respeito social que o sagrado cunhou em sua doutrina. Outro problema da infeliz expressão é que o termo “operador” é marca de uma técnica de atuar polarizada na qual se situa de um lado o agente e de outro o paciente, é como se o agente estivesse fora do tecido social, ou elevado, apartado de uma forma que o torna superior (sagrado) – neste caso essa ideologia por trás do termo criou uma distorção. Para além da dinâmica de agente e paciente – há a doutrina, o saber operado, que adquirem um aspecto positivado, instrumental – por vezes desumanizado, que implacável, requer o sacrifício do que não se adequar aos seus arbítrios – porque está escrito assim se tornou sagrado, assim é a lei – e essa dinâmica pode ser pareada às das religiões do livro, que chegam a considerar mesmo a letra como mágica e sagrada, como tudo sendo de fonte divina e, portanto, implacável.

A utopia tem o poder de contestar a ideologia patológica por permitir o exercício da narrativa de si e do outro – ela é um espaço de imaginar o que temos e o que podemos ter ou ser. Neste exercício benéfico, livre de sua patologia de fuga, a utopia permite o movimento ético, narrativo, de atualização e projeção. Se a ela aliarmos a ética da discussão, do projeto calculado e discutido, ela tem um poder de conduzir a novas posições e talvez até mesmo melhores. Novamente, no seu aspecto em comum com a ideologia, o real é o cerne – ideologia apartada do real torna-se patológica – e do mesmo a utopia, quando então ela se torna fuga ou ruptura. Um aspecto saudável da utopia permite o exercício da alteridade e, portanto, do reconhecimento, pelo que ela pode aumentar a “cola social” – os laços de solidariedade – tornam-se as pessoas unidas pelo projeto comum de vida – já que na visada ética busca-se vida boa para si e com os outros em instituições justas.

Outro aspecto interessante de “ideologia”, na sua patologia, é que não há livros tais como “*A Utopia*” de Thomas More, ou a “*Cidade do sol*”, do Campanella, trabalhando com o sentido e a estrutura ideológica como aqueles trabalharam na utópica – as pessoas não querem assumir um discurso da ideologia para si, mas assumem o da utopia, o posicionamento para ideologia é o do terceiro posicionado, em relativa inferioridade, pelo não acesso a um conhecimento supostamente libertador ou científico.

A utopia pode ser relacionada à *perspectividade* e a ideologia à *prospectividade*. E isso é tão bem possível, que nos conceitos ricoeurianos, a afinidade eletiva dos conceitos produz uma atração da ideologia e utopia, respectivamente, para os campos da *deontologia* e da *teleologia*, para o *causal* e o *motivacional*, para o *moral* e o *ético* – pelo que se observa um efeito de movimento semelhante ao que se dá da ética em relação à moralidade, da teleologia em relação à deontologia; neste caso... da utopia para ideologia:

(...) Antecipo imediatamente a resposta [da possibilidade de sair do ciclo ‘ourobouros’ da ideologia] dizendo que devemos compreender que o juízo emitido sobre uma ideologia é sempre a partir de uma utopia. **Esta também é minha convicção: a única maneira de sair do círculo no qual a ideologia nos arrasta é assumir uma utopia, declará-la e julgar a ideologia desse ponto de vista.** Porque o observador absoluto é impossível, só será possível que alguém situado no próprio processo assuma a responsabilidade do juízo seria possível também uma postura mais modesta, afirmar que o juízo sempre é emitido de um ponto de vista – mesmo quando se trata de um ponto de vista polêmico que pretenda assumir um melhor futuro para a humanidade – e de um ponto de vista que se declare como tal. Seria possível chegar a dizer que a correlação utopia-ideologia deve substituir a correlação impossível ciência-ideologia, que de certa maneira ela permite resolver a questão do juízo, solução que,

acrescento, é, ela própria, coerente com a afirmação de que não existe ponto de vista externo a esse jogo. **Com efeito, se nenhum observador transcendente é possível, então é preciso assumir um conceito prático** [nosso grifo] (op. cit., pp.204-205).

A assunção da necessidade de se empreender um conceito prático face à impossibilidade de transcender o jogo *ouroboros* da ideologia corresponde a uma busca ética que remete à **sabedoria prática**. Quando se chega a esse nível da sabedoria prática, a prudência permite fazer a oposição entre utopia e ideologia, pela qual, inseridos na posição ética da utopia, podemos criticar a ideologia e nos liberarmos de suas distorções, retomando a dimensão da vida fluente no devir do *éthos*. O benéfico é que ocorre um choque de vida – a *dissimulação, sprezzatura e simulação* de uma fala ideológica que se põe como ciência é desnudada, tal como ocorre no final com o imperador no conto da “*Roupa nova do Imperador*”, de Andersen – o imperador está sem roupa e os seus súditos deixam de fingir-se de sábios que postulavam ver uma roupa, sem em verdade a ver. Entrados na vida, no caminho, podemos novamente caminhar e projetar: “Abre, Deus, as negras portas / para que eu possa ver onde está minha gente. / voltarei a percorrer os caminhos / e caminharei com os afortunados rom.”³⁸

“Abrir as negras portas” permite ver e encontrar a “sua gente”, ou seja, efetuar um exercício de alteridade, no qual humanizo-me por encontrar-me no outro e saber que estamos e somos num *éthos* e dele seremos e legaremos para outros muitos que virão e caminharão conosco e depois de nós pelo caminho, a verdade e a vida – assim devemos desejar, no desejo de *vida boa*, mas **não forcluir** a dimensão *demens* do homem e a *tragicidade da vida* – porque dizemos “desejo de vida boa”, mas não propriamente realização efetiva e possível dela – pelo que utopias podem ser mapas de vida a nos orientar no caminho.

³⁸ Vide hino internacional cigano anteriormente citado, no início do capítulo, em romani e com sua tradução em nota.

CAPÍTULO 2

A BELEZA

INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO 2

O segundo capítulo, através das bases e conceitos desenvolvidos no primeiro (o qual com foco em conceitos ricoeurianos) desenvolve, a partir de afinidade eletiva, uma aproximação a conceitos de algumas teorias, como alguns de Tércio Sampaio Ferraz Jr., sobre norma e comunicação, os conceitos da confirmação e desconfirmação, em seara de poder, autoridade e comunicação, de Mara Regina de Oliveira. A esses conceitos, pela afinidade no viés comunicacional possibilitado pelo eixo da hermenêutica existencial ricoeuriana, da temática das *tríades ricoeurianas*, da utopia, ideologia e do paradoxo político, segue-se a temática do imaginário, imaginário jurídico, retomando-se breves conceitos de François Ost sobre direito, literatura e imaginário, aliando-se outros de Antonio Candido, no que este se refere a uma comunidade entre literatura, lei, sociedade e plasmação do éthos. Aprofunda-se a questão do imaginário com uma temática localizada sobre o “estado de exceção”, em breves linhas, a partir de Agamben, para se analisar seu imaginário e compará-lo a outra estrutura de imaginário de conteúdo diferente, mas forma e estrutura bem similar (o Tzimtzum), aliando-se a isso o tema da utopia e distopia, suas relações com imaginários e com o poder e plasmação de éthos, de sociedades, de realidades e mundos, e de como isso pode servir também de método e projeto para alterar o mundo, o poder, as crenças ou mantê-las; uso também breves asserções de Carl Schmitt sobre *nomos*. Alia-se a essas temáticas a questão da *chôra*, que retomei a partir da visão de Augustin Berque, associada pelo mesmo ao *tetralema* ou *catuskoti* (estes se afinizam em muito ao tema do *topos*, tópica, utopia e distopia). A partir dessa visão berqueana, relacionada a todos os outros conceitos que exploro nesse capítulo e, que dependem da afinização provida pelo primeiro, evidencio o funcionamento do *tetralema*, sua relação com imaginário, direito e leis, abordando, ainda, o tema do abuso da ilusão de certeza absoluta do *modus ponens* (lembremos que muito disse Ricoeur que o *cogito* é fendido), e como este mesmo pode causar problemas se aplicado abusivamente em realidades complexas (atuar com o simples sobre o complexo pode gerar distorções e loucuras, que se vistas como única solução, exemplificam o expurgo da dimensão humana *demens* pela *sapiens*, realizada pela tradição ocidental), ou como pode ser manipulado para servir ao poder, que pode atuar fazendo um mundo possível apenas no *princípio da identidade*, no *princípio da não contradição* e no *terceiro excluído*, forcluindo a complexidade, e evitando ou não chegando ao uso *prudencial* da *tetralema*, ou mesmo a ocultando sob outras roupagens para não trazer supostas inseguranças. Exponho ainda um

princípio meu, intuitivo, mas bem observável no seu funcionamento, atuando em seara de crenças e manutenção de vida pessoal e social, que chamei de *princípio de conformação ao éthos*, a ele aproximando o *paradoxo da tolerância e o da liberdade*, os quais retomei a partir de Karl Popper. Como paradigmas para lidar com utopia e distopia, optei por usar obras paradigmáticas, a *Utopia* de Thomas More, que funda o conceito de utopia, e a distopia *1984*, do George Orwell, que penso ser um manual, um estudo literário sobre direito, poder e comunicação – evidenciando o abuso de poder que chega à percepção de que não basta controlar a comunicação, mas é necessário trabalhar as mentes, crenças, símbolos – esperanças e crenças sobre futuro e passado, pelo que se diz no romance que quem controla o passado controlará também o futuro, e controlando o presente, controlará também o passado. O poder se mantém não apenas através do trabalho comunicacional, mas deverá atuar também sobre as esperanças e projetos de futuro, sobre as visões do passado (a memória), orientar-se por métodos e projetos que podem ser utópicos ou distópicos. Utopias e distopias podem fornecer métodos de alteração e plasmação de realidades, críticas e sátiras ao mundo acontecido, e ainda servirem de modo - guia, mapa, para o poder, a lei, o direito e o éthos – além de evidenciarem o funcionamento do direito e da lei nas suas ligações com o imaginário.

CAPÍTULO 2: A BELEZA

2.1 UTOPIAS E DISTOPIAS: PODER E COMUNICAÇÃO, A LEI A LITERATURA E O IMAGINÁRIO DO DIREITO.

An die Freude

*O Freunde, nicht diese Töne!
Sondern laßt uns angenehmere anstimmen,
und freudenvollere*

Freude!

Freude!

*Freude, schöner Götterfunken
Tochter aus Elysium,
Wir betreten feuertrunken,
Himmlische, dein Heiligtum!
Deine Zauber binden wieder
Was die Mode streng geteilt;
Alle Menschen werden Brüder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.
Wem der große Wurf gelungen,
Eines Freundes Freund zu sein;
Wer ein holdes Weib errungen,
Mische seinen Jubel ein!
Ja, wer auch nur eine Seele
Sein nennt auf dem Erdenrund!
Und wer's nie gekonnt, der stehle
Weinend sich aus diesem Bund!
Freude trinken alle Wesen
An den Brüsten der Natur;
Alle Guten, alle Bösen
Folgen ihrer Rosenspur.
Küsse gab sie uns und Reben,
Einen Freund, geprüft im Tod;
Wollust ward dem Wurm gegeben,
Und der Cherub steht vor Gott.
Froh, wie seine Sonnen fliegen
Durch des Himmels prächt'gen Plan,
Laufet, Brüder, eure Bahn,
Freudig, wie ein Held zum Siegen.
Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder, über'm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.
Ihr stürzt nieder, Millionen?
Ahnest du den Schöpfer, Welt?
Such' ihn über'm Sternenzelt!
Über Sternen muß er wohnen.*
(SCHILLER, 1785; BEETHOVEN, 1824)³⁹

³⁹ Versão da “Ode à Alegria”, originalmente composta por Schiller, posteriormente reescrita por Beethoven para a 9ª sinfonia. Tradução da versão usada na 9ª sinfonia: “Ode à Alegria/ Oh amigos, mudemos de tom! / Entoemos algo mais prazeroso / e mais alegre! / Alegre! / Alegre! / Alegria, formosa centelha divina / Filha do Elíseo / Ébrios de fogo entramos / Em teu santuário celeste! / Tua magia volta a unir / O que o costume

“Alegria, formosa centelha divina / Filha do Elíseo / Ébrios de fogo entramos / Em teu santuário celeste! / Tua magia volta a unir / O que o costume rigorosamente dividiu / Todos os homens se irmanam / Ali onde teu doce vôo se detém (...) (op.cit).” Muitas vezes o costume divide as pessoas por haver um foco prevalente na ordem apreçoada como tradição dogmática segura – ou seja, houve um valor do *deontologismo* em detrimento da *dimensão ética* (de *éthos*, acontecida nele) – que é a que une as pessoas de forma espontânea (conforme vimos a partir de Ricoeur, no aspecto deontológico o dever obriga, no teleológico a *estima de si mesmo* e do outro e o desejo de *vida boa* conçoçam através da *identidade narrativa* compartilhada no *éthos*). Infringir a ordem pode ser, em algumas realidades, ou ficções, o desafio à autoridade que está suportada nas crenças que balizam essa ordem. O poder é um espaço de exercício e controle de possibilidades que pode aumentar com a autoridade (*auctoritas* vem de *augere* – “aumentar”), mas se esta é desafiada, pode ocorrer uma perda de legitimidade irremediável que destruirá a ordem das coisas, do estado em que estão, reduzir ou destituir a autoridade e o poder.

Erich Auebach, no escrito intitulado *O triunfo do mal: Ensaio sobre a teoria política de Pascal*, contido em *Ensaio de literatura ocidental*, dispõe de uma forma muito mais hábil a possibilitar uma compreensão mais imediata e profunda o *fragmento 298* das *Pensées* do Pascal. Acompanhemos o rearranjo:

É justo que o que é justo seja obedecido,
É necessário que o que é mais forte seja obedecido.
A justiça sem a força é impotente;

rigorosamente dividiu / Todos os homens se irmanam / Ali onde teu doce vôo se detém / Tua magia volta a unir / O que o costume rigorosamente dividiu / Todos os homens se irmanam / Ali onde teu doce vôo se detém / Quem já conseguiu o maior tesouro / De ser o amigo de um amigo / Quem já conquistou uma mulher amável / Rejuble-se conosco! / Sim, mesmo se alguém conquistar apenas uma alma / Uma única em todo o mundo! / Mas aquele que falhou nisso / Que fique chorando sozinho / Sim, mesmo se alguém conquistar apenas uma alma / Uma única em todo o mundo! / Mas aquele que falhou nisso / Que fique chorando sozinho / Alegria bebem todos os seres / No seio da Natureza / Todos os bons, todos os maus / Seguem seu rastro de rosas / Ela nos deu beijos e vinho e / Um amigo leal até a morte / Deu força para a vida aos mais humildes / E ao querubim que se ergue diante de Deus! / Ela nos deu beijos e vinho e / Um amigo leal até a morte / Deu força para a vida aos mais humildes / E ao querubim que se ergue diante de Deus! / E ao querubim que se ergue diante de Deus! / Ergue diante de Deus! / De Deus! / De Deus! / Alegrem-se, como seus sóis corram / Através do esplêndido espaço celeste / Se expressem, irmãos, em seus caminhos / Alegrem-se como o herói diante da vitória / Alegre, formosa centelha divina / Filha do Elíseo / Ébrios de fogo entramos / Em teu santuário celeste! / Tua magia volta a unir / O que o costume rigorosamente dividiu / Todos os homens se irmanam / Ali onde teu doce vôo se detém / Tua magia volta a unir / O que o costume rigorosamente dividiu / Todos os homens se irmanam / Ali onde teu doce vôo se detém / Abracem-se milhões! / Enviem este beijo para todo o mundo! / Irmãos, além do céu estrelado / Mora um Pai Amado / Milhões se deprimem diante Dele? / Mundo, você percebe seu Criador? / Procure-o mais acima do céu estrelado! / Sobre as estrelas onde Ele mora.” Posteriormente a ode tornou-se, por seu conteúdo de união dos homens, e por conta da ideia de conçoçamento pela alegria, o hino, sem melodia, da União Europeia. Cf.: https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/anthem_pt (acesso, 25/02/2017).

A força sem a justiça é tirânica.
 A justiça sem a força é contestada, pois sempre há malvados;
 A força sem a justiça é acusada.
 É preciso reunir a justiça e a força e, para tanto, fazer
 Com que o que é justo seja forte,
 Ou o que o que é forte seja justo.
 A justiça está sujeita a disputas,
 A força é fácil de reconhecer e incontestável.
 Assim
 Não se pôde dar a força à justiça, pois a força a contestou,
 E disse que ela é que era justa.
 E assim
 Não se podendo fazer com o que o que é justo fosse forte,
 Fez-se com que o que é forte fosse justo (2007, p. 168).

Auerbach explica que desta forma que o fragmento é rearrajado pode-se vislumbrar facilmente uma argumentação disposta em *isócolos antitéticos* pelos quais se trabalha o raciocínio para que a *força* seja vencedora no final do enlace das proposições.

O porém da visão de Pascal é que sua visão jansenista, da queda do homem como realidade fundacional de todo o mal na terra, só o possibilitava ver a dimensão deontológica da justiça e sua manutenção através da *força*, aliás, da *força que se faz justiça*, daquilo que o mais forte podia e forçava a ser e acontecer... como cristão, respeitava as regras do Estado, baseado na ideia do “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Sofrer a injustiça da força era aceitar o sofrimento e a lei do mundo para obter a graça no mundo vindouro, na cidade de Deus.

Mas não se trata apenas de força bruta que se passa por justiça. Não *sendo em ato*, praticada, em curso, para se disfarçar sob as vestes da justiça a força certamente precisaria de histórias, narrativas de medo e terror, de um imaginário de uma situação de imposição de violência ou mesmo de dissimulação, simulação e *sprezzatura* em que a violência se passa como outra coisa.

Numa dimensão ética, a *cola social* baseia-se no conhecimento de si mesmo, do outro, do mundo através de uma atitude de imaginar... não é possível sentir na carnalidade o como ser aquele outro que padece o que não estamos padecendo é em si-mesmo, mas é possível imaginar... e mais uma vez, a *narratividade permite acessar o testemunho e memória da dor do outro*, do mesmo a arte permite uma abertura emocional que pode levar a uma experiência sem vivência fática – comovo-me com um filme que fala sobre uma infância falida sobre a delinquência sem ter passado por essa situação em minha infância,

daí posso ser mais solidário com a dor do próximo, porque obtive uma racionalidade que começou por uma abertura emocional na arte.

O grande truque da violência da força de um poder emanado de uma autoridade é uma história fixa fundacional, justificante, trabalhada através da comunicação entre pessoas e dentro a sociedade. Mas essa história se quer imposta como parte de uma ordem ou base dela. Da mesma forma que a autoridade é desafiada pela perda de legitimidade que implica numa outra possibilidade de narrativas e de pessoas autonarrarem-se como livres e independentes do poder da autoridade que se tornou tirânico, evidencia-se que a constituição e manutenção ética da autoridade é a sua base mais autorrealizada e está no nível prudencial, que se atualiza frente às *novas situações* – ou melhor – *narrativas de mundos* – ou seja, manter-se apenas no aspecto fundacional deontológico será a fatalidade da autoridade, que um dia se deitará no seu crepúsculo para dar lugar a uma outra nova a surgir no dia seguinte.

A situação de racionalidade é tão estratégica como símbolo de certeza no ato fundacional, que até mesmo o nome da espécie humana (*homo sapiens*) se quer num viés mais racional que faz o desmesurado ficar obilubiado. Edgar Morin fala de uma dimensão *demens* do homem que fica reprimida pela designação usual de *homo sapiens*, mas que, apesar de seu lado negativo, que é impulsivo, homicida, violento, tem um lado positivo que opera no imaginário como atividade criadora, motivacional, artística, poética e amorosa. É preciso manter dimensões antagônicas e complementares para se poder ter um equilíbrio criativo:

Nous devons tout faire pour développer notre rationalité, mais c'est dans son développement même que la rationalité reconnaît les limites de la raison, et effectue le dialogue avec l'irrationalisable. / L'excès de sagesse devient fou, la sagesse n'évite la folie qu'en se mêlant à la folie de la poésie et de l'amour. (...) / Dès lors, nous pouvons assumer, mais avec pleine conscience, le destin anthropologique d'*homo sapiens-demens*, c'est-à-dire ne jamais cesser de faire dialoguer en nous sagesse et folie, hardiesse et prudence, économie et dépense, tempérance et consommation, détachement et attachement. / C'est endosser la tension dialogique, qui maintient en permanence la complémentarité et l'antagonisme entre amour-poésie et sagesse-rationalité. (MORIN, 1997, pp. 11-12).

O dogmatismo justificado nas distopias como mantenedor de ordem afasta a complementaridade e o antagonismo para impor uma ordem única, muitas vezes dita bela pelo poder dominante na distopia. Permitir a fluência da energia do nível ético, passando ao moral, chegando ao prudencial, coaduna com a dimensão ética da existência humana e permite às narrativas existenciais se autorreferirem, atualizarem-se, recriarem-se. Na

perspectiva ricoeuriana, o *mesmo* precisa do *próprio* e este daquele, mas o *mesmo* muitas vezes se quer *mesmo* como atitude de segurança e solidez. O *próprio* mantém promessas e dialoga. O *mesmo* nem sempre é dinâmico para estender-se ao futuro. Daí precisamos de *utopias* como *promessas* para uma vida melhor e sobretudo como *mapas de ação prudencial* (enquanto tais, podem ser trocados por outros tão logo se esgotem sua capacidade de orientar uma viagem), face às distopias que as desafiam.

O grande ponto, talvez, do dito de Pascal, seja nos evidenciar o quanto o poder depende de um trabalho atuante na comunicação. Como o justo não é forte, o forte faz-se justo usando o jogo do ser-parecer que já mencionei anteriormente, envolvendo simulação, dissimulação, sprezzatura, e outras artes e técnicas mais que dependem da comunicação.

Vislumbra-se disto, cada vez mais de forma iluminada, trazendo em conjunto as reflexões anteriores da *ontologia hermenêutico-existencial* que conduzi à evidência partir de elementos das teorias de Ricoeur e de alguns de seus comentadores, usando de afinidade eletiva entre conceitos, o quanto é fático que *o poder e quem o exerce depende da comunicação, de como são contadas as histórias que o fundamentam e o viabilizam no comando*. Podemos desde já dizer que o poder precisa não só trabalhar a comunicação no éthos, bem como eventualmente modificá-lo, lidando com ideologias, utopias e imaginários.

Para podermos compreender mais dessa dinâmica comunicacional do poder, que acaba lidando fatalmente com a lei e o direito, alterando, criando ou mantendo ideologias, utopias, distopias e imaginários, exponho alguns dos elementos da teoria de Tércio Ferraz Sampaio Jr, no aspecto da comunicação, direito e poder, e trago ao lado dela a teoria desenvolvida por Mara Regina de Oliveira, bem articulada no seu *O desafio à autoridade da lei*, que lida com a relação entre a autoridade, a comunicação e a questão de como ela se mantém através da *confirmação* e de como ela pode ser desafiada face à *desconfirmação*, representando a teoria dela um avanço e inovação além do que chegara Tércio Sampaio Ferraz Jr.

2.1.1 Poder, comunicação e lei

No capítulo anterior, através de elementos conceituais da obra de Paul Ricoeur, organizei o que estava disperso em diversas obras do filósofo do que é consolidadamente

denominado como uma *ontologia hermenêutico-existencial* e teoria jurídica do filósofo, da qual temos maiores asserções na sua obra *O justo*, como já vimos (sobre a ontologia hermenêutico-existencial, cabe ressaltar que não se trata, como se viu, de uma ontologia clássica e pura⁴⁰ – que se fosse o caso, talvez não permitisse a relação que Ricoeur elaborou, afinizada com a juridicidade – ela parte de uma hermenêutica existencial, que leva em consideração a constituição dialógico-discursiva das pessoas e sociedades e a comunicacionalidade, ela se coaduna com a juridicidade de forma afim, pela comunicação). Prosseguimos nesta altura desta obra com uma visão de como as coisas podem se depreender num viés ético (no sentido do que se dá no éthos) através das plamações e moldagens comunicacionais que lidam com imaginário e imaginários para estabelecer e manter o poder através de uma lei dita efetiva. Seguindo nesse desenvolver, já antecipo que naturalmente lido, depois, com algo do imaginário e imaginário jurídico, que muitas vezes é trabalhado via linguagem para que através da crença, das ideologias e consensos, possa uma autoridade se manter; mas mais que isso, sendo preciso pelo poder não só controlar o agora, mas o futuro que orienta a condução do agora, cabe se falar de utopias e distopias, que serão os temas finais deste capítulo, sendo pertinente desde já mencionar o conhecido dito de 1984 do Orwell, segundo o qual “quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado (ORWELL, 2015, p.291)”.

Em *Direito, retórica e comunicação*, do Tércio Sampaio Ferraz Jr., o autor diz não se ocupar de uma ontologia relacionada ao direito (da mesma forma que não se ocupou em outras de suas obras), acrescentando que *o que expõe pode, todavia, ser conciliado a uma ontologia jurídica ou epistemologia* (ou seja, ele intui a afinização por relações):

É preciso salientar, desde o início, que **o caráter desta investigação não é nem ontológico nem epistemológico, embora as relações do que ali se diz com uma ontologia jurídica e com uma epistemologia da Ciência do Direito sejam possíveis.** Isso quer dizer que não pretendemos propor uma investigação do que é o Direito, ou do que é a norma, nem uma teoria da ciência jurídica, que ponha a descoberto as suas condições de possibilidade [nosso grifo] (FERRAZ JR, 2015, pp.6-7)

Pode-se conciliar a sua *teoria comunicacional*, via afinidade eletiva, com a *ontologia hermenêutico-existencial do si-mesmo como outro* e a teoria jurídica de Ricoeur que fomos

⁴⁰ Uma ontologia pura, que intentasse explicar, por exemplo, que a base da juridicidade é a “justiça”, ou a “igualdade”, estaria, talvez, adentrando numa série lógico-derivativa, em que teria de dizer o que é a justiça, ou a igualdade, e depois o que é o quê do que, etc... como estamos numa seara de complexidade envolvendo comunicação, hermenêutica existencial, juridicidade e poder, está descartado o risco da derivada de conceitos – pelo que Ferraz Jr. muito acertou na centralidade do aspecto comunicacional, que está bem em harmonia com as teorias de filósofos de base hermenêutico-existencial e comunicacional como Ricoeur.

acessando antes, nas outras linhas do primeiro capítulo desta obra e, ainda, da mesma forma, através da afinidade eletiva, passar à questão do *imaginário e imaginário jurídico, da utopia e distopia*. Não estamos com isso chegando a um modelo fechado e perfeito como um sistema, nem anseio a isso, mas a uma *conciliação de visões* que nos permite transitar em setores distintos das coisas, justamente pela percepção de que a *complexidade do éthos* talvez não permita um seguro sucesso a sistemas absolutos, ao menos não enquanto humanidade estivermos ainda com a velha questão espinosana do *que pode um corpo* insoluta... que implicaria num conhecimento socrático absoluto de si-mesmo, e pois, talvez quase de forma segura, num outro tipo de humanidade que talvez nem mais humanidade fosse, visto talvez pela possibilidade de seu esvaziamento da dimensão *demens* pela dimensão *sapiens*, ou se pensarmos em termos *jungianos*, na total conscientização do inconsciente.

A partir do *Teoria da norma jurídica* do Tércio Sampaio Ferraz Jr, pode-se acessar de forma mais direta o tema da norma e da pragmática. A pragmática acaba sendo uma dimensão de estudo mais ampla do direito, por levar em consideração elementos que normalmente não são acessíveis de forma apenas semântica ou apenas sintática, talvez porque ela também considere a linguagem no modo digital (comunicações verbais) e no modo analógico (o que é paradiscursivo, como expressões físicas, comportamentos, etc ...) conjuntamente, pelo que podemos ter uma abertura maior ao éthos num de seus plasmados, que seria o modo jurídico de uma sociedade ou Estado, observável no comportamento de pessoas; sendo assim, está mais centrada a pragmática no diálogo (FERRAZ JR, 2016, p.6), pelo que podemos afinizá-la, e muito, às teorias discursivas do tema do *si-mesmo como outro*, de base ricoeuriana.

Entre emissor e receptor haveria um modelo de pergunta e resposta, segundo o qual quem fala algo desafia alguém a uma resposta, e o que recebe a mensagem desafia o outro a uma justificativa. Pelo que notamos uma reflexividade em termos do discurso (IDEM, p. 16). Desta forma, é princípio basilar da pragmática o *princípio da interação*, que diz respeito ao “ato de falar enquanto uma relação entre emissor e receptor na medida em que é mediada por signos linguísticos (IDEM, p.6).”

Em meu ver, penso que “o dever de prova e justificativa” da reflexividade pode ser tomado como um indício da *narratividade* de que tratei anteriormente, no conhecimento de *si-mesmo*, do *outro* e dos *outros* – com o aspecto de *autoformadora* e *conformadora* no éthos, ou seja – haveria um princípio de conformidade, que chamarei de *princípio de conformação ao éthos*, que num de seus aspectos, nessa questão do *desafiar a respostas* seria

uma espécie de tentativa de acomodar crenças e ideologias entre o leque de conceitos habituais dos partícipes do discurso, face a *imunizações cognitivas*⁴¹ – poderíamos pensar, talvez, numa espécie de estrutura imunizante de crenças para manutenção do éthos no qual e do qual se está.

No filme *Freaks* de 1932, dirigido por Tod Browning, temos uma famosa cena que se tornou inclusive popular para expressar a ideia de pertencimento a grupos, a reuniões, em especial quando o grupo se encontra reunido e a pessoa chega e vem a participar do que estava em curso na reunião. Trata-se da cena em que a trapezista Cleópatra, que se casa com o anão Hans, e estando num jantar festivo junto com os outros *freaks* do circo; estes, numa espécie de rito de aceitação começam a compartilhar da bebida de uma imensa taça, passando a ideia de uma *comunhão de pertencimento* a um grupo através da monstruosidade de todos os presentes. “We accept her, one of us – gobble gobble ⁴²– one of us!” é a canção efusivamente cantada por todos, enquanto batem na mesa com as mãos, ou com os talheres em copos e louças. Mas Cleopatra tem um surto, talvez por perceber que nada tinha em comum com “as monstruosidades”, e então deixa cair sua máscara de simulada aceitação de tudo, mantida em nome do interesse do casamento lucrativo com Hans (este também um *freak*) e diz irritada, quando iam lhe oferecer a “taça da comunhão”, para saírem de perto dela, que todos eram monstruosidades. Ela se compreendeu nunca fazer parte daquele grupo por não ter o elemento em comum; no caso, podemos falar que sua *imunização cognitiva* de crenças trabalhou fortemente contra a sua aceitação num grupo, marcado pela monstruosidade – por isso resistiu de forma agressiva dizendo que nunca seria parte deles. Podemos perceber que o *princípio de conformação ao éthos* pode atuar fazendo a pessoa procurar o elemento de comunhão (e desde já cabe observar que este princípio tem algo a ver com o *paradoxo da tolerância*⁴³ e o *paradoxo da liberdade*) na outra ou a esta repelir se

⁴¹ Imunização cognitiva se refere a processos em que pessoas, devido ao status de essencialidade que algumas de suas crenças passaram a ter para sua identidade narrativa, passam a proteger de forma intensa e por vezes inconsciente essas crenças, mesmo sendo crenças que lhes são demonstradas como absurdas e estapafúrdias, de maneira comprovada. Esse processo teria algo a ver com o perseverar na própria existência; desafiar uma crença essencial é como ameaçar a vida, a identidade daquelas pessoas em que se observa a imunização cognitiva.

⁴² Inicialmente sem um significado, mas com o tempo o termo passou a significar “esquisitice” em inglês, ou mesmo usado para se referir a reuniões de pessoas esquisitas.

⁴³ Karl Popper, no seu *A sociedade aberta e os seus inimigos, primeiro volume: o sortilégio de Platão*, na nota 4 ao capítulo 2 (*O princípio da liderança*), discorre sobre o *paradoxo da liberdade* e o *paradoxo da tolerância*. O paradoxo da liberdade enuncia que o excesso de liberdade conduz à tirania, Popper o retoma a partir da leitura de Platão (República, 562b-565e). Temos, assim: “Uma forma específica deste argumento lógico [referindo-se a uma crítica à teoria geral clássica da soberania] é dirigida contra uma visão demasiada ingênua do liberalismo, da democracia e do princípio de que a maioria deve governar. E é um tanto semelhante ao bem conhecido “paradoxo da liberdade” que foi usado em primeiro lugar e com êxito, por Platão. Na sua crítica da

não tiver o elemento de comunhão, de pertença ao éthos do qual se posiciona para aceitar ou não outros como parte desse éthos – a ideia é a manutenção do estado de coisas, talvez pelo fato de para a mente humana o hábito ser um lugar aparentemente seguro – do mesmo podendo se falar de crenças que se querem *imunizadas cognitivamente* como forma de *manutenção da vida em estados habituais*, que parecem mais seguros.

Entendo que a reflexividade pode levar a uma “cola social” através do trabalho dos sentidos das coisas que vão sendo questionadas, desafiadas a terem seu significado desdobrado e explicado antes de haver uma concordância ou a discordância – podemos dizer que há uma busca de *topoi* (lugares comuns), e Ferraz Jr. intui em diversas passagens a importância do *topos* como lugar comum de trocas, todavia sem chegar a aprimorar e desenvolver o conceito mais além da tradição retórica e jurídica antiga e contemporânea dos *topoi*. Para nós é interessante pensar, desde já, alíás, nos lembrar, que *topos* está dentro de *utopia*, e aqui já estamos um passo à frente.

Topoi ou lugares comuns são fórmulas de procura que orientam a argumentação. Não são dados ou fenômenos, mas construções ou operações estruturantes, perceptíveis no decurso da discussão. Assim, por exemplo, na moderna teoria jurídica da interpretação, em contraste com a doutrina predominante no século passado, na sua primeira metade, a

democracia, e na sua história da ascensão do tirano, Platão levanta implicitamente a questão: e se a vontade do povo for a de que não deve ele próprio governar, mas sim, em lugar disso, um tirano? O homem livre, sugere Platão, pode exercer a sua liberdade absoluta desafiando, primeiro, as leis, e por fim desafiando a própria liberdade e clamando por um tirano (POPPER, 2018, pp.158-159). ” No paradoxo da tolerância se enuncia que o excesso de tolerância pode conduzir à intolerância. Popper não está defendendo de imediato o uso de força para combater os intolerantes; antes acredita que enquanto racionalmente puderem serem combatidos na opinião pública, a solução não é tão indicada..., mas no caso de não restar solução, deve-se sim usar de força contra o intolerante, já que o excesso de intolerância, tolerada, pode acabar com a tolerância e os tolerantes: “Menos conhecido é o paradoxo da tolerância. Uma tolerância ilimitada conduz necessariamente ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos uma tolerância ilimitada mesmo aos que são intolerantes, se não estivermos preparados para defender uma sociedade tolerante do assalto dos intolerantes, então os tolerantes serão destruídos e, com eles, a tolerância. – Não sugiro com esta formulação que, por exemplo, devamos reprimir sempre a expressão de filosofias intolerantes; enquanto pudermos contrariá-las por meio da opinião pública, a repressão seria certamente muito pouco indicada. Mas deveríamos reservar-nos o direito de as reprimir, se necessário pela força, pois pode facilmente suceder que não estejam dispostas a confrontar-nos no terreno da discussão racional, mas comecem por rejeitar qualquer espécie de discussão; podem proibir os seus seguidores de ouvirem qualquer argumentação racional, porque a consideram enganadora, e ensiná-los a responder aos argumentos com os punhos ou as pistolas. Devíamos, por conseguinte, em nome da tolerância, afirmar o direito a não tolerar os intolerantes. Devíamos sustentar que qualquer movimento que pregue a intolerância se coloca fora da lei e devíamos considerar criminosa a incitação à intolerância e à perseguição, da mesma maneira que devíamos considerar criminosa a incitação ao homicídio ou ao rapto ou à reinstauração do tráfico de escravos (IDEM, pp. 388-389). ” Ambos os princípios se relacionam ao meu *princípio de conformação ao éthos* pela questão de desejo de integrar o que é semelhante e de repelir ao que não é semelhante, ou tentar converter o não-semelhante à semelhança. Além disso, pelos três princípios fica evidente também o quanto o poder tem de trabalhar comunicacionalmente com crenças, imaginários e ideologias... chegamos mesmo a perceber isso no que diz Popper, na passagem sobre o paradoxo da tolerância que cito nesta nota, acerca de ser melhor, antes de usar a força, tentar esgotar o recurso da discussão racional via opinião pública, ou seja ele percebe, intui, que é melhor trabalhar a comunicação com o que chamamos de violência simbólica, mas que ele entende como outros aspectos similares a ela.

flexibilidade interpretativa das leis em oposição ao princípio da interpretação literal, pode ser visto como um *topos* da hermenêutica atual. No caso do direito, os *topoi* aparecem, inclusive, no próprio texto legal como, por exemplo, no artigo 5.º da Lei de Introdução ao Código Civil Brasileiro, que dispõe: “Na aplicação da lei, o juiz atenderá aos fins sociais a que ela se destina e às exigências do bem comum”. Tanto a noção de “fins sociais” quanto a de “bem comum” são, do ponto de vista da pragmática, noções tópicas que no caso, *devem* orientar o discurso aplicativo da lei. A presença de *topoi*, no discurso, dão à estrutura uma flexibilidade e abertura característica, pois sua função é antes a de ajudar a construir um quadro problemático, mais do que resolver problemas. Outros *topoi* da argumentação jurídica são a imparcialidade do juiz, a noção de interesse, a noção de boa fé, a presunção de inocência, até prova em contrário, etc (FERRAZ JR., 2016, pp. 21-22).

Então podemos depreender, a partir da leitura desse segmento de Ferraz Jr., que os *topoi* são um núcleo de sentido, de conceitos que servem de *mapa de orientação* dentro do universo jurídico; mas também fora do mundo jurídico, pensando no seu aspecto retórico, no que diz respeito a discurso, crenças, ideologias, utopias e distopias – pelo que podemos já captar um quê dos *mapas de mundo* que são as estruturas de utopias, em especial se pensamos no aspecto projetivo das leis, quando com sua norma prescrevem comportamentos inerentes a um *mundo desejado*, ou seja – tornam-se elas como que pequenos mapas de mundo. Desta feita, por exemplo, posso dizer que o enunciado do artigo 121 do Código Penal brasileiro, que trata do homicídio, é o mapa de um mundo em que o homicídio é condenado. Mas num mundo ficcionalmente distópico poderíamos ter, por exemplo, o ideal de mundo de uma sociedade de psicopatas em que o homicídio é premiado por ser considerado algo fabuloso e digno de um ser humano superior.

Mais à frente, continua Ferraz Jr.:

O discurso monológico, tendo um ponto de partida certo, admite axiomatização. O dialógico, sendo tópico, é sempre aberto e não axiomatizável, e como **os *topoi* são fórmulas presas à situação comunicativa**, o discurso dialógico experimenta certa historicidade. Contudo, propriamente dita, não é a estrutura dialógica, mas as **estratégias do diálogo, enquanto orientadas por *topoi*, é que são históricas** [nosso grifo] (IDEM, p. 23).

Remarquemos o dito de que a orientação das estratégias do diálogo por *topoi* serem históricas. Isso é interessante porque a historicidade permite perceber que ideias e conceitos comuns orientadores, que são os *topoi* dentro de *éthos*, preservam-se graças à memória, pois os conceitos que se passam, de geração a geração, são passados comunicacionalmente à maneira semelhante que a história se transmite... e quem controla o passado controla o presente e o futuro... e nisso entra o *princípio de conformação ao éthos* para a imunização

cognitiva de crenças no mesmo *status quo* favorável à inalterabilidade almejada das coisas, como impressão de segurança face ao desafio da insegurança de novos pensamentos que podem desafiar a vida segura.

Ferraz Jr distingue discursos monológicos de dialógicos. Nos primeiros, no *estar em situação, que é a relação de reflexividade entre emissor e receptor no molde da pergunta e resposta*, temos um *certum*; no outro, um *dubium*. Significa isto que no discurso monológico há um elemento certo ou tido como certo, que lembra inclusive a ideologia que transita aceita entre emissor e receptor, ao passo que no discurso dialógico, o *dubium*, inerente à dúvida que desafia o posicionamento de emissor por receptor e vice-versa, requer uma resposta. Podemos ter axiomatização no discurso monológico, mas não no dialógico, mas ambos são modos do discurso racional que se complementam e se integram a partir da situação comunicativa (FERRAZ, 2015, p. 50).

Haverá duas modalidades de discussão, que é a *discussão-com* e a *discussão-contra*. Na primeira há uma *convicção* que vai desenvolvendo a discussão de um *quaestio* (objeto do discurso) num fluxo de coisas partilhadas e compartilhadas, como crenças, por exemplo, um fluxo aceito por emissor e receptor; no segundo, há um *entrave* ao fluxo de ideias oferecido por um ou outro dos partícipes na situação comunicativa, daí se falar, neste caso, de *persuasão*. Em vista disso, na *discussão-com* temos a *homologia* e na *discussão contra*, a *heterologia*. Saliente-se que não há que se pensar que existe plena identidade entre monologia e discussão-com (mas dialogia e discussão-contra, todavia, sempre coincidem), pode haver o caso de uma discussão-com com estrutura dialógica (IDEM, p. 67).

Temos dois aspectos no discurso, o aspecto relato e o cometimento. O primeiro diz respeito à informação que é objeto da situação comunicacional, o segundo refere-se à maneira como essa informação deve ser entendida, tomada, aceita. O aspecto relato relaciona-se ao modo digital, ao passo que o aspecto cometimento está relacionado ao analógico. Desta forma, ordenar algo a alguém pode ser compreendido pela verbalidade da ordem (aspecto relato) no “faça alguma coisa” e no aspecto cometimento temos a expressão de bravura exigente do desejo imperativo do comando por parte do emissor, através de expressões faciais, tom de voz e possíveis gesticulações. Na modalidade digital, o discurso se generaliza mais facilmente, ou seja, seu sentido pode ser alvo de compreensão e consenso mais amplo e difundido do que o aspecto cometimento. Ferraz Jr. exemplifica isso (FERRAZ JR., 2016, p.29) ao mencionar o artigo 310 do Código de Processo Penal, discutindo se a expressão “poderá” expressa “permissão” ou “proibição”; neste caso, a discussão se refere

ao aspecto cometimento da norma, que se transforma num objeto de questionamento, tornando-se um *dubium*. “O relato, no caso, é a possibilidade de concessão ao réu de liberdade provisória dentro de determinadas condições (IDEM, p.29) ” e sobre o aspecto cometimento: “O cometimento é o aspecto metacomunicacional de como o relato deve ser entendido, se mera permissão ou obrigação (IDEM, p. 29). ”

Ocorre que o conflito proveniente de um *dubium* que não consegue ser trabalhado adequadamente de modo a haver a persuasão da outra parte da discussão, pode levar a uma desestabilização que pode mesmo chegar à destruição da situação comunicacional, ou mesmo à violência. A solução desse problema ocorre através da situação comunicativa normativa, ou seja, com as normas e leis, estas equando expressão das normas. Desta feita há a possibilidade de pacificação das ações – que não são apenas fáticas, mas comunicacionais, do ponto de vista pragmático – por meio da persuasão e decisão elaboradas através da situação comunicacional normativa envolvendo um terceiro elemento:

A situação comunicativa normativa é, pois, caracterizada pela presença de três comunicadores, sendo que entre os comunicadores sociais e o terceiro se instaura uma interação, cujas regras fundamentais privilegiam a posição do último. Estas regras, pelo que foi dito, podem ser denominadas: a) regra de imputação do dever de prova pela recusa da comunicação ao endereçado; b) regra de garantia do conflito, pela qual os comunicadores sociais não podem mais eximir-se da situação, sem que o terceiro, de algum modo, se manifeste, o que dá ao conflito seu caráter institucionalizado; c) regra da exigibilidade, que dá às expectativas do comunicador normativo o seu caráter contrafático. Graças a essas regras, a relação entre comunicador normativo e seus endereçados se configura como metacomplementar (FERRAZ JR., 2016, p. 43).

Com a metacomplementaridade temos um editor normativo que define as regras, enquanto na simples situação comunicacional havia uma complementaridade calcada na reflexividade. Mas não apenas o editor normativo (emissor) dita as regras do jogo ao endereçado normativo (receptor), como também tem em favor de si uma reversão do ônus da prova, ou seja, se antes quem falava era desafiado a uma justificação, agora o receptor é que passa a ser desafiado a um comportamento, estando o editor normativo imunizado. Haverá, desta forma, um duplo comportamento exigido do endereçado normativo (IDEM, p. 44), que será o de se deixar *persuadir* da norma, e o de estar *convicto* da norma – respectivamente: aparecer como intérprete da norma e como sujeito da norma. Desta feita, a norma terá um aspecto monológico e dialógico, ou seja, em termos de *persuasão* se fala de argumentante e intérprete, quanto a *convicção*, se falará de autoridade e sujeito.

O discurso normativo será dialógico no aspecto relato para persuadir na sua observância e monológico no aspecto cometimento por conta do dever imputado sobre o sujeito do qual se espera a convicção no mando da lei. Com isso, o discurso normativo não é mera proposição normativa, mas uma interação, um procedimento regulado que depende do princípio pragmático da interação, atuante no *éthos*.

Até aqui, através de alguns elementos das teorias de Ferraz Jr., conciliadas com alguns elementos vindos da *ontologia hermenêutico-existencial do si-mesmo como outro*, e da teoria jurídica ricoeuriana do primeiro capítulo, juntando ao meu *princípio de conformação ao éthos*, podemos perceber o quanto a norma, em especial no que se liga no seu “persuadir” e no seu “convencer” depende de um *trabalho com crenças*. Ferraz Jr. teve a percepção da importância do trabalho necessário sobre a crença, quando falou em ideologias, em especial no capítulo primeiro (“*Poder e direito*”) do seu *Estudos de Filosofia do Direito* (2009).

Como vimos, na situação comunicacional, há uma dupla expectativa entre emissor e receptor que marca uma contingencialidade. O emissor diz ou faz algo e espera algo do receptor e vice-versa, mas há uma diversidade de resultados possíveis de compreensão, ação e fala por parte de um ou outro, de tal modo que não necessariamente haverá uma intersecção entre o que se “espera” e o que se “recebe” em termos de comunicação – temos aí a *seletividade*, que é o campo de recorte de sentido de compreensão e ação por parte de um ou outro dos partícipes.

O poder não será então confundido, visto estarmos lidando com uma teoria comunicacional, com força ou coação, que são coisas bem diferentes e por vezes confundidas por muitos. Até agora temos visto como as coisas dependem da interação comunicacional, como a situação normativa se dá, para passarmos à maneira como comunicação e normas servem ao poder ou são trabalhadas por este.

Como, entretanto, o princípio que guia a análise pragmática é o da interação, a relação de validade inclui também a provável reação do endereçado e, desta forma, tanto o aspecto-relato como o aspecto-cometimento. Para precisar nosso pensamento, vamos chamar esta conexão pragmática entre os discursos normativos de imunização. Deste modo, precisamos nossa própria concepção para: “validade é uma propriedade do discurso normativo que exprime uma conexão de imunização. Imunização significa, basicamente, um processo racional (fundamentante) que capacita o editor a controlar as reações do endereçado, eximindo-se de crítica, portanto capacidade de garantir a sustentabilidade (no sentido pragmático de prontidão para apresentar

razões e fundamentos do agir) da sua ação linguística. [...] A imunização do discurso normativo jurídico se caracteriza, pois, por ser conquistada a partir de outro discurso normativo, o que faz da validade uma relação pragmática entre normas, em que uma imuniza a outra contra as reações do endereçado, garantindo-lhe o aspecto-cometimento metacomplementar (FERRAZ JR., 2016, pp. 98-99).

Acontecerá que as normas vão sendo organizadas num sistema por *calibragem*, que será a regulação e imunização de uma norma por outra, através das relações entre aspecto relato e aspecto cometimento. Por exemplo, quando uma norma diz que compete à União legislar sobre tributos e outra norma fala da obrigatoriedade de pagamento de um certo tributo, tendo sido a segunda norma devidamente emanada da União, teremos que em seu aspecto cometimento que instaura a obrigatoriedade do pagamento estará devidamente legitimada pelo aspecto relato da primeira norma, que tratava da competência da União acerca da legislação sobre tributação. Haverá por trás disso uma ideologia acerca de legalidade, de Estado, do que é União e tudo mais que por ventura se relacione ao mundo conceitual e fático dessas normas. “O efeito da valoração ideológica é, portanto, o de por um termo na reflexividade dialógica do discurso da norma. Ela explica, assim, o ‘momento da dogmaticidade’ no Direito (FERRAZ JR, 2015, p.163).” Neste caso, podemos pensar em termos de tríades ricoeurianas como o momento em que passamos ao campo deontológico em que há a solidificação da ideologia em termos de normas, enquanto que Ferraz Jr. refere-se ao *momento da dogmaticidade* na sua teoria, que pode ser bem afinizada a elementos da de Paul Ricoeur.

O interessante do aspecto comunicacional da teoria de Ferraz Jr. é que ela rompe com antigas ideias e conceitos de que o direito teria algo de fundante emanado de um poder inicial ou de uma norma fundamental⁴⁴ que lhe garantiria a sua imperatividade. Os aspectos do

⁴⁴ Em algumas passagens de *Teoria da norma jurídica* e em *Direito, retórica e comunicação*, Ferraz Jr. questiona Kelsen, o autor da *Teoria pura do direito*, que basicamente tentou criar um sistema de hierarquias normativas em que tudo era remetido e validado com referência a uma norma fundamental editada e devidamente promulgada por um poder estatal legítimo. O porém da teoria kelsiana é que ela não dá conta da questão do poder e da linguagem e também continua uma espécie de tradição *jus-naturalista* e positivista de cunho contratualista que busca o fundamento da legalidade em um ponto inicial do qual emana um poder – ou seja, mais do mesmo apresentado sob uma roupagem instrumentalizada que passa a impressão de algo novo e realmente poderoso, por conta do aspecto tecnológico. Ferraz Jr. refere-se ao “porém” de Kelsen como “o desafio de Kelsen” – que basicamente é a ideia de que poderia haver uma interpretação pura, legítima e verdadeira se o fundamento fosse invariavelmente verdadeiro, mas como a coisa toda é um trabalho comunicacional, somente de forma pragmática é possível captar a operação do poder sobre a crença na determinação do que seria a “verdade” – ou seja, verdade resulta de relações comunicacionais, as quais podem ser, enquanto comunicacionais, controladas por poderes dominantes – ou seja, zeteticamente podemos, segundo Kelsen, denunciar limites da hermenêutica jurídica, mas em termos de dogmática, não pode-se fundar uma teoria pura de interpretação... a *contrario sensu*, isso pode-se dobrar sobre o próprio sistema fundamental da norma inicial fundante – como pode essa norma surgir? Quem a garante como verdade? Ora, é mais uma vez um trabalho com crença... fazer acreditar na norma fundamental e no seu poder, mas esconder ou ser omissos

direito nasceriam da comunicação, conforme viemos vendo até aqui, a partir da breve exposição de alguns dos elementos de sua teoria e da transformação do discurso não-normativo que vimos operada para discurso normativo, em termos de editor e endereçado normativo com a inversão de ônus da prova na comunicação.

Em termos pragmáticos, a visão sobre validade, efetividade e imperatividade passam a diferir, já que os pressupostos são comunicacionais. Neste caminho se evidenciam como certas visões, como as de Kelsen, de buscar fundamentações da efetividade na norma fundamental podem ser tidas como obscuras e mesmo marcadas por irracionalidade, apesar de uma suposta racionalidade alegada por seus defensores:

Uma saída para Kelsen seria fazer repousar a obrigatoriedade das normas na sua efetividade. A isto parece chegar sua teoria, quando reconhece que a ordem jurídica, como um todo, e cada norma, individualmente, têm de ser, grosso modo, efetivas. Kelsen não esclarece o que significa grosso modo (*im grossen und ganzen*). Seria, como diz o fundador da Teoria Geral do Reconhecimento, Adolf Merkel, uma “união das prescrições jurídicas com as foças morais vivas em um povo? As explicações de Kelsen pecam por obscuras. Mas mostram, de qualquer modo, que o caminho positivista nos conduz a um momento de “irracionalidade” (no sentido positivista da palavra) no sentido de fazer a imperatividade das normas repousar não num “conhecimento” (*Erkenntnis*), nem num “reconhecimento”

acerca do que vem antes dela – em outras palavras, ignora-se ou não se quer tratar com os aspectos mais problemáticos que repousam na pragmática. “O que ocorre, então, quando a interpretação é mero ato de conhecimento? Não seria possível descobrir-lhe o fundamento, por exemplo, a verdade, que lhe permite adquirir a qualidade de obter aquela aceitação geral? / De princípio, Kelsen diz-nos que os conteúdos normativos, objetivo de uma interpretação doutrinária, são, por sua natureza linguística, plurívocos. Por isso trazem a nota da equívocidade (são vagos e ambíguos, diríamos nós). É isso, justamente, que exige uma vontade competente para que se fixe um sentido dentre os possíveis. Ora, por que não dizer que, agindo com método e conforme procedimentos racionais, não pode o doutrinador chegar a uma interpretação verdadeira? [...] Numa analogia a um texto final de uma obra de Wittgenstein, lógico com quem Kelsen privou em seus tempos de Viena, segundo o qual ‘o que não se pode falar, deve-se calar’, poderíamos dizer que para nosso jurista, o que a ciência jurídica não pode descrever, deve omitir. Essa coerência de Kelsen com seus princípios metódicos, porém, deixa-nos sem armas. Sua renúncia pode ter um sentido heróico, de fidelidade à ciência, mas deixa sem fundamento a maior parte das atividades dogmáticas, as quais dizem respeito à hermenêutica. E ademais não explica a diferença entre a mera opinião, não técnica, sobre o conteúdo de uma lei, exarada por alguém que sequer tenha estudado Direito e a opinião do doutrinador, que busca, com os meios da razão jurídica, o sentido da norma. A diferença, em termos de aceitação, resta meramente política. Ou seja, para Kelsen, é possível denunciar, de um ângulo filosófico (*zetético*), os limites da hermenêutica, mas não é possível fundar uma teoria dogmática da interpretação [...] Não teria, pois, realmente, nenhum valor racional procurar um fundamento teórico para a atividade metódica da doutrina, quando esta busca e atinge o sentido unívoco das palavras da lei? Seria um contrassenso falar em verdade hermenêutica? / Enfrentar essa questão constitui o que chamaríamos, então, de o desafio kelseniano (FERRAZ JR. **Introdução ao estudo do direito**, pp. 218-219).” E em *Teoria da norma jurídica*, podemos arrematar essa questão com: “A norma fundamental, como sabemos, não tem para Kelsen caráter ético-político, mas cognitivo, isto é, ela é condição de possibilidade do conhecimento jurídico. Já isto bastaria para impugnar a solução kelsiana, pois uma proposição cognitiva pode formular conexões (entre as normas), às quais se atribua obrigatoriedade, ou mesmo indicar quais as normas que são, de fato, obrigatórias, mas não pode fundar a obrigatoriedade. Segue-se que a fórmula: comporte-se como manda a Constituição, é, no fundo, uma proposição ético-política (FERRAZ JR, 2016, p. 117).” Mais algumas asserções de Ferraz Jr. sobre Kelsen: **Teoria da norma jurídica** (pp.: 64, 76, 90, 111, 123, 126, 131).

(Anerkennung), mas num ato de crença (Bekennnis) (FERRAZ JR.,2016, p.118).

Mas uma vez criticando Kelsen, Ferraz Jr. deixa transparecer uma intuição do quanto a norma, estando num ambiente comunicacional, pode ser vista como dependente de um éthos, e isso é notório no fato de ele relacionar sua crítica a Kelsen opondo a este teorias do reconhecimento para o criticar no que o taxou de “irracionalidade no sentido positivista da palavra” – sua crítica tem tamanho peso que usa o termo alemão *Bekennnis*, o qual, sendo traduzido por crença, ainda assim não passa a ideia de saber passivo que a partícula “Be-” adiciona à raíz “kenn”, seria então uma crença passiva. Em todo caso, vai ficando visível como os conceitos e suas aceitações dependem muito do trabalho comunicacional, e por vezes do quanto poderes conseguem controlar os “crentes” para crerem naquilo que convém a esses poderes.

Encerrando essa questão, temos que efetividade será a adequação do aspecto relato ao aspecto cometimento; validade é a imunização do aspecto cometimento de uma norma pelo aspecto relato de outra e imperatividade será a relação do aspecto cometimento com aspecto cometimento de outra norma:

Normas jurídicas são discursos heterológicos, decisórios, estruturalmente ambíguos, que instauram uma metacomplementaridade entre orador e ouvinte e que, tendo por *quaestio* um conflito decisório, solucionam na medida em que lhe põem um fim. Assim, o objeto dos sistemas normativos (repertório de sistema) são normas (especificadas por seus atributos: validade e efetividade). O que dá a coesão do sistema, como um todo, são as relações entre elas. As relações são de imunização contra certas reações dos endereçados e de produção de certas reações (exigência e obediência). As relações, por sua vez, são reguladas por certas regras – calibração do sistema – que dão ao sistema o seu parâmetro: imperatividade (FERRAZ JR., 2016, p. 128).

Se pensarmos em termos de marcas do éthos nessa questão de calibração do sistema como a maneira como ele se imuniza, ou como as normas são imunizadas, metaforicamente poderíamos pensá-lo (o sistema) como um éthos ao qual se aplica um *princípio de conformação ao éthos* – ou seja, se pensarmos em leis como indivíduos numa sociedade, num éthos que seria o nosso sistema legal, poderíamos pensar que a *manutenção* do que mantém o sistema e o *repelir* do que não está coerente com seu espírito poderia ser tomado como uma tendência de resistência, de automanutenção num *modo de ser* – numa espécie de *conatus* espinosano. Esse exercício imaginativo - hipotético que propus neste parágrafo nos leva a averiguar aquilo que Ferraz Jr. captou de forma intuitiva mas não exposto diretamente (talvez por não ter partido de uma ontologia hermenêutico existencial e jurídica como a

consolidada em Ricoeur e em seus comentadores): que a orientação *tópica* expressa tendências de ideologias sociais (no sentido de ideologia formadora e integrativa, no sentido de Geertz, e também mesmo distorsiva – no sentido clássico de Marx) e nisso expressariam as características de um *éthos* – pelo que o sistema normativo, na sua calibragem, expressaria a tendência de seu *éthos* “desejar” se manter tal como é, visto comunicação e normas estarem estritamente inseparáveis – e nesse caso temos um possível explicação do porque o campo deontológico ser mais cristalizado, não só por aspectos verticais-hierárquicos – é a tendência de automanutenção do sistema – daí ser difícil lidar com mudanças no campo deontológico, ao passo que no campo ético e prudencial, pensando em termos de tríades ricoeurianas, é mais fácil modificações por estas dimensões estarem mais marcadas pelos aspectos dinâmicos do *éthos*, enquanto que no setor deontológico a cristalização se liga a um aspecto de sobrevivência e manutenção de *status quo*.

Confirmando minhas hipóteses:

Referimo-nos ao aspecto axiológico do discurso normativo, tanto no que se refere ao seu caráter valorativo, questão dos valores - , como ideológico – problema da ideologia. Nossa tese é a de que a imperatividade do discurso está ligada à noção de ideologia e de que as regras de calibração do sistema são, em última análise, expressas numa linguagem ideológica. Esta tese exige uma reconsideração de algumas noções básicas do conceito de discussão-contra, que passamos a retomar. / Em nossa exposição da situação comunicativa normativa, reconhecemos que o discurso normativo se enquadra dentro daquilo que chamamos de discurso heterológico ou discussão-contra. Toda discussão-contra é persuasória, sendo persuasão um sentimento que se funda em *interesses*. Ser persuadido é deixar-se guiar por opiniões fundamentadas que servem interesses. Interesses, no sentido pragmático, não são entidades, coisas, mas funções intersubjetivas. A dimensão subjetiva de interesse se revela já no original latino *interesse*, estar entre, tomar parte em, estar vinculada. Interesses são vinculações intersubjetivas (interpessoais, intergrupais, intercomunitárias), nas quais se fundam os procedimentos persuasórios, podendo-se falar em desinteresses como desvinculações, nas quais se fundam procedimentos dissuasórios. Tendo em vista o princípio da interação, base da pragmática, interesses surgem precisamente como disposições a interagir. Numa interação discursiva dada, eles podem, por isso, ser reforçados, modificados, suprimidos, etc... (FERRAZ JR., 2016, p.136).

O que ressalta da passagem acima é a percepção intuitiva de Ferraz Jr. acerca da pista que a palavra *interesse* pode fornecer. Cabe lembrar que *interesse* vem da relação “inter” (partícula que passa a ideia de “entre” no latim) mais “esse” (verbo *ser* no infinitivo latino), ou seja a *existencialidade* é a marca de um *éthos*, o *sendo* de uma sociedade e isso se relaciona não apenas à sua existência física e fática, concreta, mas a seu espírito de ideias, de *interesses* que norteiam-se por *topoi* – com isso nos aproximamos do *topos* enquanto

lugar que achamos transformado por “u/a/eu” em utopia, mas também temos a aproximação a um lugar de formação de *determinidade* que podemos achar na outra modalidade de lugar do grego clássico – *chôra*.

Um fator relativamente influente na situação comunicacional que irá facilitar o trânsito de crenças é a generalização. Por meio dela, pode-se dizer que ocorre uma simplificação na questionabilidade possível de uma *quaestio*, por conta de um processo de simbolização da codificação de algo. Com isso as expectativas tornam-se mais ou menos comuns, senão plenamente comuns, inclusive em termos de comportamentos. Com a simbolização, reduzem-se os significados no trânsito de ideias e comportamentos, o que facilita o processo comunicacional por evitar um fluxo contínuo de questionamento, de *dubium*, toda vez que se fala ou faz algo. A generalização através da simbolização opera como se fosse uma moeda de troca aceita. Mais uma vez, chamo a atenção como essa situação de facilitação da comunicação e condensação de significados em símbolos pode ter uma natureza cristalizada, que em princípio pode passar uma ideia ou impressão de cuidado e manutenção do *éthos*, por meio das crenças sendo mantidas através de hábitos, como modo de garantir uma espécie de segurança, pelo que podemos novamente falar do *princípio de conformação ao éthos*. Esse princípio atuou sobre o processo gerando uma espécie de necessidade de *simbolizar* para chegar à *generalização* dos significados, com o alvo de estabilização das expectativas e, pois, estabilização das trocas e fluxos comunicacionais no *éthos*. Vejamos:

Por generalização entenda-se o processo de tornar comuns certas orientações significativas para diferentes parceiros em diferentes situações, de tal modo que a todos se permita um sentido idêntico e a dedução de, ao menos, consequências semelhantes. / Por meio da generalização obtém-se uma relativa liberdade situacional que reduz a necessidade de se discutir, de caso a caso, a orientação comum. Ou seja, a generalização absorve insegurança (ver, por exemplo, a diferença entre duas pessoas que falam a mesma língua e duas que, falando línguas diferentes, tentam se comunicar), gerando expectativas comuns e comportamentos correspondentes. / Ao mesmo tempo, porém, generalização cria o risco de que as possibilidades oferecidas pela situação concreta não sejam aproveitadas: o preço da generalização é a inflexibilidade relativa dos códigos. Isso vale especialmente para as generalizações normativas, que manifestam expectativas contrafáticas (FERRAZ JR., 2009, pp. 50-51)

Tendo definido o que seria a generalização, Ferraz Jr., mais uma vez, de forma intuitiva, mas não desenvolvendo posteriormente essa ideia, fala que “o preço da generalização é a inflexibilidade relativa dos códigos (op. cit)”, em especial nas “generalizações normativas” – relembro o que já havíamos visto a partir das tríades

ricoeurianas, que o que se dá no campo deontológico acaba sendo marcado por uma espécie de cristalização a qual tendencialmente oferece desafios a modificações e reformas – que é o que Ferraz Jr., dentro do aspecto da generalização, fala da normativa como especialmente inflexível, conforme vimos no parágrafo acima, vindo do seu *Estudos de filosofia do direito*; a isso, mais uma vez, apliquemos o meu *princípio de conformação ao éthos*, lembrando ainda que símbolos podem se desgastar e tornarem-se emblemas – o que reforça mais ainda a cristalização, já que com emblemas a tendência é apenas se passar o emblema adiante, sendo raro se contestar ou tentar penetrar novamente no seu “pacote de significados”.

A generalização acaba trabalhando em favor do poder, por ajudar a dissimulá-lo, então ele passa a operar por simulações, dissimulações, *sprezzatura* e outras estratégias mais que bem lembram a teatralidade, daí muitos intelectuais falarem em “teatralidade do poder” – da mesma forma, posso dizer, que Shakespeare pode ser lido, além da beleza de suas peças e de toda a sabedoria que nelas se encerra, como uma grande enciclopédia dos modos do poder⁴⁵. Conforme Ferraz Jr.: “Começemos por afirmar que todo poder, enquanto código, constitui objetivamente um ato de violência simbólica como imposição de certas significações (seleção) que dissimulam as relações de força que estão na base de sua própria força [...] (FERRAZ JR., 2009, p. 61) ”.

O poder então trabalhará com a crença, a ideologia, e adiciono que para se manter e se orientar – orientando os seus que lhe obedecem – terá de lidar também com os mapas de mundo que são utopias e mesmo terá de saber transformar distopias em paraísos utópicos – caso, por exemplo, de sociedades subjugadas por totalitarismos como o nazismo alemão ou socialismo soviético – o poder tinha de trabalhar a atualidade, dissimular o que era danoso à dignidade humana e se mantinha também trabalhando a promessa de tempos melhores no futuro (lidando com as projeções típicas de utopias e mesmo de milenarismos). Posto isso, temos:

Em outras palavras, o poder-código se revela legítimo como relação entre a combinação dos esquematismos força/direito e das práticas dissimuladoras que eles engendram. Ou seja, um código-poder que desvendasse, em sua própria constituição, a força que está em seu fundamento, seria autodestrutivo. Nesse sentido, o exercício do poder nunca é crítico, pois sempre pressupõe o desconhecimento social de sua constituição objetiva como condição do exercício. / O exercício do poder, isto é, a relação permeada pelo código, engendra, pois, necessariamente, práticas ideológicas que estão na base de todo princípio de autoridade e da

⁴⁵ Sobre o assunto, cabe consultar a obra de Mara Regina de Oliveira, **Shakespeare e o direito**, na qual a autora bem trata do aspecto do poder e do direito em peças do bardo.

distinção mesma entre autoridade e poder, em termos de poder legítimo e ilegítimo. Entendam-se por práticas ideológicas procedimentos justificadores que determinam as instâncias últimas de legitimidade dentro de uma formação social dada, conforme as relações de força entre seus grupos e classes (FERRAZ JR., 2009, p. 62).

Em termos de generalização, de trabalho das “práticas ideológicas”, a generalização se dá também no nível da autoridade, reputação e liderança. A consequência é que haverá uma codificação, simbólica, de tal modo que se facilita o trânsito dos significados das informações comunicacionais, dos conceitos, das ideologias, na situação comunicacional e na situação normativa – com a generalização, neutraliza-se, em se tratando de motivações e justificações, o *quando* na autoridade, o *que* na reputação e o *quem* na liderança (FERRAZ JR, 2009, pp 71-73).

A autoridade que precisa se justificar não mais é autoridade, ela perdeu o poder de se dissimular, daí não consegue mais se perpetuar no tempo, por isso se dizer que o “quando” não foi neutralizado. No caso da neutralização do “que”, inerente à reputação, são neutralizados os motivos, ou seja, “o detentor de poder goza de reputação quando é capaz de transmitir conteúdos de ação para um sujeito que, então, as assume de *modo relativamente acrítico* (IBID, p. 72). ” Na liderança, neutralizando-se o “quem”, temos um líder trabalhando o dissenso para valorizar o conceito – a sua figura é que é trabalhada pela plasmação simbólica efetivada pela generalização. Eis que Ferraz Jr. chega à conclusão de que “política é a técnica que permite a administração da escassez de consenso e não a produção de consenso (IBID, p. 74). ”

Coube a Mara Regina de Oliveira levar adiante as possibilidades teóricas do que aconteceria com o poder, a crença, a ideologia e a comunicação entre autoridade e aqueles que a obedeceriam, através do seu *O desafio à autoridade da lei* (2006).

A autora, tendo mencionado famosos trechos de *Massa e poder* (dentre eles os que se referem a *aguilhões* e ao exemplo do *gato*) de Elias Canetti, enfatiza mais ainda do que Ferraz Jr. enunciara o quanto o poder é controle e não a força no sentido puro, segundo muitos imaginam ser a garantidora das coisas em termos de autoridade. Pelo contrário, Mara Regina de Oliveira mostra como a autoridade se vê desnuda e enfraquecida toda vez que recorre à força como expediente de manutenção de si mesma ou para cumprimento de suas determinações por parte de subordinados.

O rato, uma vez capturado, encontra-se à mercê da força do gato. Este o apanhou, mantém-no cativo e vai matá-lo. Tão logo, porém, começa a *brincar* com ele, um novo elemento se apresenta. O gato o solta novamente

e permite-lhe correr um pouco. Mal o rato dá-lhe as costas e põe-se a correr, ele já não se encontra mais à mercê daquela força. O gato, porém, dispõe do *poder*, para apanhá-lo de volta. Se o deixa correr indefinidamente, permite-lhe escapar de sua esfera de poder. Mas até o ponto em que está certo de poder alcançá-lo, o rato está sob seu poder. O espaço sobre o qual o gato projeta sua sombra; os instantes de esperança que permite ao rato, mas tendo-o sob sua estrita vigilância, sem perder o interesse nele e em sua destruição – tudo isso junto (o espaço, a esperança, a vigilância e o interesse na destruição) poder-se-ia designar como o corpo propriamente dito do poder, ou, simplesmente, como o poder em si (CANETTI, 2008, p. 281).

Este instrutivo exemplo, belo em sua composição, em breves linhas consegue ser um bem-acabado tratado sobre o poder. Incrível como metáforas artisticamente alinhavadas conseguem expressar com tanta força e eficácia conceitos tão problemáticos. O corpo do poder será “o espaço, a esperança, a vigilância e o interesse na destruição” – ou de forma mais condensada, controle, conforme nos ensina Mara Regina de Oliveira (2006, L. 2369). Então se fala, em termos de poder, através do trabalho lidando com expectativas na situação comunicacional, ou melhor, com as seletividades, no controle do espaço, controle da esperança, controle da vigilância e controle do interesse de destruição.

Há também que se ofertar um espaço para mudanças ou esperança de mudanças, de ascensão na cadeia de comando, quando se fala também do poder e de ordens. Mara Regina de Oliveira, explicando isso, utiliza-se do exemplo dos *aguilhões* de Elias Canetti:

[...] A ordem busca provocar uma ação naquele em que ela se dirige, busca ser obedecida, devendo, para tanto, ser clara e concisa, pois não pode ser discutida, explicada ou colocada em dúvida. A ação executada deve ser vista como algo estranho, exterior ao indivíduo, na forma de uma imposição que vem de um ser mais forte, que está apto a impô-la. / Na perspectiva de Canetti, a ordem é um veículo de imposição de relações de poder que guarda, dentro de si, uma certa complexidade. Ela é composta de um “impulso” e de um “aguilhão”. O impulso ordena ao receptor a execução da ordem. Já o “aguilhão” é uma espécie de “marca de rancor”, que evidencia a violência da determinação da vontade do outro sobre aquele que cumpriu a ordem. Quando as ordens são normalmente obedecidas, sem que haja resistência, estes “aguilhões psicológicos” não são percebidos enquanto tal, de modo a permanecerem escondidos nas relações humanas que mantêm uma aparência de tranquilidade. Todavia, cada vez que um de nós cumpre e executa uma ordem, este aguilhão permanece cravado em nossa psique, que passa a manter intacto o conteúdo da ordem. Todo o processo de educação humana, de certo modo, baseia-se neste sistema de ordens a que somos submetidos ao longo de nossas vidas. Porém, quando o ser humano consegue dar a um outro uma ordem semelhante àquela, que ele próprio cumpriu anteriormente, ele consegue livrar-se do “aguilhão”. Assim, esta reconstrução destas situações primordiais, de maneira inversa, constitui uma das fontes humanas de energia psíquica, na medida em que ela possibilita, ao homem, livrar-se das ordens recebidas no passado. A questão torna-se mais complicada

quando vemos que a libertação de um “agulhão” de um, implica na aquisição de um novo agulhão por parte do outro. O dominado de hoje será o dominador de amanhã, de modo que as relações de poder tendem a se perpetuar e se reproduzir ao longo do tempo (2006, l.: 427 – 445).

Podemos depreender também desse trecho, que o dominado de hoje teria uma esperança de ser o dominador de amanhã, “de modo que as relações de poder tendem a se perpetuar e se reproduzir ao longo do tempo”, ou seja, mais uma vez a tendência a uma manutenção do *status quo* das coisas no éthos – porque um dominador humano é mortal, outro acaba “aprendendo” seu ofício – talvez até aprimorando-o – é isso mais um indício da atuação do *princípio de conformação ao éthos*, desta vez atuando com o aprendizado e manutenção do poder e das formas de poder. Isso pode ser exemplificado, por exemplo, no exército e na maneira como este, ao longo da história, se imiscuiu no poder das nações através de golpes – tão logo morria um general ditador, outro lhe subia ao posto, apto a dominar tão ou mais “primorosamente” quanto o outro anterior.

Em outra obra, *Shakespeare e o direito*, Mara Regina de Oliveira, expressa o quanto há um dissimular do poder chegando ao direito para torná-lo símbolo ideal e manter um *status quo* do qual temos falado:

O direito, como as instituições políticas que a ele se ligam diretamente, deve permanecer como um “símbolo ideal”, que “mascara” as suas contradições, o seu exercício de controle e as relações de poder que estabelece. Na maioria das vezes, como afirma Thurman W. Arnold, o direito aparece como “uma caixa de ressonância das esperanças prevalentes, onde os ideais contraditórios aparecem como coerentes”. / Diz o autor que o direito é basicamente um grande depósito de símbolos sociais emotivamente importantes. Ainda que ele possa conter, ao mesmo tempo, filosofias de obediência e revolta, normalmente funciona para produzir a aceitação moral do *status quo*, criando um reino dentro de uma bruma mítica que rodeia os tribunais, onde nossos sonhos de justiça, sonhados em um mundo injusto, se cumprem. Deste modo, na medida em que as teorias jurídicas, com o auxílio do tribunal e das escolas de Direito, conseguem manter essa “máscara ideal”, o direito pode fortalecer o *status quo* presente, garantindo a relação mando/obediência jurídico-política de forma pacífica. Todavia, nos momentos históricos em que se consegue arrancar a sua “máscara”, ele também pode ser utilizado como um instrumento de indignação e de revolta em relação à ordem estabelecida. É evidente que a manutenção da “máscara ideal” depende da astúcia do Estado em coordenar as próprias relações de poder, antecipando e neutralizando as possíveis “rebeliões”. Na esteira de Canetti, vemos que o Estado deve ser “hábil como o gato” e manter sob seu poder (controle) todos os passos dos indivíduos que a ele estão submetidos. No entanto, esta “vigilância” deve ser sutil, fazendo com que todos acreditem que exercem de fato sua liberdade (2015, p. 21-22).

Mara Regina de Oliveira, tendo considerado o poder sob a ótica comunicacional, evidencia que a autoridade precisa da cooperação dos sujeitos a ela submetidos para continuar existindo (2006, l.: 2680). Face à norma, os sujeitos terão três possibilidades de comportamento: obediência (confirmação), rejeição ou desconfirmação. Na confirmação o sujeito cumpre com os desígnios da autoridade, da lei. Na rejeição, que é o não cumprimento dos desígnios, um não obedecer a norma, o sujeito ainda assim confirma a autoridade, visto a mesma prever o não cumprimento de seu mando ou de suas leis. Desta feita, um sujeito que não paga os tributos devidos ao Estado, já está incorporado, quanto a seu comportamento, no espaço, na sombra do Estado, porque a sua ilegalidade é prevista em lei como evasão fiscal; visto a conduta estar tipificada como ilícita, o agente, sendo culpável, terá uma pena cominada para seu desregramento (temos então, por assim dizer, um fato típico, ilícito e culpável – se analisamos com a teoria tríplice do crime). O grande porém surge com a desconfirmação – ela não deve ser confundida com a rejeição; representa uma quebra do princípio da interação, o sujeito não aceita o emissor, não aceita o editor normativo, não aceita a autoridade – simplesmente ignora. O caso da autoridade desconfirmada pode ser visto, por exemplo, no caso de revoluções, como a revolução russa ou a francesa – os súditos ou cidadãos ignoram a antiga autoridade e passam a constituir, valorar, simbolizar e codificar outra – nesse caso houve uma bem-sucedida desconfirmação, o porém é quando da relação de poder, através da desconfirmação, se chega à relação de força – esta pode ser danosa tanto à autoridade desafiada, quanto aos sujeitos desafiadores, que podem se aniquilar.

Mesmo a autoridade deve ter um cuidado em relação a si mesma quanto a seu atuar, porque ela mesma pode ser o início de sua derrocada, através de ações que podem levar à desconfirmação: abusividade, tirania – atos que acabam com o dissimular do poder, que dissolvem ou põem em xeque a violência simbólica, deixando à descoberto o que o poder faz de verdade – ou seja, deixar à mostra as engrenagens da maquinaria do poder não será interessante por ensinar como ele funciona e por vezes desencantar os dominados. Ninguém da plateia deverá saber dos truques dos bastidores e da maneira como se alternam os cenários, justamente para que não se perca o encanto. Um bom exemplo desse encanto pode ser o famoso uso da tecnologia de Héron de Alexandria, que inventara um sistema de abertura de portas de templos, usando o vapor. O fogo era ateado na pira que ficava em frente ao templo, com isso uma passagem de água ligada à pira era aquecida, fazendo o vapor se deslocar e abrir as portas do templo – eis que o deus ou os deuses tinham ficado felizes com o fogo e

abriam magicamente as portas do espaço sagrado para o ingresso do público mundano. Se soubessem como funcionava de verdade o mecanismo, muitos dos empolgados seguidores do deus teriam lhe virado as costas, indo embora.

Todavia, a reação de desconirmação é altamente incômoda para a autoridade porque mostra, abertamente, que, de fato, existe uma importante complicação nesta relação. Evidencia que, em realidade, a luta jurídica não elimina a luta pelo poder, mas apenas a neutraliza e a dissimula. De fato, o poder informal pode ser até maior que o poder formal, que permanece como uma “máscara legitimadora”. Ela decorre da impossibilidade concreta de se submeter o poder informal ao esquematismo binário jurídico/antijurídico que se aplica apenas ao formal. Neste sentido, a reação desconfirmadora claramente constitui um código informal, que não pode ser simplesmente enquadrado como ilícito ou antijurídico, o que demonstra a impossibilidade de se promover um total jurisação do poder. Ela surge a partir do conflito entre luta e submissão com relação ao editor normativo (OLIVEIRA, 2006, 1.: 2782 – 2794).

Diante da possibilidade de desconirmação, conforme diz Mara Regina de Oliveira, estamos face à impossibilidade de jurisação total do poder, com isso, suspeito que sistemas normativos que se querem absolutos e englobantes, são baluartes de cristal que se quebram no menor cair de pluma de uma revolução.

A sábia autoridade, face à desconirmação, atuará desconfirmando os rebeldes e revoltosos. Isso é feito através de um trabalho comunicacional e de controle, sobretudo, das histórias. A maneira de melhor lidar com isso é inscrever o acontecimento desconfirmador do “rebelde” dentro do plano da “rejeição” – ou seja, age-se ignorando a desconirmação, mas se a postulando como “rejeição”, pois desta forma será possível uma jurisação através do que se poderá punir culpados da desconirmação, agora tidos como agentes praticantes de ilicitudes:

Como a reação desconfirmadora é de antemão por ele assumida como possível, ele se “imuniza” contra ela, predeterminando as suas próprias reações em contrapartida às possíveis reações dos endereçados. Ele confirmará uma eventual confirmação, comunicada pelo endereçado, rejeitará uma eventual rejeição e mais importante para nossa análise: desconfirmará uma eventual desconirmação que possa se caracterizar. A confirmação da confirmação implica numa reação de aceitação recíproca e a rejeição da rejeição no uso paradigmático da coação, através da aplicação de sanções. A última hipótese é a mais curiosa e a que mais nos interessa diretamente. **A autoridade reage de forma a ignorar a sua própria desconirmação, ou seja, a ignorância da relação que o aspecto-cometimento da sua mensagem estabelece, e, sutilmente, passa a “reconstruir o sentido” da sua mensagem desconfirmadora como uma simples rejeição do relato. Sua primeira providência será a de enquadrar a reação desconfirmadora como conduta ilícita, ao aplicar-lhe sanções. Atitudes desconfirmadoras podem ocorrer, mas não se**

admite que a autoridade possa assumi-las como um fato evidente. Se assim o fizer, ela se destrói, pois deve sempre se manter desconsiderando o fato de que alguns endereçados não a reconhecem. Aqui tem importância a influência por autoridade que tenta a todo custo manipular os esquematismos binários lícito/ilícito e formal/ informal, de modo que a reação desconfirmadora, que não é considerada lícita ou ilícita, do ponto de vista daquele que a emite, possa ser identificada como ilícita [nosso grifo] (OLIVEIRA, 2006, 1.: 3199 -3212)

Mas não poderá nunca a autoridade assumir que foi desconfirmada, postulando uma reação contra essa desconfirmação. Se fizer isso, estará admitindo e fortalecendo a desconfirmação. O exemplo do quão ineficiente assumir a desconfirmação tentando combatê-la abertamente é o caso, mais uma vez, da revolução francesa e da revolução russa – se os soberanos tivessem desconfirmado a desconfirmação, talvez ambas as revoluções não tivessem ocorrido, ou tardariam a acontecer, podendo mesmo os regimes antigos terem migrado com o tempo para outras formas de governo, sem o rompante abrupto de revoluções.

2.1.2 Lei, literatura e imaginário do Direito

Após vermos com Ferraz Jr. e Mara Regina de Oliveira os aspectos comunicacionais do direito, da lei e do poder e de como precisa o poder trabalhar com a crença dos dominados, percebemos que há algo sobre o imaginário e o imaginário jurídico que acaba sendo relativamente influente na formação de ideologias, utopias e distopias.

Percebemos que no campo dogmático e deontológico há uma tendência à cristalização, algo de que falamos no primeiro capítulo e que expandimos com a visão de Ferraz Jr. sobre como o dogmatismo precisa de ideologias justificadoras para motivos e operacionalidade da generalização e se vale de *topoi*. A isso convém lembrarmos do que foi dito (no primeiro capítulo) sobre a ideologia ter um caráter prospectivo, que repousa numa busca por causas explicativas e justificadoras (trabalhando com “lugares comuns” – os *topoi*) – lembremos também que lhe opusemos o aspecto mais ético das utopias por elas serem perspectivas e nisso se transformarem em mapas de mundos possíveis, pelas características de “a-/eu-/u-” dos prefixos gregos que marcam sua ambiguidade inerente a *topos* – também lembremos que as crenças de utopias podem ser trabalhadas para servir ao poder e que podem gerar distopias ou realidades distópicas. Convém também mencionarmos que éthos é em devir, mas ao mesmo tempo “deseja” perseverar, plasmando o “mesmo” no “outro”, na

identidade e identidades narrativas que se propagam na promessa – lembremos do *princípio de conformação ao ethos* como atuante na formação de núcleos de significados lidando com identidades, narrativas e imaginários. Pensemos também na questão da forma que é importante tanto para a lei quanto para a literatura, da mesma forma que a narratividade é importante para ambas, pois ambas lidam com um mundo de partida e um mundo criado, de chegada, ou que se deseja – no caso, temos o mundo a partir do qual se legisla com um mundo ideado em mente para ser plasmado e outro que serve de base para o romance, o conto, o poema para se criar um universo ficcional – neste caso recordemos que os três momentos das tríades ricoeuriana, o ético, o moral e o prudencial podem ser pareados com mimesis I, mimesis II e mimesis III, respectivamente: prefiguração, configuração e refiguração – nisso repousa, juntamente com a narratividade, o ponto de comunhão mais íntimo entre lei e literatura, conforme já fomos desenvolvendo no capítulo anterior, através dos arranjos da *ontologia hermenêutico existencial*, e da teoria jurídica ricoeuriana, as quais se afinizam com conceitos das teorias de Ferraz Jr. e Mara Regina de Oliveira.

A ambiguidade de utopia permite uma reflexão sobre lugares de onde se sai e daqueles a que se deseja chegar mas que talvez nunca se chegue, mas o desafiador é pensar nessa questão do lugar que repousa uma pessoa ou várias delas e suas crenças, ideias e imaginários e que há resistência a mudanças, mas, por outro lado, apesar da resistência ao mudar, visível, por exemplo, na cristalinidade de ideologias (lembremos do que mencionei acerca da *cristalização* enquanto conceito que emprestei do tratado *Do Amor*, do Stendhal), de dogmatismos e deontologismos, as coisas continuam a mudar em devir – temos *chôra* – o espaço da determinidade *deviente*.

Estamos diante de uma questão de mutabilidade que não pode ser captada em estruturas lineares de uma racionalidade linear, a qual se só preponderando no aspecto *sapiens* do homem pode criar armadilhas e aprisionamentos que nos fazem mais loucos do que se admitíssemos nossas dimensões *demens*.

Por conta da postura de atermo-nos em demasia confiantes em operações racionais estruturadas sob *modus ponens*, por separarmos com isso *sapiens* de *demens*, acabamos por separar a arte da ciência, cometendo o grande equívoco de cortarmos uma das pernas do homem e acharmos que ele está caminhando inteiro.

Em seara jurídica, nossas dificuldades são grandiosas quando estamos diante de algo que *é e não é, pode ser e pode não ser*. Daí se criaram teorias que levam em consideração

poderação de valores, hierarquização de princípios e regras, etc ... mas tudo não deixa de ser uma série de soluções elegantes que tentam esconder o escândalo da demência humana que se quer uma juíza coerente, científica, atuando ainda num modelo de *cogito* que muitas pessoas ainda acreditam não ser fendido. Vimos as dificuldades de um contrato bem feito entre um deus e um demônio na introdução desta obra e o quanto de soluções intermediárias das quais o deus teve de se valer para julgar e penalizar o demônio desordeiro. A ciência alegadamente pura que exclui a arte e tudo mais que é humano se vê em dificuldades com o proliferar de técnicas e teorias de soluções intermediárias para lidar com desafios e pode desumanizar o homem ao submetê-lo a uma tecnicidade sufocante à condição humana.

Chamamos de *modus ponens* à estrutura operativa e operacional que leva em conta os três princípios típicos da tradição lógico-científica e racional: o *princípio da identidade*, o *princípio da não contradição* e o *princípio do terceiro excluído*. O *modus ponens* pode ser expresso por $A \rightarrow B$, $A \vdash B$. Essa estrutura pode ser observada, por exemplo, na sentença: “se sonhar, é porque eu dormi; sonhei, portanto, dormi.” Podemos observar, por exemplo, essa estrutura na expressão da norma em lei e na sua aplicação como se fosse um silogismo, sendo muitas vezes chamado de silogismo jurídico enquanto operado o processo de subsunção envolvendo a lei e o evento naturalístico do mundo fático (o assassinato e o assassino, por exemplo) para se chegar à pena ou solução da lei.

Observemos: “Artigo 121. Matar alguém. Pena – reclusão, de 6 (seis) a 20 (vinte) anos. (Código Penal).” No caso, podemos exemplificar parafraseando “se alguma pessoa matar outra, deverá cumprir reclusão de seis a vinte anos” como uma espécie de *premissa maior* a qual vem uma *premissa menor* se juntar para se chegar a uma *conclusão*. Entre a premissa maior e a menor muita coisa pode acontecer, sabemos que há uma contingencialidade envolvendo fatos, realidade, indícios e tendências de julgamentos e tudo mais, de tal forma que, se uma pessoa for capturada e acusada de ter matado a outra, para que ocorra a consequência-conclusão, que é a aplicação da pena, deverá a pessoa ser julgada. Não é meu intuito adentrar na questão do *silogismo jurídico* e da subsunção que inclusive já é uma discussão antiga e já muito aventada por juristas⁴⁶ e mesmo superada, nem seria adequado neste momento, por conta da extensão do tema e por o estar usando unicamente como um exemplo. Apenas para encerrar essa questão, podemos relembrar a partir de Ferraz

⁴⁶ Acerca do assunto, para maiores aprofundamentos, conferir o capítulo III, “A elaboração de juízos jurídicos concretos a partir da regra jurídica, especialmente o problema da subsunção” (em especial as pp. 81 – 87), in: KARL ENGISCH. **Introdução ao pensamento jurídico**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

Jr. como as coisas são trabalhadas comunicacionalmente, que é o que ocorre nas “premissas” e entre as “premissas” e que envolve todo um trabalho lidando com lei, poder e comunicação, já não cabendo pensarmos numa pura operação lógica lidando com enunciados legais, fatos e consequências do encontro deles, que poderiam levar a uma sentença única em qualquer corte que julgasse.

Relembrando os princípios: no da identidade temos que: 1) $A=A$, no da não contradição: 2) $\neg (A \wedge \neg A)$, e no do terceiro excluído: 3) $A \vee \neg A$. Ou seja: “1) uma ponte é uma ponte e 2) sendo uma ponte não pode ser outra coisa e 3) sendo a ponte que é não poderá ser outra coisa, ao mesmo tempo, que a ponte que é”. O porém é quando temos de lidar com situações que *são e não são*, com coisas em *transformação, múltiplas ou ambíguas*, que já havia dito oferecerem dificuldades ao direito e à produção de normas. A grande dificuldade é fixar em discurso o que é *dever*, diversificado ou complexo, e essa é uma dificuldade de termos, na tradição ocidental, exarcebado o *poder da ciência* e do *cogito*, que é fendido, e termos ignorado a sabedoria da arte, do mito, e da tragicidade (os gregos foram mais do que sábios ao perceberem a relação entre teatro, pólis e leis, talvez precisemos reabilitar algo do que se perdeu de lá, daqueles tempos, até aqui).

Pode-se perceber um quê do método utópico atuante sobre a lei, ou melhor, sobre a projeção que a lei opera da norma à realidade naturalística – ou seja: pode-se tomar um artigo de lei como um ideal, mas quando atuamos com ele na prática, estamos lidando como se um ideal fosse apto a levar a um resultado plasmado a partir do “mapa normativo” (como falamos de utopia enquanto “mapa de mundo”, numa de suas qualidades, que é orientar condutas). Temos então um resultado do embate da lei com a realidade, que pode ser distópico (ou utópico) – e o método utópico/distópico pode ser visto mesmo no funcionamento da lei em si-mesma quando atuamos com a projeção do comportamento premiado e com a punição (distópia) do comportamento visto como indesejado.

O método utópico pode ser visualizado no uso da lei como parâmetro de certo ou errado, lícito ou ilícito: quando digo a alguém, “fazer isso é errado, porque a lei condena esse comportamento e você pode ir preso”, o que se tornou a lei? Além das várias coisas possíveis que se torna, uma delas é um “mapa de mundo”, orientando ações e gerando crenças – conforme vimos com Ferraz Jr. e Mara Regina de Oliveira, há a violência simbólica atuante para controlar e plasmar as seletividades dos sujeitos, e há *topoi* orientadores.

A lei, ao se centrar mais no campo deontológico, ficando mais cristalizada, acaba sendo afinizada a crenças de racionalismo, que por vezes pode chegar a exarcebações, como as que depreendemos do imaginário impregnado em declarações do tipo, “lei é lei”, “dura lex sed lex”, “lei é para ser cumprida e respeitada”, “o juiz decidiu está decidido” – nisso o imaginário repousa sobre uma suposta e invencível potência de verdade e ciência do uso do *modus ponens*, que vai fazendo proliferar técnicas e artifícios para dar conta de exceções e excentricidades, que são as monstruosidades, as contingencialidades da vida e do mundo, que nem sempre são previsíveis e às vezes nem captáveis ou tratáveis por uma estratégia apenas racional e científica. Exemplifico isso usando novamente o artigo 121 do código penal: sozinho, o artigo só consegue abranger a morte na modalidade homicídio – se só o tivéssemos, seria muito desafiador para lidar com as outras possibilidades de homicídio e envolvendo homicídio.

Tivemos de ampliar nossas técnicas e “tecnologias” (lembramos do que dissera acerca de a racionalidade criar cada vez mais técnicas e tecnologias que podem deixar o homem mais louco do que na sanidade que pregam... Kafka captou bem isso da loucura da técnica da lei), moldamos e plasmamos a figura do tipo penal *tentativa, dolo direto, dolo eventual, arrependimento eficaz, atos preparatórios* ... Por que? Porque percebemos que num caso em que a pessoa mata com *dolo*, ou seja, com *vontade e consciência*, a gravidade face a nossas crenças, ao nosso *éthos*, é maior do que no caso de um homicídio culposo, ou no caso em que a pessoa só iniciou os atos preparatórios para o desempenho da conduta típica, ilícita e culpável, sem adentrar na mesma – não poderia nem penalizar a pessoa, no universo normativo no qual se insere o artigo 121, sem a conduta que produz *alteração naturalística*.

Para dar conta da aparente racionalidade plasmada das crenças, e plasmadora das mesmas (ambas enquanto imaginários), proliferamos várias figuras típicas, nas codificações e nos costumes, para lidar com os intermédios entre “ser e não-ser.” Essas figuras vão trabalhando as crenças e imaginários, tornam-se mapas de mundo para entender e valorar comportamentos – ou seja, na sociedade nossa sabemos, ou deveríamos levar em conta, que se matamos alguém podemos ser presos – o temor da pena *pode* gerar medo e respeito em alguns coibindo-lhes a prática ou os obrigando a fazer de tudo para não serem pegos.

Por outro lado, a lei e a codificação não só moldam e plasmam a sociedade, como também permitem que através delas os julgadores tenham chaves de compreensão (*topoi*) do comportamento, pelo que chamarão um comportamento de homicídio, outro de homicídio

tentando, outro caso de arrependimento eficaz e poderão ainda questionar a conduta como lesiva, imoral, antissocial, conforme juízes costumam fazer além de apenas julgar, fazendo pequenas pregações morais nas sentenças acerca de como a conduta é socialmente questionável, outros falando de como é ética ou religiosamente questionável, segundo suas convicções, que entram sim no seu modo de julgar e conhecer da lei.

Quando com decisões e leis criamos mundos problemáticos, desafiadores à dignidade humana, estamos diante da distopia, da prática da deterioração de mundos e da dignidade da condição humana. Visto nesta altura já termos ideia do quanto poder é controle e que lida com violência simbólica, agora podemos dizer que o poder poderá se valer de métodos distópicos para efetivar-se no seu *status quo*, relembremos, porém, que terá de se dissimular em seu controlar – talvez mesmo já possamos taxar esse dissimular como método distópico – e temos mesmo considerações do tipo, “se não pelo amor, que seja pela dor” e também as lições de Maquiavel dizendo ser melhor ser temido do que amado, em termos de governo. A autoridade terá de lidar com uma dinâmica entre utopia e distopia para lidar com os imaginários e conseguir mobilizar a violência simbólica de modo bem-sucedido.

Parece que o universo legal de uma sociedade acaba gerando uma *chôra* e sendo gerado de uma *chôra* – através das *narrativas e imaginários de mundos acontecidos e desejados*. Com o artigo 121 expressamos, construímos e mantemos uma sociedade em que matar as pessoas é um ato indesejável. Se estivéssemos num mundo distópico em que uma pessoa que mata outra é premiada com um escravo, homem ou mulher, em que o homicídio é visto de maneira positiva, talvez tivéssemos uma lei assim: “Artigo 666. Matar alguém. Prêmio de um (a) escravo (a) por morte.” Certamente essa sociedade seria bem diferenciada em termos de convívios... as pessoas seriam mais cuidadosas para não serem pegadas por outras, talvez vivessem em bunkers... e talvez nosso artigo 121 seria para elas uma ofensa moral e ética, talvez uma profanação à bravura edificada no gesto corajoso de matar alguém e de sobreviver todos os dias.

A noção de espaço, primordialmente, é tão importante para as origens do direito e das leis, que Carl Schmitt dedica algumas páginas de *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum* (2014, pp. 65-83) à perquirição da noção de *nomos* (grosseiramente traduzimos por *lei* ou *norma*), enquanto *espaço de medição fundadora, linhas traçadas no solo, muralhas e muros* que definem um espaço de atuação de um poder, *o nomos como senhor, espaço vazio de onde emerge uma ordem*. Ele acreditava não ser possível e nem adequado uma tradução simples de *nomos* para o alemão *Gesetz* (lei), por

este termo ser insuficiente a abarcar a riqueza de detalhes que se esconde enquanto símbolo na fundação perdida da palavra original e de seu imaginário, sobretudo por *Gesetz* não ser uma palavra de início, ou seja, de uma origem civilizacional, que estaria expressando imaginários fundadores e performadores de funcionamentos de estruturas de origem como *nomos*. Diz ele:

Nomos é a palavra grega para a primeira medição, que funda todas as medidas subsequentes, para a primeira tomada de terra, entendia com a **primeira divisão e partição do espaço, para a divisão e a repartição originárias.** / **Essa palavra, compreendida em seu sentido originário, espacial, é a mais adequada para tornar patente o evento fundamental que inaugura e unifica ordenação e localização.** Eu gostaria de restituir à palavra sua força e sua grandeza iniciais, ainda que, com o tempo (e já na Antiguidade), ela tenha perdido o sentido originário, até decair na designação genérica e desprovida de substância, de todo regulamento e prescrição [Anordnung] de caráter normativista que de algum modo tenham sido decretados e estatuídos. A palavra foi, então, usada em relação a estatutos [Satzungen], estatuições [Setzungen], medidas e decretos de todo tipo, de modo que, finalmente, no século XX, a luta contra o evidente abuso de posturas e disposições legais de uma legalidade exclusivamente estatal pôde aparecer como *nomarquia* [nosso grifo] (2014, p. 65-66).

Sem mais me delongar na questão do *nomos* apontada por Carl Schmitt, tendo-a mencionado por ela, enquanto ligada à noção de *espaço / lugar* coadunar com as ideias que vimos até aqui sobre *topos* como *lugar comum*, “*u-topia*” como dependente de *lugar*, éthos como um *sendo* em *algum lugar* e sua relação com o direito, poder comunicação e imaginário, e *chôra*; prossigamos com alguns conceitos sobre esta, a *chôra*.

Augustin Berque, em *La chôra chez Platon*⁴⁷, fala inicialmente das várias acepções de espaço no grego: *chaos, kenon, topos, choros, chorion, metaxu, metaxu topos, meson, meteoros, chronos, choros* e *chôra*. Fazendo uma comparação entre os termos, diz ter mais linhas no dicionário Bailly o termo *chôra*, justamente pelo status filosófico que o termo adquirira a partir de Platão. Vejamos algumas das definições de espaço enlencadas:

Le petit dictionnaire français-grec de chez Hatier, classant en cinque les acceptions du mot français espace, en donne les équivalents suivants pour le grec ancien: 1° en philosophie, comme étendue indéfinie: *chaos, kenon*; 2° comme étendue limitée ou occupé par les corps: *topos, choros, chorion*; 3° comme intervalle: *metaxu, metaxu topos, meson*; 4° comme air, atmosphère: *meteoros*; 5° comme étendue de temps: *chronos*. En grec moderne, nous retrouvons *chôros* dans le petit lexique bilingue de Haractidi. C’est donc ce mot qui, sur le long terme, semble avoir été le plus

⁴⁷ BERQUE, Augustin. **La chôra chez Platon**. In: PAQUOT et al. **Espace et lieu dans la pensée occidentale**. Paris: La Découverte, 2012. Acesso em: <http://www.ecoumene.blogspot.com/2012/01/la-chora-chez-platon-augustin-berque.html>, 11 de julho de 2018.

proche d'espace. Pour le grec ancien, le dictionnaire grec-français de Bailly en donne les définitions suivantes: "espace, d'où 1. Intervalle entre des objets isolés// 2. emplacement déterminé, lieu limité; le lieu, le pays que voici// 3 pays, région, contrée; territoire d'une ville // 4. espace de la champagne, champagne, par opposition à la ville; bien de champagne, fonds de terre"(BERQUE, 2012, sp).

Linhas à frente, Berque fala do estatuto da *chôra* no *Timeu* do Platão, dizendo ser bem clara na obra a distinção entre *topos* e *chôra*, significando o primeiro o lugar no qual se situa o corpo e do qual ele é indissociável da constituição desse corpo, ou seja, de seu movimento; o segundo, a *chôra*, é um lugar próprio no qual um corpo *exerce sua função e conserva sua natureza*. Assim:

En somme, dans le texte du *Timée*, *topos* correspondait à la question banalement factuelle: "où est-ce? ", tandis que *chôra* correspondait à une question beaucoup plus complexe, et ontologiquement plus profonde: "pourquoi donc cet où? " (IBID)

Desta feita, *topos* corresponderia à questão "onde?", e *chôra* à questão "por que, pois, este onde?", pelo que haverá diferenciações do objeto em relação ao lugar quanto a seu *status* de existencialidade e condição.

Linhas à frente, a partir de Benveniste, Berque enfatiza que primeiro vem a *pólis* e depois o cidadão, ou seja, a *pólis* é a *chôra* do cidadão – disso podemos dizer que o *éthos* foma o indivíduo enquanto pessoa:

En outre, comme l'a mis en lumière un article fameux d'Émile Benveniste, contrairement au couple latin *civis* (citoyen) / *civitas* (cité), où le terme primaire est *civis*, la *civitas* découlant de l'association des *cives*, dans le couple grec correspondant *politês* / *polis*, c'est au contraire *polis* qui est le terme primaire et qui donc détermine l'existence du citoyen (*politês*), c'est-à-dire de l'homme grec paradigmatique tel que Périclès ou Platon (IBID).

Chôra terá, pois, sentido de um espaço de *determinidade* existencial, de condicionante de sentido, no que podemos dizer ser importante em termos de uma teoria jurídica e de ontologia hermenêutico - existencial, que leva em consideração a constituição dialógica e narrativa das pessoas, a maneira como elas se comunicam, o modo como o poder depende do trabalho da comunicação – ou seja, visualizamos o *princípio de conformação ao éthos* atuante junto com o *princípio pragmático da interação*.

Depois Berque fala de como houve uma forclusão de *chôra* na filosofia, e mesmo na de Platão, que se lembra dela no *Timeu*, mas depois a forcluiu em outros escritos, talvez por ser problemática, segundo Berque, na questão do *ser* e *não-ser* já que *chôra* é tida como a mãe / *mêtêr* (do devir), ao mesmo tempo que nutriz, matriz / *tithênê* e empreendimento /

ekmageion (PLATÃO, *Timeu*, *apud* BERQUE: 50 d 2, 52 d 4, 50 c 1). Nesse aspecto apresenta um terceiro gênero problemático que não se consegue captar num absoluto *ser* nem num absoluto *não-ser*.

Vejamos com Berque:

Peut-on, du reste, en dire vraiment que c'est un eidos? Voire. **Elle [chôra] ne se laisse approcher que par des métaphores, dont nous avons déjà vu quelques unes, et dont en fin de compte ne ressort aucune définition; il faudra se contenter de savoir que la chôra est « une espèce invisible (anoraton eidos [ce qui est un oxymore, puisque l'eidos est un aspect qui suppose une vue]) et sans forme (amorphon [second oxymore, puisque l'eidos est une forme]), qui reçoit tout (pandeches) et participe de l'intelligible de quelque manière fort aporétique (metalambanon de aporôtata pê tou noêtou, 51 b 1) ».** / **Ainsi donc, le « troisième genre » de la chôra demeure une aporie: un obstacle infranchissable à l'intellection. Celle-ci, devant ce troisième genre, se trouve « sans ressources » (aporei). Pourquoi donc? La question a bien entendu rapport avec la capacité de l'intellection elle-même, c'est-à-dire en somme avec la logique.** Il faudra certes attendre Aristote pour que celle-ci se construise en tant que telle, mais nous en avons là en puissance les trois actants principaux, du moins dans le cadre de la pensée européenne: **le principe d'identité** (A : le Modèle, qui est toujours identique à soi-même), **le principe de contradiction** (non-A : la copie, qui n'est pas le Modèle), et **le principe du tiers exclu ; car la chôra, qui n'est ni le Modèle ni sa copie, est d'un « troisième genre », ni A ni non-A, lequel reste en fin de compte inintelligible, exclu par la raison [nosso grifo] (IBID).**

Conforme Berque, teremos o princípio da identidade segundo o qual um modelo *A* é sempre a si mesmo idêntico, um não *A* (princípio da não-contradição) – a cópia que não é o modelo, e o princípio do terceiro excluído, já que a *chôra* não é nem a cópia nem o modelo, é de um terceiro gênero, *ininteligível*. Nessa não inteligibilidade reside nossas mais desafiadoras dificuldades inerentes ao que muda, ao que está em devir, de modo que temos de ficar inventando mais e mais tecnologias para tentar dar conta desse desafio, mas que não consegue ser satisfatoriamente apreendido com uma boa solução final. Por que? Porque expurgamos o ocidente do mito e da arte no discurso racional, “rasgamos a cortina do templo em duas metades”, doravante *demens* e *sapiens*, e nos focamos no *sapiens*, taxando *demens* de ruim ou o forcluindo – arte, poética, mito e símbolo passam a ser vistos com desconfiança pela ciência oficial calcada sob o *modus ponens*.

Nosso discurso racional não consegue lidar com o aporético, o não coerente, porque banimos o mito e o poético, ou seja, o simbolismo (por que também não nos referirmos à arte?):

En effet, comme l'a écrit Alain Boutot, « en transformant, dans et par son idéalisme, la chôra primitive en milieu amorphe qui reçoit tous les corps, Platon occulte de manière décisive la dimension originaire de la spatialité comme contrée (Gegend) qui était perceptible au premier matin de la pensée ». Or pourquoi l'idéalisme du *Timée* ne peut-il pas, ne peut-il plus saisir la contréité (la Gegendheit) de la chôra? **Pourquoi ce « troisième genre » est-il aporétique? Parce que, dans le cadre de la pensée qui se met en ordre (se cosmise) avec Platon, et s'institue en République, on en a fini avec le mythe. Autrement dit, avec la symbolicité; du moins, idéalement. Désormais, l'on ne devra qu'être ou ne pas être, *to be or not to be*; mais pas les deux à la fois, comme le sont les symboles, où A est toujours aussi non-A. C'est effectivement pour cela que les poètes, gens du symbole, sont bannis de la République platonicienne; car « la raison nous en faisait un devoir » [nosso grifo] (ho gar logos hêmas hêrei, République I, VIII, 609 b 3).**

Daí Berque arrematar dizendo que só se deverá *ser ou não, to be or not to be*, e que por isso, se banuiu de *A República* os poetas, por esses, enquanto artistas, serem “gente do símbolo”. Berque então fala do *tetralema*, também conhecido como *catuskoti*, enquanto estrutura lógica indiana, que permite captar o terceiro elemento, o que está em transição e apreciá-lo no quarto momento da estrutura do tetralema, pelo que o quarto elemento é o lugar do mito, do símbolo, da arte, poesia e imaginário:

Les logiciens indiens, eux, ont dès le IIIe siècle élaboré les tétralemmes qui permettent, au contraire, d'inclure le tiers; soit, schématiquement, les quatre lemmes : 1. A (affirmation) ; 2. non-A (négation) ; 3. ni A ni non-A (ni affirmation ni négation) ; 4. à la fois A et non-A (à la fois affirmation et négation). Or le symbole n'est autre que ce qui, dans les milieux humains – c'est-à-dire dans la chôra –, réalise le quatrième lemme du tétralemme. Il est à la fois A et non-A, le même et l'autre. C'est bien pourquoi le mécanisme moderne, dont l'idéal est l'itération du même (la répétition de A), n'a de cesse d'éradiquer la symbolicité du monde; autrement dit de le déshumaniser, puisque les systèmes symboliques sont inhérents à l'existence humaine [...]. **Effectivement, dans un monde mécanique, soumis au règne de l'identité, la chôra n'a pas sa place.** Le dualisme en particulier, qui confronte directement le sujet (A) à l'objet (non-A), est incapable de prendre en compte la réalité des milieux humains, cette chôra où croissent ensemble, en un « troisième et autre genre », A et non-A, le même et l'autre, l'être et le devenir. Mais à force de forclure cette médiance des milieux humains, c'est la possibilité même de notre existence que la République des machines est en train de bannir (IBID).

O tetralema enquanto estrutura lógica pode ser formalizado, em seus quatro lemas, como: 1) A, 2) $\neg A$, 3) $A \wedge \neg A$, 4) $\neg(A \vee \neg A) \leftrightarrow A \wedge \neg A \leftrightarrow \emptyset$. Exemplo: “1) O elétron se move, 2) o elétron não se move, 3) o elétron se move e não se move 4) nem o elétron se move, nem não se move, mas outra coisa faz (por exemplo vibra, ou irradia, se comportando como luz, etc...)”. Símbolo, mito, arte, estruturas do imaginário (penso que estas são filogenéticas), poética, enfim, residem nesse quarto lema, por serem e não serem ao mesmo tempo, por

serem tudo e algo, por serem várias coisas ao mesmo tempo – eis uma das razões de mito poder se desdobrar tanto em vários aspectos sendo ao mesmo tempo condensado. Mesmo algumas soluções jurídicas acabam sendo tetralêmicas sem que aqueles que estão lidando com elas percebam: por exemplo, quando juízes se deparam com um caso problemático que não tem ainda um paradigma ou uma codificação para operacionalizar o direito, e têm, então, de recorrer a ponderações, valorações, analogias... ou seja, estão numa zona de *ser e não ser* e precisam gerar algo nessa zona. Esse algo nasce como uma metáfora em alguns casos, por lidar com níveis diferentes de *topos* ou pode simplesmente ser algo absolutamente novo sem estruturas prévias participantes em sua gênese – com o tempo o algo novo ou a metáfora podem se *crystalizar* no campo deontológico e se transformar em um *topos*, e ser base e esteio de “ideologias de justiça” (que foi o que ocorreu no Brasil, apenas enuncio isso como exemplo, não pretendendo adentrar nesse campo por não fazer parte da discussão deste escrito, com a ideia de ponderação e sopesamento que se tornaram uma moda e depois uma ideologia a partir da leitura culturalmente modista e massificada de Dworkin e Alexy – como se uma criança recebesse um giz de cera vermelho de presente, e de tão empolgada, rabiscou todas as paredes da casa em que mora com sua família! A empolgação com a novidade gerou um comportamento abusivo no uso!).

Trazer o mito, a arte, a poética e o imaginário ao racional *sapiens* do *modus ponens*, ou aproximá-lo disso, ajuda a vermos a complexidade das coisas, a nos humanizarmos novamente e encararmos *sapiens* e *demens* como algo da condição humana que não pode ser cindido. Podemos, do mesmo, começar a lidar com situações de *ser e não ser* que perturbam o funcionamento das coisas quando estas estão calcadas apenas em métodos que se querem aptos a lidar com coerências, mas que muitas vezes forcluem os comportamentos excêntricos ou limítrofes, produzindo monstruosidades conceituais que não fazem senão transformar homens em bonsais de homens – pequenos, cheios de arames para fazer os troncos ficarem belamente contorcidos em nome de uma suposta beleza.

Muitas vezes operacionalizamos os conceitos das estruturas trabalhadas ou achadas no trânsito do quarto lema, conforme disse linhas acima, e a transformamos em ideologia, em *topos*, e esquecemos de seu elemento criativo inicial, estamos mais ou menos diante de um processo de *metáfora gasta* – ou seja, aquilo que foi um processo inicial para pensar algo a partir de uma comparação entre duas outras coisas, tornou-se solidificado; talvez possa dizer que virou até um emblema (como exemplo, lembremos da catacrese “asa da xícara” – e lembremos muitas vezes que de catacrese se diz ser esta uma metáfora desgastada).

Reanimar e reviver o mito, através de sua vivência em arte e poética possibilitaria, talvez, reintroduzir a consciência no ciclo de produção do conceito e da técnica, e isto permitiria lidar com o imaginário, com ideologias, e cristalizações. Ora o que faz a utopia, numa de suas muitas virtudes, se encarada na modalidade de método, senão ofertar uma sátira a uma situação constituída, possibilitar uma crítica do *status quo*, fornecer a visão de que há outras possibilidades de *seres* e *não-seres*, e ainda servir de orientação - mas nunca de uma plasmação perfeita (tenhamos isso em mente acerca da limitação à plasmação total e perfeita)?

Com as últimas reflexões em nossas mentes e corações, vejamos o que diz Antonio Candido sobre a arte, o meio e o poeta (podemos também falar isso acerca dos outros artistas acerca de sua influência no meio), no seu *Literatura e vida social*:

Neste ponto, surge uma pergunta: qual a influência exercida pelo meio social sobre a obra de arte? Digamos que ela deve ser imediatamente completada por outra: **qual a influência exercida pela obra de arte sobre o meio?** Assim podemos chegar mais perto de uma interpretação dialética, superando o caráter mecanicista das que geralmente predominam. Algumas das tendências mais vivas da estética moderna estão empenhadas em estudar **como a obra de arte plasma o meio, cria o seu público e as suas vias de penetração, agindo em sentido inverso ao das influências externas.** [...] [nosso grifo] (CANDIDO, 2014, p.28).

Candido fala de um *plasmar* da arte atuante sobre o meio e discute como normalmente fica a crítica condicionada à visão do meio condicionando o artista e sua atividade. Com o que temos visto, podemos desde já dizer que arte e imaginário podem criar e recriar meios – inclusive pessoas e suas leis. Lembremos também que a sua capacidade de instaurar um reposicionamento de consciência permite às pessoas criticarem situações e vivências – a arte se transforma, nesse caso, numa atividade de tentar conhecer a si, aos outros e ao mundo. Talvez essa seja a maior razão pela qual teria Platão “expurgado” a República⁴⁸ da presença e atividade de poetas: saberia que o poder lida com imaginação e não queria a possibilidade de o poder ser desafiado pela arte, que também lida com imaginação – com isso se evitaria a possibilidade de crítica ao poder, desafio à autoridade e desconfirmação a esta – garantir-se-ia o *status quo* da República que plasmara em sua discussão. Ditadores e tiranos gostam da arte quando ela está dominada e regrada a seu favor

⁴⁸ “Ninguém, mesmo o mais convicto dos representantes contemporâneos da corrente “direito e literatura”, terá ido tão longe quanto Platão; ninguém terá ousado afirmar que a ordem jurídica inteira é a “mais excelente das tragédias.” Assim sendo, será preciso escrever este livro [Ost se refere a seu livro *Contar a lei*] com Platão. Com Platão quando ele mostra o **poder propriamente “constituente” do imaginário literário, na origem das montagens políticas e das construções jurídicas.** Contra Platão quando se tratar de **pôr o poeta sob tutela para preservar a integridade do dogma** [nosso grifo] (OST, 2007, p.11).”

para propaganda de suas personalidades e de seus regimes. Da arte livre não gostam, aliás a evitam a todo custo, e talvez a odeiem muito, pelo que censuram artistas, os banem de suas ditaduras – exemplos disso são Hitler e Stálin, que nos seus regimes lançaram programas de arte próprios aos seus regimes políticos.

Usando da teoria comunicacional, Antonio Candido diz:

Como se vê, não convém separar a repercussão da obra da sua feitura, pois, sociologicamente ao menos, ela só está acabada no momento em que repercute e atua, porque, sociologicamente, a arte é um sistema simbólico de comunicação inter-humana, e como tal interessa ao sociólogo. Ora, todo processo de comunicação pressupõe um comunicante, no caso o artista; um comunicado, ou seja, a obra; um comunicando, que é o público a que se dirige; graças a isso define-se o quarto elemento do processo, que é o seu efeito (IBID, p.31).

Com isso podemos perceber o quanto o plasmar da arte está inserido nos meandros da comunicação humana e da atuação e formação de imaginários, pelo que ideologias, crenças, etc ... podem ser criados, mantidos ou modificados – e também usados em nome do poder e pelo poder. Podemos falar então de uma paridade entre atividades por conta de efeitos semelhantes dessas atividades em termos de plasmação de conceitos, ideias, imagens e imaginários: “autor / estado legislador”, “obra / leis”, “público / sociedade”. Então pensemos em legislador, leis e sociedade ao ler estas linhas de Antonio Candido:

Terminando, desejo voltar à relação inextricável, do ponto de vista sociológico, entre a obra, o autor e o público, cuja posição respectiva foi apontada. Na medida em que a arte é – como foi apresentado aqui – um sistema simbólico de comunicação inter-humana, ela pressupõe o jogo permanente de relações entre os três, que forma uma tríade indissolúvel. O público dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se realiza, pois ele é de certo modo o espelho que reflete a sua imagem enquanto criador. Os artistas incompreendidos, ou desconhecidos em seu tempo, passam realmente a viver quando a posteridade define afinal o seu valor. Deste modo, o público é fator de ligação entre o autor e sua própria obra (IBID, p. 48).

Percebemos aqui que a paridade entre direito, arte e arte literária pode ser visualizada em seus “quês” em comum, que estão relacionados à temática do éthos, da comunicação entre as pessoas, da plasmação em termos de chôra e éthos, do imaginário e do poder. Lembremos também que os esquemas das tríades de Ricoeur podem ser relacionados a ambos, de tal forma que podemos ver mimesis I, II, III aplicados a literatura, arte e direito: *O artista/estado legislador*, através dos símbolos comunicacionais, atua sobre o éthos e a partir do éthos, com possibilidades de *ser e não-ser* determinadas por uma chôra, tendo suas mensagens recebidas por um público/endereço normativo, o qual “dá sentido e realidade à obra [lei], e sem ele o autor [estado legislador] não se realiza, pois ele é de certo modo o

espelho que reflete a sua imagem enquanto criador (op.cit)”... pelo que essa atividade de dar sentido à mensagem representa a confirmação à autoridade, que reverbera suas ondas emissivas no éthos, e as tem de volta refletidas pela *chôra*, como se fossem as ondas de um lago no qual se atira uma pedra, e então essas ondas se difundem até chegar às bordas do lago e podem se refletir no que ainda resta de sua energia de propagação.

Em *Contar a lei, as fontes do imaginário jurídico*, François Ost utilizou-se de muitos conceitos ricoeurianos, chegando mesmo a enunciar as tríades no aspecto de mimesis I, II, III (2007, pp. 35-36):

Tomaremos aqui a teoria da “tríplice mimesis” de P. Ricoeur, que ressitua o momento propriamente criativo da obra (mimesis II: configuração) num arco hermenêutico que parte da estrutura pré-narrativa do campo prático (mimesis I: prefiguração) para chegar à retomada criativa da obra por seus leitores-espectadores (mimesis III: refiguração). / Com isso se manifestará mais claramente o papel mediador da obra (para nós, a narrativa de ficção) entre o campo histórico do agir e as questões práticas (éticas, jurídicas) que se colocam ao sujeito agente – será assim preparado o terreno para uma teoria do “direito contado”, uma teoria do direito articulada sobre a normatividade subjacente a esse percurso hermenêutico.

Podemos perceber em sua obra uma orientação ricoeuriana em termos de conceitos e sobretudo na seara do imaginário. Com os estatutos que articulei até este momento, já temos a questão da narratividade da literatura, direito e vida expostos e suas relações com comunicação, poder e imaginário apresentadas e relacionadas, como vimos, com as articulações feitas com Ferraz Jr. e Mara Regina de Oliveira em suas teorias.

O prólogo do livro de François Ost é muito interessante por trazer uma série de visões sobre seus pressupostos para lidar com imaginário jurídico e literatura. Os capítulos seguintes são análises sobre diversas obras literárias relacionadas por seus temas a temas do imaginário jurídico, de tal forma que os capítulos tentam evidenciar um desenvolvimento progressivo do direito ao longo das eras, a partir do imaginário captado nas obras literárias, que também estão numa sequência progressiva segundo suas épocas de composição (a *Torah*, *Oréstia*, *Antígona*, *Robson Crusoe*, *Fausto* e algumas obras de Kafka).

François Ost fala de um direito encantado, um direito que tem um *quê* de literatura que consegue lidar com os imaginários e formar cidades e cidadãos:

Essa arte do direito encantado estaria exclusivamente reservada às Cidades utópicas? Seu segredo, porém, jamais se esquecerá completamente. Da origem comum do direito e da poesia, La Fontaine reaviva a lembrança, bem como do apoio que esses dois imaginários fundadores podem se oferecer: “Uma moral nua é aborrecida / O conto é que dá ao preceito vida.

” Jean Carbonnier ecoa hoje essas palavras ao escrever: “A fábula, sem parecer fazê-lo, não conduz seus leitores da narração à norma?” (OST, 2007, p.12).

Ora, fala-se de uma lembrança de imaginários fundadores. Se o que de indecifrável da arte e da poesia pode se encontrar no símbolo, no mito – situando-se no quarto lema do tetralema, ousou dizer que o fundacional do direito, captável através do *estado de exceção*, que é o momento em que a autoridade soberana está externa ao direito, é um *momento tetralêmico*, similar ao *momento* do qual brota a arte, o símbolo e o mito. É um momento de uma *chôra*... nutriz, empreendimento, indecifrável no seu enigma de *ser e não-ser* – do qual brota o direito, a lei e o legislador, confirmamos com um trecho de o *Estado de exceção, homo sacer, II, I*, do Agamben:

Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito (AGAMBEN, 2017, p.12).

Não adentro na teoria do estado de exceção, apenas o relaciono para que fique visível que o momento fundador do direito é tetralêmico e marcado, pois, por um estado de *ser e não ser* – uma suspensão, como que um vazio – delimitador – *ventre* no qual surge e se determina algo – como uma **chôra**, mãe de devir, como o **tzimtsum**⁴⁹, *conceito-mito-iluminação-poética* que traduz um imaginário interessante, que talvez, enquanto estrutura, ousou dizer, seja pareável (senão a mesma), em termos de imaginário, à de “estado de exceção”:

A explicação mais clara do Tsimtsum pode ser encontrada nos escritos do Rabino Isaac de Luria (1534 – 1572), conhecido como o Ari, diretor da escola cabalística de Safed. Conforme descrito em Etz Chaim (Árvore da vida), o processo era o seguinte: Antes de todas as coisas serem criadas... a luz divina era simples e enchia toda a existência. Não havia espaço vazio... / Quando sua simples vontade decidiu criar todos os universos... Ele comprimiu os lados da luz, deixando um espaço vazio... esse espaço era perfeitamente redondo... / Após essa compreensão ter ocorrido... passou a existir um lugar onde todas as coisas poderiam ser criadas... Ele, então, traçou uma única linha reta da luz infinita... e a trouxe até aquele espaço vazio... A luz infinita foi trazida para baixo por intermédio dessa linha... / Em seu sentido literal, o conceito do Tsimtsum é direto. Deus primeiro “suprimiu” sua luz criando um espaço vazio, onde teria lugar toda a criação. Para que seu poder criador estivesse presente, ele estendeu uma “linha” de sua luz naquele espaço. Toda a criação aconteceu por meio dessa linha (KAPLAN, in: **Introdução**, apud **Bahir**, p.31).

⁴⁹ BAHIR. São Paulo: Polar, 2018.

Se captarmos as estruturas desse imaginário, podemos perceber que são bem parecidas com as estruturas do imaginário do **estado de exceção**, ou melhor, da **teoria/topos/ideologia** do estado de exceção. Interessante ressaltar que há uma estrutura de vazio (suspensão no caso do estado de exceção), no qual o criador (poder soberano no caso do estado de exceção) lança um **“direto”** (*tzimtzum*) que lembra, enquanto *reta*, um *falo* inseminador de realidades, e pode ser visto como o *direito*, o qual em sua própria raiz latina conserva a ideia de “reta”, “direto”, “direita”, “dizer o reto”, “dizer o certo, o justo” etc... o que pode bem remeter a uma *estrutura de imaginário fundante do direito* o qual, tal como “falo/direto-tsitsum” que cinde o espaço vazio (*uterino com delimitações/chôra da luz*) tem um quê de violento no ato da cisão de espaço em espaços para **plasmação de realidades**, mundos-existências – ou seja, o poder que instaura o direito pode ser visto, mais uma vez, agora nesta análise que faço de dois imaginários de mesma estrutura, o *tzimtzum* e o *estado de exceção*, como lidando com comunicação, poder, violência simbólica. Justamente por ser de um aspecto, conforme dissera, de *ser* e *não-ser*, em devir, é que símbolos, metáforas, mitos, poesia e arte conseguem melhor captar algo desse estado do que um discurso racionalmente descritivo que não recorresse a mitos, arte e símbolos e se perderia nas zonas de transição entre conceitos e imagens. Agamben, por exemplo, talvez por intuir a dificuldade de racionalização perfeita de *estado de exceção*, fala em *êxtase-pertencimento*:

Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura **topológica** do estado de exceção, e apenas porque o soberano decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro *êxtase-pertencimento* [nosso grifo] (Op. cit, p. 57).

Reparemos como Agamben intui essa questão do *estar-fora* e *pertencer* (não é ela típica do quarto lema de um tetralema?! E não passa ela a ideia de **localidade**?! e como fala de **êxtase-pertencimento como oxímoro**... ou seja, teve de recorrer a uma figura de linguagem para conseguir se aproximar de uma descrição mais captável [e chega a se referir a estado de exceção com algo com um *elemento místico* (op.cit, p. 61)]. Ouso dizer, já me encaminhando para o encerramento dessa questão, não seria *Deus / e autoridade soberana* no estado de exceção, *êxtase-pertencimento* dependente de sua *criação / estado legal*? E não implica isso uma dependência que se esteia no princípio *pragmático da interação* (precisamos de emissor e receptor, o que mais jurídico que um Deus que precisa de profetas, livros, enviados-messias e profecias para falar ao povo/receptor/endereçado normativo? Mas um precisa do outro no aspecto comunicacional...) E para fechar essa leitura e comparação

de estruturas de imaginários que nos mostrou o como o direito depende de uma estrutura tetralêmica, cito as palavras do próprio Agamben, que muito coadunam com minha reflexão:

Tudo acontece como se o direito e o *logos* tivessem necessidade de uma zona anômica (ou alógica) de suspensão para poder fundar sua referência ao mundo da vida. O direito parece não poder existir senão através de uma captura da anomia, assim como a linguagem só pode existir através do aprisionamento do não linguístico. Em ambos os casos, o conflito parece incidir sobre um espaço vazio: anomia, *vacuum* jurídico de um lado, e de outro, ser puro, vazio de toda determinação e de todo predicado real. **Para o direito, esse espaço vazio é o estado de exceção como dimensão constitutiva. A relação entre norma e realidade implica a suspensão da norma, assim como, na ontologia, a relação entre linguagem e mundo implica a suspensão da denotação sob a forma de uma *langue*.** Mas o que é igualmente essencial para a ordem jurídica é que essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de [X]lei. [nosso grifo] (op. cit., p. 93).

Vemos que enquanto vários conhecimentos, saberes, práticas e cuidados humanos se propagam narrativamente, justificam-se e motivam-se por meio de narrativas fundacionais; da mesma forma, o direito, enquanto narrativo e marcado pela narratividade, precisa de mitos fundacionais, para captarmos sua dimensão tetralêmica, que foi o que fomos vendo nas eras históricas com as histórias fundacionais ora de caráter religioso (François Ost, no livro dele de que falei, recorre ao imaginário da *Torah* para tentar captar a estrutura de imaginário por trás do começo da lei e da atividade legislativa), ora de caráter filosófico, como no caso da gênese do contrato social, da sociedade e do poder em Hobbes, Locke ou Rousseau. Essas narrativas fundacionais acabaram por se tornar mitos, ideologias, símbolos, servindo à motivação e justificativa das práticas de poderes. Temos então operante o *arco da narratividade* que já mencionei no capítulo anterior, funcionando de forma narrativo-existencial segundo pré-figuração, configuração e refiguração, atuando sobre direito, pessoas e sociedades (lembramos do exemplo que trabalhei com o artigo 121 do código penal da nossa sociedade brasileira, inerente a nosso éthos, e o artigo 666 do código penal da nossa sociedade imaginária, inerente a seu éthos distópico).

O que podemos desde já complementar a essas análises é que talvez boa parte do que se solidifica e se emblematiza no setor deontológico fica mais focado no *modus ponens*, ao passo que quando estamos no setor ético, ou no prudencial das tríades, podemos encarar estruturas tetralêmicas desafiadoras se queremos apenas plasmar soluções a partir de *modus ponens*... daí, quando passamos à terceira etapa da tríade, que é a prudencial, muitas vezes

temos de trabalhar novamente com algo de tetralêmico – e isso explica porque a justiça geral, em alguns casos, se particularizada, pode produzir injustiças – pelo que somos desafiados a reavivar com uma tessitura de éthos, arte, símbolo, mito, *ser e não-ser*, uma solução ética (sentido referido a éthos) que terá de lidar com uma criação de novo ou inusitado, ou não usual – numa perplexidade. Mas, com o tempo, pelo princípio da conformação ao éthos, o não-usual pode se habitualizar, solidificar-se e tornar-se ideologia e *topos*.

Outra questão atinente à chôra, enquanto algo de que provém e se gera algo enquanto limitadora e determinidade; a ela podemos afinizar a questão da forma. Forma e conteúdo são diferenciadores em termos de lei e literatura. Podemos dizer que mais ou menos tivemos uma noção sobre a forma operativa da lei em termos de pragmática à partir do que vimos em Ferraz Jr. e em Mara Regina de Oliveira – essa forma não é a forma da literatura. Quando se fala de forma em literatura, por exemplo, podemos falar de um conteúdo, que pode ser o conteúdo trabalhado na forma de uma poesia, de um romance, de um conto, e ainda, dentro da forma geral da estrutura, pode ter outras formas específicas, trabalhadas de tal modo a lidar com nossa sensibilidade, emoções e mesmo racionalidade, e nos gerar o efeito do sublime, problematizar e questionar pontos de nossa existência – que é o que mais ou menos a sátira faz – também causar catarse, nos causar experiências outras como identificação, repulsa a uma situação, transformação de nosso ser, elevação e queda. Mas ambos, literatura e direito, conforme vimos, podem formar e ser formados. Um exemplo em termos de literatura, porque lembro que falei do caso da lei formar e orientar através de *topos* (novamente relembro os exemplos envolvendo o artigo 121 do código penal e o artigo 666 da nossa sociedade distópica imaginada), pode ser observado através do surgimento das epopeias nacionais com a consolidação europeia dos estados nacionais no século XVI – muitos eruditos sabiam ou intuía o poder da forma e conteúdo literários para formar, representar, fundar e manter a identidade e o imaginário de uma nação – desta feita, cito *Os Lusíadas*, do Camões, que se queria a epopeia do povo português; ela passa não só a representar o povo como a solidificar e formar uma língua enquanto um padrão. Outros exemplos: a *Divina comédia* do Dante, na Itália; a tradução da *Bíblia*, por Lutero, que acabou representando não só o espírito do povo alemão como moldando o idioma alemão e o refinando filosoficamente – ou seja, já vemos como literatura tem, conforme percebemos no que citei de Antonio Candido, o poder de plasmar o meio social – tal como a lei! “A literatura

começa por formar o público, para depois fazer o povo. **Escrever é governar** [nosso grifo] (HUGO, in: **Willian Shakespeare**, apud OST, 2007, p. 21). ”

Comungando no elemento da linguagem, e mergulhando suas raízes no imaginário, direito e literatura – esses dois imaginários rivais – partilham um mesmo destino. A contraprova verifica-o do mesmo modo: censure-se a literatura, e o direito sairá perdendo também. G. Orwell deu uma ilustração disso em *1984*: o mundo do *Big Brother* não se contenta em abolir as garantias jurídicas, mas põe no índice toda a literatura digna desse nome. Mais ainda: promove o empobrecimento sistemático da linguagem, origem comum de ambos. Ao programar o desaparecimento progressivo dos matizes e das sutilezas da língua comum, em proveito dos estereótipos da Novilíngua, ele prepara a erradicação da possibilidade mesma de exprimir a diferença (OST, 2007, p. 25).

Ost faz uma aproximação de direito e literatura, justamente no esteio das consequências de adotar o imaginário e as bases do arco da narrativa do Paul Ricoeur (mímesis I, II, III) como pontos de partida, mas ao mesmo tempo confere uma diferenciação entre ambos, pelo que ele compara a diferença deles em quatro pontos: 1) o direito codifica a realidade, a literatura libera os possíveis através do exercício de imaginários (op.cit, p. 13); 2) o direito busca a segurança jurídica, a literatura não se importa em desafiar autoridade com a criação de novos imaginários (op. cit., p.15); 3) o direito produz pessoas com suas leis, a literatura produz personagens (op.cit., p. 16); 4) enquanto o direito se dedica ao geral e à abstração (pela lei ser geral e abstrata), a literatura se dedica ao particular (op.cit., p. 18). Pela tensão entre os imaginários de direito e literatura elencados por Ost, podemos ver o quanto a literatura, bem como a arte podem desafiar a autoridade da lei e a desconfirmar, no caso de o poder, a violência simbólica não serem adequadamente trabalhados num éthos. Por outro lado, exatamente pela mesma tensão, se adequadamente comedido o processo, pode-se efetuar uma renovação através do questionamento de estruturas cristalizadas, o que observamos em movimentos artísticos, por exemplo, como o do modernismo e da semana de arte moderna de 1922 – a releitura dos pressupostos desse movimento pode ajudar a termos criatividade para produzirmos reformas em setores da arte, do modo cultural do país, do modo do poder (o *Manifesto antropófago*, do Oswald de Andrade, por exemplo, tem várias linhas falando do direito e do poder). Encerrando essa questão, cito novamente François Ost:

Os juristas não escapam, portanto, a essa comunidade narrativa. Pelo contrário, é no interior dela, no meio de suas significações partilhadas, que eles operam. As Constituições que eles redigem são, desse ponto de vista, o relato da história da moralidade política dessa comunidade. “As Constituições, como exemplos de relatos que contam a história dos homens, dão um sentido à sua vida individual e coletiva”, D. Rousseau,

que prossegue nestes termos: “**As Constituições são as mitologias das sociedades modernas**” [nosso grifo] (op. cit., p. 29).

E páginas à frente, Ost ainda se refere à norma fundamental de Kelsen, bem como às ideias de formação de Estado e sociedade de Hobbes, Locke, Kant e Rousseau como **narrativas fundadoras ficcionais** (op. cit., p. 42), o que marca seu posicionamento no direito, na literatura, e no direito como literatura, na diferença que ele faz entre três modalidades de direito relacionado a literatura: *direito da literatura* (que é o direito inerente à publicação, direito autoral, etc), *direito na literatura* (que é o direito visto à partir da literatura – por exemplo no caso em que lemos Kafka para problematizar aspectos jurídicos) e o *direito como literatura*, “que supõe a aplicação ao direito dos métodos da crítica literária (op. cit., p.51).”

2.2 UTOPIA E DISTOPIA: A *UTOPIA* DE THOMAS MORE E A DISTOPIA *1984* DE GEORGE ORWELL

2.2.1 *Utopia*

Thomas More foi uma personalidade de seu tempo – com isso quero dizer, uma expressão daquele éthos e de tudo mais de abalo, crise, entusiasmo – principalmente no que diz respeito à descoberta do Novo Mundo e à consequente visão de novos estilos possíveis de vida – a partir do encontro com éthos diferente do dos europeus, e também através do conhecimento das vidas novas nos relatos dos viajantes. Nascido em sete de fevereiro de 1477 ou 1478, frequentou a St. Anthony’s School, aos doze anos foi pajem do chanceler de Henrique VII, aos catorze foi para Oxford e lá estudou retórica e lógica. Com dezesseis anos vai para Londres e inicia seus estudos em direito. Tendo tido uma educação primorosa em humanidades, aprendeu bem grego e latim, bem como os novos métodos de interpretação e exegese que os humanistas do período vinham desenvolvendo – de modo a em 1496 fazer algumas conferências sobre as epístolas de São Paulo e a exegese destas. Era amigo de muitos dos humanistas do Renascimento, dentre eles Erasmo de Roterdã. Chegou a escrever a *História do Rei Ricardo III*, que foi usada por Shakespeare para escrever o seu *Ricardo III*. Em 1518, integra o Conselho de Henrique VIII e em 1529 torna-se chanceler do rei. Face aos eventos envolvendo Henrique VIII, a igreja católica, e a criação da igreja anglicana, como manobra para garantir ao rei a possibilidade de divórcio, More, homem piedoso, sempre se manteve ao lado de Roma no quesito religioso, mas no nacional sempre servira a seu reino com honra e honestidade, e depois de conspirações que já o lançava em desgraça, acaba por ser julgado, sendo martirizado por capricho pessoal e tirania despótica de Henrique VIII⁵⁰ (poder-se-ia analisar esse acontecimento às maravilhas com a teoria da desconfirmação), em 6 de julho de 1535.

⁵⁰ O Papa João Paulo II, na proclamatória de Thomas More (que fora antes canonizado por Pio XI em 1935) como patrono dos governantes e políticos disse: “Constatando a firmeza irremovível com que ele recusava qualquer compromisso contra a própria consciência, o rei mandou prendê-lo, em 1534, na Torre de Londres, onde foi sujeito a várias formas de pressão psicológica. Mas Tomás Moro não se deixou vencer, recusando prestar o juramento que lhe fora pedido, porque comportaria a aceitação dum sistema político e eclesiástico que preparava o terreno para um despotismo incontrolável. Ao longo do processo que lhe moveram, pronunciou uma ardente apologia das suas convicções sobre a indissolubilidade do matrimônio, o respeito pelo patrimônio jurídico inspirado aos valores cristãos, a liberdade da Igreja face ao Estado. Condenado pelo Tribunal, foi

Utopia foi concebida por volta de 1515. Já vimos anteriormente a formulação e significado do termo utopia e de como ele pode ser um campo de acepções variáveis, pelo que podemos pensar nele como apto a representar bem a ideia de um algo que se dá no quarto lema do tetralema, o que é bem coerente com o que venho postulando, já que isso confirma o quanto ela, enquanto devir, enquanto “tudo possível e nada possível” pode bem figurar ao lado do mito, da poética, da arte enquanto movente do imaginário e mapa de mundos, sátira e crítica de mundos acontecidos.

O termo e a obra, dessa forma, inauguram uma corrente nova de pensamento, método, imaginário e conceito – e consegue lidar com imaginários e *estruturas de projeção de orientação* que antes não tinham um nome e uma formulação apta para lhes captar e englobar – isso só foi possível por utopia captar a *relação de lugar e formação de algo em lugar, ou a partir de lugar com o imaginário e tempo deviente* – **se fosse um termo mais puro, sem as dubiedades e complexidades provenientes da dúvida possível e oscilação entre as partículas “a-/eu-/u-”⁵¹, não teria a possibilidade de com sucesso receber a carga tetralêmica daquilo que abarcou.**

Em vista dessa instauração que More promoveu, considero não ser muito adequado agir retroativamente taxando de utopia obras como *A República* do Platão, se bem que More se inspirou em muitos dos aspectos da obra, mas tenhamos em vista que a obra de Platão é uma perquirição sobre formas de governo, suas elevações e decadências, e qual a melhor

decapitado. [...] **Muitas são as razões em favor da proclamação de S. Tomás Moro como Patrono dos Governantes e dos Políticos. Entre elas, conta-se a necessidade que o mundo político e administrativo sente de modelos credíveis, que lhes mostrem o caminho da verdade num momento histórico em que se multiplicam árduos desafios e graves responsabilidades.** Com efeito, existem, hoje, fenómenos económicos intensamente inovadores que estão a modificar as estruturas sociais; além disso, as conquistas científicas no âmbito das biotecnologias tornam mais aguda a exigência de defender a vida humana em todas as suas expressões, enquanto **as promessas duma nova sociedade, propostas com sucesso a uma opinião pública distraída, requerem com urgência decisões políticas claras a favor da família, dos jovens, dos anciãos e dos marginalizados**” [nosso grifo] (JOÃO PAULO II. Carta apostólica “E sancti Tomae Mori” sob forma de motu próprio para a proclamação de S. Thomas Moro patrono dos governantes e políticos, acesso em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20001031_thomas-more.html, 21/02/2019.). Podemos notar, em especial nas linhas grifadas, a motivação de João Paulo II nessa proclamatória: ele percebia que o mundo estava carente de modelos, como mapas de mundo para nortear a navegação das sociedades na agitação de nossas revoluções científicas e de costumes – por isso tomava More como modelo desejável a políticos e governantes, para que estes, através de seu exemplo, nortearassem suas práticas.

⁵¹ Vários nomes que aparecem em *Utopia*, apresentam a partícula grega de privação, que também podem, segundo minha opinião, serem levados para o campo da dubiedade entre a privação da partícula “a-/u-” e a partícula de expressão perfeição “eu-”. Desta forma, temos Amaurota (cidade fantasma), Anidro (rio sem água), Ademos (rei sem povo), Aleopolitas (cidadãos sem cidades, nome usado em *Utopia* para nomear um povo específico). Os nomes negativos junto com o dúbio de *utopos/eutopos* permite satirizar, indicar impossibilidade de utopia e a impossibilidade de *Utopia* – e novamente estamos diante de um tetralema e seu instigante desafio do quarto lema.

forma de República – que são temas trabalhados através de uma especulação dialética, ao passo que *Utopia* tem um aspecto descritivo, satírico e crítico e mesmo de conto filosófico. Podemos, porém, falar de um *quê* de estruturas utópicas, de imaginários utópicos e usarmos algo que captamos no método utópico e na utopia para entender ou lidar com aspectos captados nessas outras obras do passado e em outras mais que vieram depois de *Utopia* ou que virão, ainda. Feita essa distinção, não tenho a intenção de adentrar em comparações específicas e profundas da *Utopia* para com outras obras do gênero utópico propriamente dito, visto se tratar de uma original instauração conceitual feita por More; muito menos operarei fazendo um traçado da influência platônica da *República*, também por o foco ser outro nesta minha obra e pela questão da extensão que exigiria do escrito.

O livro de More consta de duas partes. A segunda parte foi composta antes da primeira, mas talvez More tenha sentido a necessidade de complementar com algo mais. Não é possível precisar a intenção, mas podemos captar alguns dos efeitos de ter More adicionado aquela primeira à segunda parte.

O livro I “passa dos fatos à ficção progressivamente” e o livro II traz a descrição sobre Utopia. Pessoalmente creio que efeitos da relação do livro I ao II são: 1) efeito satírico, 2) uma constituição intuitiva de contraposição do *acontecido* e do que *pode ser*, daquilo que como possibilidade pode ser projetado a partir do presente estado das coisas, 3) saber mais sobre Rafael Hitlodeu e de como More teve contato com ele.

O subtítulo de Utopia é bem interessante, porque firma uma série de conceitos que viemos desenvolvendo acerca da estrutura da palavra, de seu imaginário e do método utópico:

Sobre a **melhor constituição** de uma República e a **nova ilha** de Utopia / Um breve **livrinho de ouro, divertido** e não menos **edificante** de autoria do **ilustríssimo** e sumamente **elouquente** Thomas More / **Cidadão e subxerife da famosa cidade de Londres** [nosso grifo] (MORE, 2009, p.3).

O subtítulo já permite acessar ao lugar literário da Utopia como uma sátira para criticar os *mora* e permitir a edificação. “Melhor constituição” permite pensar em termos de comparação a outras constituições, melhores ou piores, comparativamente – o que já implica a postura de comparação inerente a sátiras, que instauram um plano ou mais que são relacionados para haver a comparação que resulta na sátira. O elemento da comparação, a confiabilidade dela, está em o “livrinho é de ouro” – não de prata, bronze ou ferro, pelo que a preciosidade do metal já serve para dizer que é um livro de valor no qual se deve achar

algo de excelência. A confiabilidade na excelência da sátira é ainda agregada em termos de arte clássica pela “elouquência” (uso da linguagem e retórica para persuasão) de Thomas More que, por ser ao mesmo tempo autoridade (subxerife) e cidadão, está apto a falar dos dois lados, o da autoridade e o dos que a ela se submetem; daí adquire credibilidade na sua fala. Além disso temos outros sentidos interessantes: “nova” passa a ideia de criar ou fazer algo diferente, que podemos associar ao viés criativo da utopia a partir de um mundo ou realidade acontecidos, “divertido” relaciona-se ao riso da sátira, “edificante” à correção dos *mora* através do riso da sátira e da releitura de hábitos.

Outra coisa que prova o estatuto satírico de Utopia é a presença de um estranho (Rafael Hitlodeu) contando sobre coisas estranhas, outras, diferentes – o que reforça a clivagem em dois planos ou mais de comparação instaurados pelo método satírico. Os dois livros de Utopia acabam por, respectivamente, analisar os males da sociedade inglesa, e falar de uma suposta sociedade melhor – ora, a utopia, enquanto método e sátira já trará dentro de *si o ser e não-ser* na sua estrutura do livro que a inaugura enquanto ideia: *A Utopia*. O livro em seu aspecto estrutural poderá ser mais ou menos pensado como o quarto elemento de um tetralema quando se pensa em qual a melhor sociedade, no embate, que se torna satírico, entre uma república acontecida (com seus éthos, topos e ideologias... suas narrativas) e uma plasmada num imaginário projetivo (uma utopia, mapa de mundo, conto de futuro).

Em termos de tradição sobre planejamento e plasmação da melhor república ou Estado, ou governo, ou cidade, deveriam os escritos sobre estes ter o conceito sobre 1) o que seria a vida mais feliz, 2) objetivos comuns para a felicidade, 3) elementos constituintes do Estado, república, governo, ou cidade, 4) forma desses elementos para que Estado, república, governo ou cidade fossem os melhores⁵².

Para nós, leitores atuais de Utopia, é notório alguns aspectos de imperfeição daquela república; também era para os leitores da época. Notamos que há várias restrições à liberdade em Utopia. Por que More teria se esforçado para criar uma república imperfeita? Talvez para satirizar a ideia de perfeição e mostrar que o custo dela é tolher a humanidade e que, talvez, haveria duas escolhas, o projeto perfeito e o projeto mapa, o qual vai sempre se atualizando (aqui entra a arte em oferecer a possibilidade de provar o belo, o outro, o possível através do questionar ao hábito), ao passo que o projeto perfeito é implasmável e pode mesmo deformar

⁵² Esse trajeto foi mais ou menos desenvolvido por Platão e aperfeiçoado por Aristóteles, para mais detalhes, conferir: (PLATÃO. **República**, II, 369b-372e); (ARISTÓTELES. **Política**, VII, I-VIII).

nossa humanidade, tal como vimos acontecer com o uso exarcebado do *modus ponens* e a criação de um imaginário científico que abole a nossa dimensão *demens*, ou melhor, a forclui. Além disso, essa imperfeição de Utopia, no que diz respeito à limitação da liberdade, nos lembra do *paradoxo da liberdade*, que mencionei anteriormente, segundo o qual o excesso de liberdade, pode levar à tirania. Neste caso, isso reforça a ideia de que deve haver uma violência simbólica capaz de manter o poder, o qual, por sua vez, se mantém sobre um fio de equilíbrio entre dissimular-se e não se exceder a ponto de anular os dominados através de tirania ou acabar desconfirmado e, pois, desafiado. Mais uma vez, a sabedoria dos gregos clássicos foi associar os ritos religiosos e civis da pólis ao teatro – o poder tem um quê de apreender-se por uma espécie de teatralidade, daí eu ter falado de *sprezzatura*, simulação e dissimulação anteriormente.

Para dar uma impressão de naturalidade, de algo que tem uma gênese não apenas ficcional, mas vindo a partir de eventos do cotidiano, More inicia a Utopia com uma carta a seu bom amigo Giles, o qual o teria apresentado ao estranho que lhe fala de Utopia (Rafael Hitlodeu). Interessante notar que há passagens que levam em consideração e situam a Utopia na sátira e fazem a distinção entre o plano do escritor que muito trabalha com empenho e o do leitor exigente e ingrato, inapto à recepção – no caso, trata-se essa crítica de um tópico comum a sátiras; Luciano de Samósata, por exemplo, em seus escritos, tinha um direcionamento aos leitores, ao possível gosto destes e a seus modos. Vejamos isso no que diz a carta sobre o papel da cultura e dos ignorantes pedantes:

A cultura é coisa estranha à maior parte dos homens, e são muitos os que a desprezam. Os ignorantes rejeitam como difícil tudo o que não seja a perfeita imagem de sua ignorância. Os pedantes menosprezam, como coisa vulgar, tudo o que não venha abarrotado de arcaísmos. Alguns leitores só apreciam os autores antigos; muitos vêem valor sobretudo nas próprias obras. Aqui, há um indivíduo tão sério que não suporta a menor sombra de humor; lá um outro tão insípido que é incapaz de suportar o sal da agudeza de espírito. Alguns têm o nariz tão achatado que fogem da sátira como foge da água o homem mordido por um cão raivoso; alguns são tão volúveis que aquilo que lhes agrada quando estão sentados não mais lhes agrada quando estão de pé. [...] / Ademais, alguns homens são tão ingratos que, mesmo quando se deleitam com uma obra, isso em nada lhes faz aumentar a estima pelo seu autor. Em nada diferem de hóspedes mal-educados que, depois de fartarem-se das delícias de um esplêndido banquete, voltam para suas casas, empanturrados, sem uma palavra de agradecimento ao anfitrião. Uma bela tarefa, essa de preparar à própria custa um banquete para indivíduos de paladar tão exigente e gosto tão variado, que depois nos lembram e recompensam com tais manifestações de gratidão! (IDEM, pp. 11-12).

O termo *nariz chato* refere-se a pessoas tendentes a não gostarem da sátira, porque o nariz era considerado o órgão da ira e do escárnio, a sede da sátira. Percebe-se então que More tem bem clara a diversidade de imaginações dos homens e de suas formas de se portarem no mundo, em especial na recepção da sátira, ou seja, ele está pensando em termos comunicacionais e pragmáticos ao refletir sobre a atividade do escritor e a do leitor – do emissor e do receptor. E mais, sobre como a forma trabalha com o conteúdo, fazendo este ser satírico, acarretando uma boa ou má recepção do leitor, segundo seus dons, ou seja, um nariz satiricamente afiado ou um não satírico.

O livro I já se inicia falando sobre a arte de governar, então podemos ver que realmente *Utopia* está se situando, já no seu início, na questão do poder e de como se lida com povos. Nesse livro aparece a figura de Rafael Hitlodeu; seu nome é bem curioso por *Rafael* ser o anjo que relacionado à cura e que teria guiado e curado ao cego Tobias, aplicando-lhe aos olhos o fel de um peixe; *Hitlodeu* é uma palavra grega que significa “semeador de disparates” – isso pode ser ligado à sátira, e à questão do *redimensionamento de realidades* a partir de narrativas do *outro*, porque quando falamos de um *outro* para um *mesmo* habitual, podemos parecer disparatados ao estarmos falando de algo que não está na “ordem dos hábitos”, ou seja, não está cristalizado no *éthos*. Ele é um viajante português que teria se juntado a Américo Vespúcio, acompanhando-o em suas últimas viagens, mas com ele não retornando à Europa na quarta. Rafael teria encontrado Utopia entre Portugal-América-Ceilão-Calcutá, segundo os deslocamentos que fez em suas viagens, mas mais do que esta localização entre deslocamentos não é fornecida sobre um ponto, ou um lugar específico – outra vez, a questão do *não-lugar*, o que está entre lugares que são *não-outros* (e estamos aqui diante de *chôra*, *topos* e *tetralema*, e identidade narrativa) – trata-se de um mundo entre o *velho* e o *novo mundo* – entre ideologia e utopia – plasmado e a plasmar.

Rafael estava de passagem pela Inglaterra, Giles o teria conhecido primeiro e o apresentou a More. Em vista da sabedoria prática de Rafael, adquirida em suas várias viagens, em especial na que fez a Utopia, ele podia fazer um contraponto entre *outro* e *mesmo*, entre o velho e o novo:

Rafael encontrou muitas coisas condenáveis no Novo Mundo, mas também tomou conhecimento de sistemas de leis que teriam muito a ensinar a nossas próprias cidades, raças e reinos. [...]. No momento, meu objetivo consiste apenas em repetir o que Rafael nos contou sobre as leis e os costumes vigentes em Utopia. / Devo registrar, de início, o diálogo que levou à primeira menção àquela república. Depois discorrer sabiamente sobre os erros que são cometidos dos dois lados do globo – que sem dúvida

não são poucos -, Rafael passou a discutir as características mais sensatas das legislações do Novo e do Velho Mundo (IDEM, p. 23).

O embate dos relatos das viagens entre Velho e Novo Mundo ajudaram a resignificar e redimensionar as crenças, símbolos, mitos e histórias da Europa. Com isso o *éthos* começa a sofrer alterações, justamente pelas novas narrativas que vão oferecendo a possibilidade de novos estilos de vida e governo; um dos resultados é a resitência às mudanças, ao desenvolvimento de um novo imaginário e de novas identidades narrativas – mais uma vez reparamos no funcionamento do *princípio de conformação ao éthos* – pelo qual as pessoas, apesar do embate com o diferente, tendem a resistir ao novo ou o transformar no velho, ou o alterar para ser mais aceitável nos seus imaginários. A injeção do novo na Europa não só gera crises de identidade nas pessoas, mas nos Estados, nas leis – daí a Europa, nos anos seguintes, ser o palco de vários tumultos civis e guerras entre nações, pois um velho *éthos* dava luz a um novo, apesar das resistências.

Essa experiência do tumulto civil é bem expressa no livro I quando se fala da transformação pela qual a Inglaterra passava, com as pessoas sendo expulsas dos campos (MORE, 2009, p.36), já que não mais havia o sistema medieval de uso da terra, segundo o qual o camponês poderia usar da terra mediante a paga aos proprietários de uma certa quantia, coisa ou serviço – simplesmente interessava agora ter pastos longos para ovelhas, para uso de sua lã, que seria o motor da indústria têxtil, junto com o carvão, nos séculos seguintes. Indo para as cidades, os camponeses ficavam desocupados, tornavam-se mendicantes, e acabavam na bandidagem – fato mencionado num jantar, na casa de um cardeal amigo, ao que um advogado inglês, com entusiasmo, falava das duras medidas contra bandidos, que por simples furto eram enforcados – e vários de uma vez! Dizia o advogado que era espantoso como apesar da dureza da lei e da quantidade de pessoas executadas de uma vez, ainda constatava aparecerem mais e mais ladrões. Rafael tomou a palavra dizendo que uma punição severa é ineficaz, e que se o menor crime tem a maior punição, o criminoso não hesitará em cometer o maior crime – matar, por exemplo (MORE, 2009, p.29).

Com essa questão de dureza da punição, estamos diante daquilo que vemos observando sobre o poder e a violência simbólica – a autoridade que abusa do poder, mesmo na punição que está legalmente embasada em leis, pode ser desconfirmada e desafiada – ou seja – os ladrões tornam-se mais ousados pelo excesso da lei e da autoridade – daí não hesitam em desconfirmá-la praticando não apenas furtos, mas homicídios, e novamente

vemos como o poder precisa de um trabalho prudencial bem adequado envolvendo imaginários, violência simbólica, e leis que permitem lidar com tudo isso de maneira eficaz.

Outras declarações fizera Rafael, como questionar o papel ocioso da nobreza, que explorava camponeses e nada fazia de novo (IDEM, p. 30), criticou reis e conselheiros (IDEM, p. 26) por suas arrogâncias, tolices e caprichos.

Além do mais, alguns conselheiros são sábios demais para precisar de auxílio alheio, e outros presunçosos demais para solicitá-lo. Todos eles, porém, estão sempre preparados para bajular os favoritos do rei, motivo pelo qual concordam com todas as idiotices que venham a dizer. **Afinal, a crença em que as próprias opiniões são as mais acertadas é algo que faz parte da própria natureza humana. É por isso que os corvos se encantam com a graça de seus filhotes, e as macacas consideram os seus filhos dotados da mais extraordinária beleza. / Tendes aí, portanto, um grupo de homens que invejam todos os demais e só admiram a si mesmos.** Pois bem: se entre homens assim alguém sugerisse um **plano de ação** que já tivesse visto **adotado em algum outro país, ou a respeito do qual pudesse citar um precedente histórico**, o que aconteceria? Sem dúvida, comportar-se-iam como se a sua reputação estivesse em jogo e como se corressem o risco de passar por tolos o resto de suas vidas, se não conseguissem encontrar argumentos que pusessem por terra a sugestão apresentada. E, se todos esses argumentos não funcionassem, refugiar-se-iam num comentário como este: **“Assim procederam todos os nossos antepassados, e quem somos nós para colocar em dúvida a sua sabedoria?”** Depois disso, voltariam a refestelar-se em suas poltronas com o ar de quem tivesse dito a última palavra sobre a questão – como se o fato de ser mais sábio que os antepassados fosse um desastre irremediável! **E, no entanto, estamos sempre dispostos a não acatar as mais sábias decisões dos antigos, ao mesmo tempo que, se em algum assunto poderiam ter sido mais prudentes, apresentamos de imediato o pretexto de reverência pelo passado e aferramo-nos com unhas e dentes ao erro outrora cometido.** Não foram poucos os lugares em que já me defrontei com essa curiosa mistura de presunção, estupidez e obstinação. Deparei com coisa semelhante até mesmo na Inglaterra [nosso grifo] (MORE, 2009, pp. 26-27).

A passagem acima é bem interessante por captar, no que More satirizou como *encanto dos corvos* e *vaidade das macacas*, a resistência da natureza humana a modificações (*princípio da conformação ao éthos*), principalmente no caso de autoridades como conselheiros (no texto) – nos dias nossos podemos pensar na figura de ministros de estado, juízes, advogados, gente que lida com decisões, enfim. More fala, na voz de Hitlodeu, de **plano de ação** que já se aplicou em outros lugares, mas que por conta da arrogância de homens de poder, acaba sendo frustrado na sua possibilidade de ação – por conta disso, digo que em seara de decisão e poder, em nível de Estados e sociedades (sugiro termos em mente, neste caso, o que eu disse no primeiro capítulo sobre o *paradoxo político*, na sua

problemática entre *mal específico* e *racionalidade específica*), o adequado é um controle do poder por mecanismos legais, para que as decisões, se forem de um só, possam ao menos ser balanceadas e equilibradas pela decisão de outros (isso é o que em tese deveria ocorrer no sistema legal de pesos e contrapesos atuante na teoria dos três poderes – o executivo, legislativo e o judiciário), se não puderem ser tomadas em conjunto – já que alterações de **planos de ação, na plasmagem de novas atitudes e novas culturas**, podem ser frustradas por paixões pessoais que não hesitam em prejudicar o bem da maioria, em nome de seu capricho próprio – que é o que fazem os tiranos (lembramos dos paradoxos da liberdade e do da tolerância). Com essa expressão de “plano de ação”, o aspecto de utopia como plano de ação também se evidencia, naquilo que se fala de utopia com a característica de mapa de mundo.

Pela primeira vez em séculos, muitas coisas novas em termos de *plano de ação* estão sendo plasmadas a partir de *Utopia*. Por exemplo, o traçar a relação que vimos, entre a saída de camponeses do campo - por conta da sanha de senhores ávidos por mais lucros na venda de lã - e o aumento da criminalidade nas cidades - mais o quanto o excesso de rigor da lei só fazia o crime não só ser prolífero, mas, sobretudo, praticado em modalidades mais hediondas – é o primeiro passo para no futuro se desenvolver a economia social e certos procedimentos historicistas para lidar com a relação entre crime, sociedade e economia. Até então, muitas abordagens eram religiosas, centradas no aspecto da queda de Adão e Eva, que fez todo homem ser pecador, ou então em termos de virtude e vício – baseado este aspecto nas antigas reflexões dos estóicos romanos – ou seja, não se buscava uma causa social, cultural e econômica – tão somente era a causa religiosa ou a moral. Nesse quesito, a obra de More nasceu de um éthos determinado, mas suas novidades de *Utopia*, nos séculos seguintes, foram capazes de plasmar éthos novo e inusitado face ao antigo (lembramos aqui das palavras de Antonio Candido, que citei na seção anterior, referindo-se a autor, obra e público e quanto a obra do autor pode *plasmar* o seu meio!).

Percebemos em *Utopia* uma série de novidades: no primeiro livro, o autor fala de limitar o direito de compra dos ricos e limitar a possibilidade de estabelecimento de monopólios (IDEM, p. 38) – poder demais em poucas mãos pode ser tirânico e desequilibrar as relações; fala também de uma formação para o crime (ao invés de coibir e reeducar o criminoso, a lei estimula o crime e piora o criminoso, ao incitá-lo a cometer crimes mais graves) como consequência das péssimas políticas públicas acerca do crime (IDEM, p. 39), associando a isso a questão de como a lei precisa trabalhar o medo, para poder manter a

autoridade (no nosso tempo pensamos mais complexo, em termos de violência simbólica – não apenas em medo ou força), mas não assumir abusividade em sua dureza – o que é dito “édito de Mânlio”, por causa do Cônsul romano de mesmo nome, que serviu para expressar os “ditos inexoráveis”:

Não me parece justo, Eminência, disse eu, tirar a vida de um homem pelo fato de ele ter roubado algum dinheiro. Em minha opinião, a perda de algo que se possui não poderá jamais equiparar-se à perda de uma vida humana. **Caso se afirme que o castigo decorre não do fato de algum dinheiro ter sido roubado, mas sim da transgressão da lei e da justiça, essa concepção de uma justiça absoluta não deve ser considerada absolutamente injuriosa?** Não creio que se possa estar de acordo com esses violentos éditos de Mânlio, que desembainham a espada como punição das menores transgressões, nem com um código penal baseado no paradoxo estóico de que todos os direitos são iguais, de tal modo que não se faça nenhuma distinção entre o roubo e o assassinato – quando, por um princípio de equidade, é enorme a diferença que separa as duas práticas (IDEM, pp. 40-41).

Com esse trecho estamos diante de um embate, lembremos do primeiro capítulo desta minha obra, entre a justiça geral que aplicada a um caso específico, sendo justa no geral, pode ser cruel, bárbara e injusta na especificidade – torna-se visível o problema de permanermos apenas no setor deontológico (lembremos das tríades ricoeurianas) e não trabalharmos comunicacionalmente a lei e sua aplicação de maneira a adentrarmos no setor prudencial – pelo que saímos da ilusão da coerência e perfeição da lei cristalizada e subsumida às maravilhas da exatidão na aplicação do *modus ponens*, e ingressamos no apreciar as coisas de forma mais humanizada e vemos que se trata de uma situação prudencial e que exige *tetralemia* (um proceder com uso de tetralemas). Perdemos talvez um pouco da ilusão dogmática, mas talvez ganhemos maior sobriedade, admitindo nossas fraquezas e falibilidades – nossa dimensão *demens*.

Outra novidade, ao falar de outros povos de sua viagem, os poliletérios, é mencionar o aspecto educativo e não somente punitivo da lei e de como o criminoso, ao ser transformado em escravo, com roupas e marcas próprias para identificá-lo, deve ser controlado em suas esperanças (IDEM, p. 47) para não vir a se revoltar face a impressão de não ter mais recurso e saída na sua vida quando está sob pena: a ele se garante e evidencia que um dia pode ser livre – mais uma vez, vemos o poder trabalhando via violência simbólica, para evitar a desconfirmação da revolta de prisioneiros.

Uma consideração bem nova e interessante, páginas à frente, é a de que juízes deveriam ser controlados de alguma forma na atividade interpretativa, para que, em sendo

possível muitas e diversificadas interpretações, não ocorra a desconfirmação do poder dos juízes, e não possa o rei se valer disso para se absolutizar, prevalecendo como tirano – More percebe o quanto a regulação legal, por meio de mecanismos adequados, pode garantir o equilíbrio dos poderes, a manutenção da autoridade não tirânica, justa, e impedir manipulações desenfreadas⁵³:

Se todos os juízes puderem ser levados a emitir opiniões diferentes, um caso perfeitamente simples passará a cercar-se de inúmeras controvérsias, e a própria verdade será colocada em questão. Tudo isto dará ao rei uma esplêndida oportunidade de interpretar as leis a seu favor. Não faltarão pretextos para que todos concordem com ele, até que sua interpretação seja solenemente acatada pelo tribunal. Afinal, existem muitas maneiras de justificar um veredicto favorável à Coroa. Pode-se apelar à equidade, ao texto da lei, a alguma distorção de seu significado ou, em última instância, a um princípio que tem mais peso, para todos os juízes escrupulosos do que toda e qualquer lei deste mundo: são prerrogativas reais (IDEM, p. 62).

O rei tirano, a pretexto da variabilidade de interpretações e das controvérsias destas, pode fazer um uso abusivo de expedientes para atuar de modo ilegítimo. Esse proceder desse exemplo, apesar de mais de quinhentos anos, ainda é extremamente atual e demonstra como, conforme vimos, a ausência de mecanismos eficazes na lei e a ausência de divisão e controle dos setores de poder pode levar aos problemas que vimos acerca do *paradoxo político*, a partir de Ricoeur.

Linhas à frente, fala Rafael de como os reis costumam atuar de modo a não permitir que os súditos, em sendo muito ricos, tenham excesso de liberdade (lembrando o paradoxo da liberdade e o da tolerância), a qual pode fazer com que se tornem desafiadores. Fala ainda de como pessoas pobres e submetidas a privações, tornam-se submissas e controláveis (IDEM, p. 62). Trata-se de uma influência da leitura da *Política*, do Aristóteles (V. xi. 5; V. xi. 15; V. xi. 19; V. xi. 21) (segundo nota ao texto, *apud* MORE, 2009, p. 63), que discute, nos trechos entre parênteses, como deve se portar o tirano para melhor controlar seus súditos: 1) produzir a desconfiança mútua para nunca se unirem; 2) acovardar os súditos para que não conspiram; 3) empobrecer os súditos para estes não serem insolentes e, no excesso de riqueza, desfrutarem das possibilidades infinitas de liberdade, a ponto de ousarem derrubá-lo. Ouso dizer, um pouco pilhericamente, talvez: o que muitos de nossos Estados e governantes contemporâneos fazem, senão isso? Mais à frente, Rafael contesta a validade desse pensamento, ao mencionar que os soberanos devem temer o excesso de pobres e

⁵³ Nestes tempos que escrevo, muito se fala no Brasil de ativismo judicial, que é essa questão de juízes, em especial no caso dos ministros do Supremo Tribunal Federal, tomarem a si um poder de interpretar e recriar leis através de suas interpretações, parecendo mesmo assumir a postura do legislativo.

mendigos em cidades, pois estes podem se tornar uma grande massa revolucionária – ou seja, desconfirmadora da autoridade (IDEM, p. 64).

Um belo trecho que serve às maravilhas acerca de homens irritantes como são ou foram Fidel Castro, Chaves e Nicolas Maduro na Venezuela, etc, e mesmo contra governantes brasileiros de todos os tempos e ocupantes de outros cargos públicos que se conferem salários e subsídios opulentos:

Um homem que vive em meio ao luxo e à riqueza enquanto todo o seu povo geme e se lamenta ao seu redor não merece ser chamado de rei, mas sim de carcereiro. Em poucas palavras, um médico incapaz de curar uma doença sem provocar o surgimento de outra é um incompetente, e é inepto o monarca que não conhece outro meio de corrigir seu povo senão o de privá-lo de todos os benefícios da vida. Tal rei deve admitir sua falta de condições para governar homens livres (IDEM, p. 65).

Adiante se fala (IDEM, pp. 74-75) da necessidade de se aprimorar os cuidados sobre os cargos públicos, para que seja coibido o loteamento deles em troca de coisas, e para que depois, as pessoas, desempenhando as funções nesses cargos, não venham a se apropriar do que não lhes pertence. Fala-se ainda que as pessoas deveriam ocupar esses cargos em função de sua sabedoria. Mas, ressalta o Rafael, tudo isso não seria suficiente se não se banisse a propriedade privada. Ao que More, participando do diálogo, disse não concordar com a abolição da propriedade privada, argumentando que a comunidade de bens gera insuficiência face à população (vimos acontecer isso na URSS e em Cuba) e da insuficiência surgem os distúrbios sociais e o desrespeito à autoridade (desconfirmação).

A primeira parte encaminha-se ao fim com More, Giles e Rafael indo almoçar, tendo aqueles pedido a este que se ocupasse à tarde falando de sua estadia em Utopia. O livro II contém o relato de Rafael Hitlodeu sobre Utopia e tornam-se as duas partes, estruturalmente, planos diferentes, os quais, por suas relações, possibilitam a comparação de uma realidade a outra (Inglaterra, o Velho Mundo e o mundo acontecido comparados a Utopia) – modo semelhante da utopia de comparar e satirizar aquilo em relação ao qual projeta-se, servindo-lhe também de um possível mapa de mundo – ou seja, se critico algo, tendo feito uma comparação com outro, o conteúdo que efetua a crítica pode tornar-se uma orientação e práxis.

O livro II é uma descrição sobre Utopia e seus costumes, narrada por Rafael Hitlodeu. A ilha de Utopia tem um formato de meia lua, com 18 km de comprimento por 320 km de largura. O formato é estratégico, porque produz um porto protegido, com acesso difícil,

defesa e saída fácil. Em termos de imagem, a sugestão de um formato de meia lua pode ser simbolicamente vista como um elemento de feminilidade nutriz, receptora, que fornece forma e possibilita o desenvolvimento, como a lua em seus ritmos – o que passa talvez a ideia de um lugar que plasma vidas, que se originam, desenvolvem-se, decaem e morrem. Além disso, outra possibilidade de ter um formato de lua talvez possa dizer respeito à antiga tradição da lua como senhora que faz os homens “lunáticos” – ou seja, a gênese das ideias de utopia teria um quê de louca imaginação lunar – como imagens lunares, de sonhos, existem em lugar algum.

Interessante pensar que Utopia, antes, chamara-se Abraxa, que era o nome do deus gnóstico do fogo, ganhou seu nome a partir do rei Utopos, que ao conquistar o local determinou uma obra que transformou a península em ilha, construindo um canal de 24 Km, graças ao qual inundou-se o istmo que ligava Utopia ao continente. Se pensarmos, mais em termos de imaginário, é como se o fogo, o elemento masculino, que dissolve, consome e transforma, teve de dar lugar ao elemento aquoso representado na imagem lunar, para poder se engendrar e se desenvolver uma sociedade como a de Utopia. Coadunando mesmo o aspecto físico com o aspecto de conceitos possíveis dentro do termo utopia:

É por esta configuração da ilha como um círculo quase fechado, que permite, na sua quase circularidade, a configuração de um outro círculo, mais pequeno, que é o marítimo, que o espaço da ilha, com o seu duplo centro, simultaneamente terrestre e marítimo, é mais uma “tópica” que um “topos”, sendo por isso, um lugar indeterminado, ou a própria indeterminação do lugar (Marin, 1973:152), do que um lugar imaginário (ARAÚJO, J-M, 2003, p. 513)⁵⁴

Vemos com isso, uma confirmação que mesmo a constituição do lugar de Utopia, inicialmente em tese como um lugar ficcional narrado no livro *Utopia* é levado também ao limiar do conceito expresso pelo termo *utopia*, de modo a quase explicitar a ideia de uma *chôra* pela questão da indeterminação do lugar, segundo vemos acima, ou seja, serve, talvez, para mostrar como o lugar e sua ideia em projeto pode expressar uma relação entre centro sólido (terra da ilha) e centro líquido (a parte do oceano), no centro misto que é o encontro entre a circularidade terrestre e a aquática – um projeto lida com uma base *terrestre / concreta* referida a uma base *aquática / abstrata* – a qual, por sua vez orienta e refere ao terrestre – daí ser natural muitas metáforas e imagens em nossas tradições, em termos de imaginário, falando de realização de projetos de vida, de trabalhos através da ideia de se alçar ao mar e

⁵⁴ ARAÚJO, Joaquim Machado. **Para uma leitura simbólica da Utopia de Tomás Moro**. IN: ARAÚJO, Alberto Filipe et al. **Variações sobre o imaginário: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (pp.511- 532).

navegar, basta lembrar do famoso “navegar é preciso, viver não é preciso” (a frase remonta a Pompeu – “*navigare necesse, vivere non est necesse*”- passa a ideia de necessidade, mas quando usada por Fernando Pessoa no seu poema “Navegar é preciso”, pode trazer um outro sentido além do de necessidade, que é o de *precisão*, ou seja, navegar é um expediente que exige precisão, as pessoas precisam se orientar pelas estrelas, pelo sol, por equipamentos como bússulas, por exemplo, e mapas – mas o viver não é algo que pode ser plasmado com precisão, há a contingencialidade – daí precisarmos de prudência e mapas de mundo, tendo em mente que nos orientam no percurso, mas não necessariamente nos fornecem a possibilidade de uma plasmação perfeita do conceito de vida ao fato da vida)⁵⁵.

A ilha tem 54 cidades; os hábitos, a língua e as leis são os mesmos em toda sua extensão. As cidades seguem o modelo da pólis grega: no centro há uma parte urbana e nos arredores uma rural. Funcionam num esquema de federalismo. Amaurota é a cidade central, na qual se discutem as questões importantes do país. Cada cidade tem cerca de 30 Km em todas as direções e não há propriedade privada, porque os cidadãos consideram que o solo é para cultivo ou para que as cidades sobre ele existam, acolhendo e mantendo as pessoas.

No campo, as casas são ocupadas por 40 adultos e 2 escravos presos à terra (cumprindo pena). Os 40 adultos ficam sob a supervisão de um casal adulto e de dois em dois anos 20 pessoas da casa são trocadas por outras da cidade. As autoridades controlam a produção de alimentos para que sempre haja excedente. Nas cidades as casas são distribuídas a famílias por sorteios, e as casas, de tempos em tempos, são revezadas.

⁵⁵ Lembro também da canção *Timoneiro* do Paulinho da Viola, na qual se diz: “Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / E quanto mais remo mais rezo / Pra nunca mais se acabar / Essa viagem que faz / O mar em torno do mar / Meu velho um dia falou / Com seu jeito de avisar: / - Olha, o mar não tem cabelos / Que a gente possa agarrar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / Timoneiro nunca fui / Que eu não sou de velejar / O leme da minha vida / Deus é quem faz governar / E quando alguém me pergunta / Como se faz pra nadar / Explico que eu não navego / Quem me navega é o mar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / É ele quem me carrega / Como nem fosse levar / A rede do meu destino / Parece a de um pescador / Quando retorna vazia / Vem carregada de dor / Vivo num redemoinho / Deus bem sabe o que ele faz / A onda que me carrega / Ela mesma é quem me traz”. Além de coadunar com nosso exemplo, na canção é perceptível que o autor captou a ideia de contingencialidade da vida, do “viver em redemoinho” e, sobretudo, a questão da forma e função do meio que o navega, que determina o navegar (*chôra*), que plasma o navegar dele no que ele diz que quem o navega é o mar e não ele.

A população é organizada em grupos de 30 famílias, as quais elegem, anualmente, para as representar, um sifogrante (velho sábio). Para cada 10 sifograntes há um taníboro (conselheiro). O cargo de taníboro dura um ano. Cada cidade tem 200 sifograntes, então temos 6000 famílias em todas. Os sifograntes elegem o governador, que deve ser qualificado – o voto é secreto e o cargo de governador é vitalício.

Assuntos de Estado só podem ser deliberados no senado ou na assembleia popular – fora desse ambiente, é crime penalizado com a morte. As deliberações, obrigatoriamente, devem durar pelo menos 3 dias e a votação do assunto nunca deve ser no primeiro dia em que é apresentado (MORE, 2009, p. 92) – o intuito disso é o cuidado com a coisa pública, para que decisões sejam prudencial e sabiamente analisadas. Também serve, talvez, para coibir o uso privado da coisa pública – uma boa razão também para a assembleia só poder ser no ambiente do senado, evitando-se assim negociatas privadas espúreas sobre a coisa pública (corrupções, vemos hoje no Brasil que começou a ser passado a limpo na operação lava jato, tinham suas negociatas e trocas de favores, dinheiro, propina, negociadas em restaurantes, bares, postos de gasolina, etc – para combinar o uso corrupto da coisa pública fora dos olhos da legalidade).

Todas as roupas são iguais para todos. Todos são atidos à agricultura, já que de tempos em tempos acabam indo para o campo trabalhar, e todos sabem um outro ofício. As crianças aprendem o ofício da família dos pais, mas se tiverem o dom para outro, são adotadas por outra família para aprender o ofício. Nenhuma família pode ter mais de 16 e menos de 10 adultos – o que faltar ou exceder é mobilizado de outras famílias ou para outras famílias. O mesmo ocorre entre as cidades: as que têm excesso de pessoas as mobiliza para as que têm falta. As cidades são divididas em quatro bairros de tamanho igual com o mercado no centro, que fornece tudo o que as pessoas precisam, e não se paga nada. Ninguém de Utopia trabalha no abate de animais, pois acredita-se que isso faz as pessoas ficarem brutalizadas – as carnes vêm de fora ou são abatidas por escravos.

São seis as horas de trabalho diário, fiscalizado pelos sifograntes. O tempo livre deve ser sempre usado, jamais sendo perdido em ócio; muitos acabam optando por aperfeiçoar sua educação pessoal, fazendo cursos públicos fornecidos em Utopia.

Notório é que se leva em consideração uma relação entre produção e população. Excesso de população ou falta são desequilíbrios que podem gerar problemas sociais e guerras. A população bem distribuída num território traz muitos benefícios, dentre eles evita

os problemas de alta densidade populacional que vemos nas grandes metrópoles do mundo, evita o esvaziamento do campo e a escassez de alimentos. Se uma metrópole imensa tem um pequeno cinturão agrícola para a sustentar, trará grande desequilíbrio econômico, ambiental e social para sua manutenção, que é o que vemos hoje acontecer em nossas cidades – isso implica que desde séculos já temos alguma noção esboçada em Utopia de que população, produção e distribuição de pessoas entre cidade e campo vogam para a manutenção de um país – exigindo planejamento, ou melhor, **plano de ação!** Eis então que o conceito e método utópicos, no seu viés de orientar, e no de permitir a crítica a mundos acontecidos, demonstra-se útil na maneira como podemos lidar com sociedades traçando mapas de ação.

As pessoas são vigiadas e não podem deixar suas localidades sem autorização (MORE, 2009, p. 111). Certamente podemos dizer que isso se trata de um traço um tanto quanto distópico, como outros que podem ser encontrados na descrição de Utopia – a intenção, talvez, tenha sido mostrar que é impossível a plasmação de uma sociedade absolutamente perfeita e que pode haver coisas terríveis naquilo que se pretende belamente perfeito e moldado no mundo fático – daí uma das modalidades de significação possível de “lugar nenhum” de Utopia. O próprio texto, nesse aspecto, acaba satirizando as pretensões daqueles que buscam a sociedade perfeita – o que acaba sendo uma dimensão mais prudencial de utopia, mais aceitável enquanto práxis, é se a pensar não na ideia de perfeição a ser plasmada, mas na de orientação e projeção de condutas – sem, contudo, se acreditar que é plasmável absolutamente de modo perfeito todos os elementos de seu conteúdo, do plano para a realidade. Neste caso o método utópico pode se tornar de grande serventia a administradores públicos ao mostrar que precisamos de planos e cálculos, mas que esses não são necessariamente plasmáveis – pelo que, quando exaurirem, devemos produzir outros planos, com estudos prudencialmente calculados para nos orientar na práxis – sem o intuito de reprodutibilidade técnica perfeita entre molde e plasmação. Com isso, ficamos alerta aos perigos de ideologias que trazem em si a ideia de algo perfectivelmente realizável – estamos ciente do aspecto demencial humano e também nos cientificamos que o excesso de *sapiens* também leva a loucuras.

Os utopianos acumulam prata e ouro, mas como mencionei, não usam dinheiro nem trocam prata ou ouro entre si. Eles dão usos inferiores a esses metais, para que o povo não se apegue a eles, então, por exemplo, urinóis são feitos de ouro, para que as pessoas liguem aos metais um valor pífio. Escravos são agrilhoados com ouro e usam brincos e anéis de ouro e mesmo tiaras. Tudo isso para gerar um desprezo ao ouro, por parte dos utopianos:

Outra coisa que os enche de surpresa é verificar que um material tão inútil quanto ouro possa ser considerado, no mundo inteiro, muito mais importante do que os seres humanos, ainda que esse altíssimo valor lhe tenha sido atribuído por eles próprios. O resultado é que com a capacidade mental de um pedaço de chumbo ou de madeira, um homem cuja imensa estupidez só pode encontrar equivalente na sua imoralidade, acaba tendo poder sobre uma enorme quantidade de pessoas boas e sábias apenas pelo fato de possuir alguns montes de moedas de ouro. [...] Mas o que deixa os utopianos mais enojados é a maneira com que algumas pessoas quase veneram um homem rico, não porque lhe devam dinheiro, ou por estarem, de alguma forma, sob o seu poder, mas única e exclusivamente por ser ele rico – ainda que tenham perfeito conhecimento de que, de tão grande a sua mesquinharia, esse homem jamais lhes oferecerá um único vintém enquanto viver (MORE, 2009, pp. 120-121).

Eles planejam a produção geral para que, com previsão, sobre sempre excessos que garantam ao menos 2 anos da existência de Utopia. O resto é comerciado com outros povos das redondezas. Homens e mulheres de utopia recebem treinamento militar constante em determinados períodos do ano. Quando em guerra com outros povos, fazem de tudo para não desperdiçarem vidas de utopianos, tendo antes feito de tudo para não a iniciarem. Eles costumam usar o ouro para subordinar a população de seus inimigos, para que se resolvam a matar o próprio governante ou rei que lhes declarou a guerra – põem sua cabeça à prêmio, em troca de muito ouro; o governante fica apavorado, não consegue mais dormir em paz com receio de traição – acaba ficando louco, se entrega, ou é morto ou entregue pelos súditos. Estando em guerra, os utopianos pagam regimento a mercenários para a empreenderem e não desperdiçarem vidas de seu povo.

Para os utopianos, o tema mais importante é a vida, a felicidade e a vivência de prazeres honestos. Eles têm uma espécie de modo de vida que prima por um cálculo de prazeres, segundo o qual não seria honesto fazer mal, com aquele prazer, a si ou a outro, pelo que o prazer, em sendo desonesto, é desaconselhado. Felicidade e prazer estão intimamente relacionados em Utopia.

São criticados também as horarias, como as reverências, o *status* de posição, de nobreza. Os utopianos não acreditam valer a pena sofrer por pura demonstração ou exibicionismo de virtude (MORE, 2009, p. 141). Exatamente por conta de suas ideias de felicidade, acreditam que a eutanásia é algo lícito, por livrar as pessoas de dor, tristeza e sofrimento. Além disso, antes do casamento, acreditam que os noivos têm o direito de se verem nus para se certificarem de que realmente nada obsta a se casarem em termos de corpos. Por terem uma visão mais livre sobre natureza, corpo e relações, decorre disso que a ideia de beleza deles é a do natural, sem artifícios.

Nos cargos públicos, nada de horarias ou quaisquer benefícios por conta de uma suposta diferença e nobreza de se ocupar determinado cargo. Também, em questão pública, eles odeiam o excesso de leis e Utopia tem bem poucas leis: “Acham injusto que as pessoas devam submeter-se a um código legal extenso demais para que se possa lê-lo, ou tão difícil que ninguém o consiga compreender (MORE, 2009, p. 156).”

Em Utopia todos conhecem as leis por elas serem poucas e por isso acabam defendendo suas causas diante dos magistrados. Eis o que pensam sobre a finalidade da lei:

Dizem os utopianos que a única finalidade de uma lei é lembrar às pessoas quais são seus deveres; portanto, quanto mais complicada ela for, tanto menor será a sua eficácia, já que muito poucos serão capazes de compreendê-la. Por outro lado, uma lei cujo significado seja simples e óbvio explica-se naturalmente àqueles que vão em busca do seu entendimento. Do ponto de vista das pessoas simples, que formam o grupo mais numeroso de uma comunidade e que mais precisam de normas, que diferença faz se não existe nenhuma lei, ou se existem leis cujo entendimento e interpretação dependem de longos debates e confabulações? Afinal, a pessoa comum de mente obtusa está muito coupada em ganhar seu sustento e não dispõe nem do tempo nem da capacidade mental para captar essas profundezas, mesmo que estudasse a vida inteira (MORE, 2009, p.157).

De certa forma, leis mais simples de serem entendidas, estão mais próximas do *sendo* de uma sociedade, de um grupo de pessoas – podem elas entenderem mais facilmente o conteúdo dessa lei pela proximidade a seus campos de significados, pelo que podemos dizer, o caráter de orientar, segundo o trecho acima, as pessoas, ao lembrá-las de seus deveres, mais a facilidade de entendimento dessa lei, fazem-na, talvez, estar mais próxima do *éthos*, daí podermos falar que essa lei é mais ética (no sentido de *éthos*), ao passo que as leis que foram ficando mais complexas, precisando de maiores discussões, tenham ficado mais cristalizadas na dimensão deontológica, ou tenham se tornado emblemáticas, ou seja, passam uma função e funcionamento, mas tiveram seu *sentido de ser* meio que apagado.

Com relação aos magistrados, os utopianos, sendo bem imparciais, chegam a tê-los solicitados por outros povos da localidade. Sabendo que males podem advir de homens ocupando por muito tempo um mesmo cargo, num mesmo local, os utopianos fazem uma rotatividade desses magistrados de um lugar a outro num período de 2 a 5 anos, trocando-os por outros, para que os laços do magistrado com o lugar e pessoas do lugar não viciem as suas decisões.

Encaminhando ao fim seu relato sobre Utopia, Rafael Hitlodeu diz que foi o melhor relato que podia ter feito sobre a república dos utopianos e que aquele era um local que

realmente podia ser chamado de república, por os interesses públicos estarem acima dos privados e as pessoas não fazerem uso privado da coisa pública (MORE, 2009, p. 197-198). Ainda fala da indignidade com que outras repúblicas tratam aos idosos tornando justo a injustiça de gratificar com pequenas ninharias a quem muito contribui com seu trabalho à sociedade (IDEM, p. 200), faz uma crítica ao dinheiro e à ganância com que outras pessoas do mundo se apropriam de muito, mais além do que precisavam, e que podia ser útil a mais pessoas (IDEM, p. 201) e encerra fazendo uma crítica ao orgulho que...

Como uma serpente infernal que se insinua no coração dos homens – ou, talvez pudéssemos dizer, como uma rêmora que se agarra ao barco da República -, o orgulho está sempre nos fazendo retroceder, sempre obstruindo o caminho que nos levaria a uma vida melhor (IDEM, p.203).

More encerra dizendo não concordar com tudo o que disse Rafael, mas que desejaria que muitas das características de Utopia estivessem presentes em nossas sociedades, apesar de não ter certeza se algum dia seriam implantadas. Talvez seu dito seja por ter consciência de que uma perfeita plasmação de um plano à fatualidade não seja possível.

Seguem-se ao livro II uma série de cartas. O conteúdo é bem diversificado chegando a envolver um mapa de Utopia, do Ambrósio Holbein e mesmo um alfabeto da língua de utopia com alguns versos em utopiano com a sua tradução abaixo! Reproduzo uma crítica ao direito feita numa das cartas por Guillaume Budé (MORE, 2009, p. 214):

E, não obstante, esse apetite [o de acumular mais e mais] consome toda a raça humana, qual um parasita que nos roesse as carnes desde o nascimento – não há quem não veja e compreenda esse fato. **Pode-se mesmo dizer: somos todos obrigados a reconhecer ser esta a verdadeira formação em Direito, bem como do exercício da advocacia cível: fazer com que cada homem tome, em relação a seu próximo, atitudes de entranhada e calculada malevolência – a esse próximo ao qual está unido pelos laços da cidadania e, às vezes, do sangue.** Está sempre ocupado em agarrar alguma coisa, tomá-la, extorqui-la, reclamá-la em juízo, espremê-la para fora, tirar-lhe um pedaço, obtê-la por trapaça, rasgá-la ao meio, abocanhá-la, surrupiá-la, furtá-la, roubá-la, subtraí-la, fugir com ela – um pouco com tácita cumplicidade das leis um pouco mediante sua autorização explícita, ele toma para si o que bem entende, tornando-o seu. / Isso ocorre com particular frequência naqueles países onde os Códigos de Direito, chamados Civil e Canônico, exercem mais amplamente sua dupla jurisdição. **Ora, todos sabem que, por tantos precedentes e pela própria estrutura das instituições, consolidou-se a opinião de que só os homens escolados nos expedientes – ou, talvez, nas astúcias – da lei, só os que põem armadilhas para cidadãos desprevenidos, os artistas da palavra ou da fraude legal, inventores de complexos contratos, criadores de litígios, expoentes de uma justiça perversa, confusa e injusta - , só tais homens, dizia, devem ser tidos como os sumos sacerdotes da justiça e da equidade. São eles os únicos qualificados a emitir juízos peremptórios sobre o que é justo e bom, os únicos que têm autoridade**

e poder para decidir – questão da máxima importância – o que todo e cada um dos homens deve ter, o que não deve ter, o quanto pode ter e por quanto tempo pode conservá-lo. E tudo isto é aceito por uma opinião pública viciada pelas ilusões [nosso grifo].

O interessante dessa carta é que ela expressa a ideia de uma formação em Direito, naqueles idos de 1517 (data da carta), que se baseava mais em saber todas as dobras da lei para uso nefasto do que para bem público. Ora, o que vemos nesse trecho senão uma visão de como a proliferação de leis (civis e canônicas no trecho em questão) e mais a de precedentes e especificidades que só os “sumo-sacerdotes” da lei podem saber lidar, senão o quanto que a lei, ao ficar emblematizada, segundo dissemos anteriormente, ao perder o seu sentido imediatamente cognoscível, torna-se afastada do *sendo* da sociedade, e, portanto, não tão ética (no sentido de éthos), sendo usada mais para abuso privado contra o bem da república? Se só passa a ser conhecida por um pequeno grupo, não tarda a situação em que o pequeno grupo, em sabendo o manual de funcionamento da máquina, pode ceder à tentação de a usar em seu proveito próprio, atuando de forma desonesta e corrupta em muitos casos. O caso é que também não tarda o momento em que a maioria começa a se aperceber que algo estranho está acontecendo, e logo começa a haver a desconfirmação. Se a lei, considerando-a sob o ponto pragmático, só funciona em benefício da autoridade, ou dos detentores do poder, dos iniciados na técnica de lidar com suas dobras (vemos frases populares que bem demonstram o imaginário jurídico popular quando pessoas dizem que “o rico não fica na cadeia, paga advogado bom que sabe encontrar as brechas, o ladrão de galinha apodrece na cadeia” – frases desse tipo são bem comuns de serem ouvidas nas ruas do Brasil de nossos dias – elas evidenciam que o povo tem noção de que há abusividade no uso da lei, que ele é usurpado, maltratado, submetido a condições indignas, de “forma legal”), conforme vimos, pode ocorrer abusividade que expõe a tirania da autoridade e poderá levar aos que estão sob o poder a se revoltarem, a desconfirmarem e desafiarem a lei e a autoridade, segundo vimos a partir da teoria da desconfirmação de Mara Regina de Oliveira.

2.2.2 1984

George Orwell, nascido Eric Arthur Blair, em 25 de junho de 1903, em Begala, numa cidadezinha fronteira ao Nepal, filho de um agente do departamento britânico de ópio (a

função de seu pai era controlar a qualidade do ópio), faleceu em Londres em 21 de janeiro de 1950. Sua vida o ajudou a ter uma visão bem sóbria sobre o poder, a autoridade, e a maneira como Estados lidavam com seus cidadãos, ou podiam lidar. Foi devotado à atividade literária e jornalística. Quando jovem, estudou num colégio Britânico de disciplina rígida, que o permitiu sentir como era o lado dos comandados, depois, por alguns anos, foi agente policial em Burma, experiência que lhe permitiu conhecer como era ser força e autoridade, mormente ressaltada por ser um agente do imperialismo britânico. Chegou a participar da guerra civil espanhola, do lado socialista moderado, tomando ciência da realidade manipulatória do partido comunista e de como ele não se importava com outra coisa, a não ser consigo e a perpetuação do núcleo partidário no poder – acusando e exterminando quem quer que não concordasse. Ele percebera que fora usado num jogo sujo de poder e nunca mais se permitiu servir de brinquedo, abandonando a ideologia socialista que seguira antes, chegando mesmo a chamar um filhote de poodle por Marx, para lembrar-se ironicamente de nunca ser o “poodle de Marx”- tendo lido mais as obras marxistas, tomou desgosto e nem conseguia encarar o cãozinho poodle (CLAEYS, 2018, p. 400). Teve, então, o autor, a experiência intelectual do marxismo contraposta à prática, vendo pessoas, com elas convivendo, observando como pregavam uma coisa e faziam outra, como usavam e distorciam a teoria marxista para benefício próprio ou do partido, usando ainda slogans repetidos, pelo que Orwell chamava esse tipo de gente de *mente gramofone*, por serem movidas a repetições e slogans (CLAEYS, 2018, p. 391).

Orwell tentou se alistar para a segunda guerra mundial, mas por razões de saúde foi dispensado, tendo atuado, por conta disso, em reportagens. Nos anos finais de sua vida vai para a Inglaterra e lá se ocupa mais profundamente com seus escritos, com a sobriedade e desconfiança acerca do poder, dos Estados, leis, políticas e regimes de governo, que transparece em sua obra, a qual julgo possível de ser encarada como um manual de humanização e consciência acerca do poder, e dos abusos desse, e de como a humanidade pode ser aviltada e perder ou ter negada sua dignidade por pessoas abusivas que ocupam altos cargos em hierarquias de poder ou influência. Em especial o seu *1984* pode ser visto, talvez, como um manual sobre poder, comunicação, confirmação e desconfirmação à autoridade da lei – na forma literária como uma distopia.

Em *A prevenção contra a literatura*, Orwell enfatiza o poder de a literatura, enquanto arte, expressar uma narrativa da experiência, a qual está além da posição que normalmente totalitaristas lhes atribuem, diminuindo-a ao dela dizerem ser apenas arte (já se percebe com

isso o quanto eles subestimam igualmente as outras artes, quando não têm delas uma noção de objeto para expressar suas ideias e praticar seus habituais esquemas rasos de “lavagem cerebral” que inundam as artes de slogans partidários a serem sempre repetidos pelas mentes e vozes gramofônicas de sectários e asseclas quase que zumbificados) – e nisso já possuem uma concepção muito equivocada ou têm receio do poder crítico que a forma, através da literatura, pode dar à experiência narrativa, sendo hábil, no conjunto entre forma e conteúdo, a criticar, satirizar os regimes totalitaristas e pessoas totalitárias – e ainda oferecer outras visões de possibilidades de mundos que as pessoas podem se arriscar a experimentar:

Eles pressupõem que o escritor produz apenas divertimento, ou que seja uma pena de aluguel que pode mudar de uma linha de propaganda para outra tão facilmente quanto um tocador de realejo mude de melodia. Mas, afinal, como os livros chegam a ser escritos? Acima de um nível bem baixo, a literatura é uma tentativa de influenciar o ponto de vista de seus contemporâneos pela narração da experiência. [...]. Não existe literatura não política de verdade, muito menos numa época como a nossa, em que temores, ódios e lealdades de um tipo diretamente político estão próximos da superfície da consciência de todos. Até mesmo um único tabu pode causar um efeito totalmente paralisante na mente, porque há sempre o perigo de que qualquer pensamento seguido com liberdade possa levar à ideia proibida. Em consequência, a atmosfera do totalitarismo é mortal para qualquer tipo de prosador, embora um poeta, ao menos um poeta lírico, possa talvez julgá-lo respirável. E em qualquer sociedade totalitária que sobreviva por mais de duas gerações, é provável que a literatura de prosa, do tipo que existiu nos últimos quatrocentos anos, chegue ao fim (ORWELL, 2017, pp. 211-212).

A falta de liberdade na criação, se prolongada sob regimes totalitários longos, pode não só destruir a produção, como a releitura, a tradição, a memória e história literária (bem veremos isso como parte do tema que já mencionei do “quem controla o passado, controla o presente e o futuro”). A sociedade fica mais pobre em termos de arte, portanto no poder de se imaginar, se reinventar, criticar-se e se orientar, plasmar novos planos de existência.

Os escritos políticos de nosso tempo consistem quase totalmente em frases pré-fabricadas aparafusadas umas às outras como peças de um brinquedo de metal para montar [talvez pela falta de criatividade e pela difusão dos slogans das mentes gramofônicas zumbificadas]. [...] O totalitarismo, no entanto, promete mais uma era de esquizofrenia do que de fé. Uma sociedade se torna totalitária quando sua estrutura se torna fragrantemente artificial, ou seja, quando sua classe dominante perdeu a função, mas consegue se manter no poder pela força ou pela fraude. Uma sociedade assim, por mais que perdure, jamais pode se permitir ser tolerante ou intelectualmente estável. Jamais pode permitir o registro honesto dos fatos, ou a sinceridade emocional que a criação literária requer. Mas, para ser corrompido pelo totalitarismo, não é necessário viver num país totalitário. A mera predominância de certas ideias pode disseminar uma espécie de veneno que torna um tema após o outro impossível para propósitos literários. Sempre há uma ortodoxia imposta – ou mesmo duas ortodoxias,

como costuma acontecer -, quando a boa literatura acaba (IDEM, 2017, pp. 213-214).

A abusividade da classe dominante (uma hora essa abusividade abre brechas para a desconfirmação e troca de domínio através de revoluções, tumultos sociais), no exercício do poder, começa a gerar artificialidade, ou seja, perde-se a criatividade não só na literatura, mas sobretudo nas outras artes e mesmo na capacidade de fruir da experiência estética – no Brasil destes últimos anos temos constatado essa experiência através de grupos intolerantes que, pregando uma ideologia, tentam censurar exposições de arte e outros eventos artísticos que não estejam de acordo com seus slogans totalitários⁵⁶. Mais uma vez, estamos diante do problema posto pelo *paradoxo da tolerância* e visualizamos uma das consequências nefastas da intolerância, que, destruindo a tolerância, destrói a possibilidade de uma criação artística mais autêntica, livre e criativa. Perdemos com isso a capacidade de inovar e energizar mais o éthos através da imaginação – amputamos o imaginário enquanto possibilidade de reinvenção e inovação:

[...] **a literatura estará condenada se a liberdade de pensamento perecer.** Está condenada não somente em países que conservam estrutura totalitária; mas qualquer escritor que adote a perspectiva totalitária, que encontre desculpas para a perseguição e a falsificação da realidade, se destrói como escritor [...]. **No momento, sabemos apenas que a imaginação, como certos animais selvagens, não se reproduz em cativeiro.** O jornalista ou escritor que negar esse fato – e quase todo elogio atual à União Soviética contém ou implica essa negação – está, na realidade, pedindo sua própria destruição [nosso grifo] (IDEM, 2017, p. 219).

O *1984* do Orwell é uma distopia que pode ser encarada como um romance sobre o poder, o seu abuso, a comunicação, imaginação, lei, força e violência simbólica, na plasmação de um mundo, conforme veremos à medida em que mais apreciarmos alguns de seus conteúdos.

⁵⁶ A título de exemplo concreto da situação, menciono o lobby de grupos religiosos que conseguiu censurar a exposição de arte do Santander, denominada *Queermuseu*, nos idos do ano de 2017, por conta de obras como um quadro em que o Cristo é representado como se fosse Shiva, com vários braços (BARIL, FERNANDO. **Cruzando Jesus com o Deus Shiva**). Esta e outras obras circularam em várias redes sociais com mensagens de cunho reprovatório revestidas de santarronice piedosa ultraortodoxa e intolerante. O falso moralismo serve às maravilhas para quem vai a igrejas e bate nos peitos, mas fora delas não se comporta com piedade e tolerância - a mesma que era pregada pelo seu Cristo de amor e paz, que dizia para perdoar 70 x 7 a uma ofensa e que criticava aos fariseus santarrões e aqueles que batiam nos peitos enquanto oravam para todos os ver, mas que eram pessoas internamente imorais, sem fé, e mesmo cruéis. Estamos precisando lembrar a essas pessoas que o Estado brasileiro é laico, ou deveria ser, de acordo com o postulado na nossa Constituição Federal de 1988. Pregar o amor e o perdão dentro de igrejas, mas destilar ódio fora delas e intolerância é falsidade, senão esquizofrenia, e serve ao espírito de conveniência própria!

Foi publicado no ano de 1949, e a escolha da data “1984” (também inversão de 1948) é um artifício muito interessante de projeção de um mundo no futuro, ou no passado – um recurso comum em muitas utopias e distopias, revelando, mesmo, uma assinatura discreta de *ucronia* (em *tempo algum*, ou num *tempo perfeito* – se pensarmos em termos da ambiguidade entre “u-/eu-” enquanto prefixos gregos de composição do termo *utopia*), que normalmente já temos prefigurado dentro de utopia, mas que fica mais ressaltado quando com o avançar num futuro se passa uma impressão de um devir que jamais chega ou jamais poderia ocorrer, pelo que se o situa mais ainda na indeterminidade de lugar. O que torna o tempo mais indeterminado é o fato de dentro da distopia de Orwell não se poder saber ao certo se o ano é mesmo o de 1984, ou outro mais além deste, ou abaixo deste, conforme explico mais à frente. O livro, porém, em sua estrutura de ação, é cronológico no narrar dos fatos envolvendo Winston Smith. Divide-se em três partes: na primeira (capítulos 1 ao 8) dá a conhecer Winston e seu mundo; na segunda parte (capítulos 9 ao 17), temos o tema do amor, amizade e revolução; na terceira parte (capítulos 18 a 23), há o confinamento, recondicionamento e readaptação de Winston ao mundo legal de 1984. É possível vislumbrar nessa estrutura um crescendo da subjetividade (a de Winston) plasmada num mundo moldado por uma ideologia e poder de um partido (parte 1), culminando na descoberta da possibilidade de liberdade de consciência, de amar, de fazer amigos e de revoltar-se contra o mundo acontecido, construído ou embrutecido, buscando desconfirmar a autoridade constituída, tentando libertar-se da opressão e de condicionamentos (parte 2); na parte 3 há a queda: o poder violento e abusivo recondicionando e reinserindo o elemento de revolta (Winston) na ordem desejada, constituída.

Nas linhas iniciais do livro já se tem a visão do mundo decadente, esfumaçado, cinza e aos cacos em que está o protagonista, através da narrativa onisciente, que ora ou outra é intercalada por diálogos entre as personagens. Do mesmo modo, somos logo apresentados à figura do Grande Irmão, estampada num grande cartaz à maneira de Alfred Leete⁵⁷, no qual

⁵⁷ Guinzburg, no ensaio “**Seu país precisa de você**”: Um estudo de caso de iconografia política (pp. 61-100) *in*: **Medo, reverência, terror**: Quatro ensaios de iconografia política. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, narra como um cartaz de Lord Kitchener (feito por Alfred Leete), no Reino Unido, no ano de 1914, fora usado para fazer propaganda convocatória de homens para lutar na primeira guerra. Kitchener era retratado com um olhar fixo, que passava a impressão de olhar e acompanhar a todos os que estavam diante do pôster ou se movessem à frente dele – trata-se de um artifício de posicionamento da cabeça e dos olhos para passar a impressão. Além do olhar, Kitchener apontava à frente com o dedo indicador. Tudo no pôster mobilizava as *pathosformeln* (fórmulas das emoções – que são formas do corpo e rosto aptas a condensarem e passarem a impressão de uma emoção específica) para passar a ideia de autoridade moral e poder moral, para que surtisse o conclama do pôster os melhores efeitos: fazer com que o máximo possível de homens se alistassem. Guinzburg mostra como o estilo desse cartaz foi utilizado em diferentes países para mobilizar homens e cidadãos. Desde já menciono e lembro por minha parte que no Brasil temos uma cópia famosa: trata-se do

se lia que o Grande Irmão estava de olho em cada uma. Fica logo evidente um ambiente de paranoia, falta de solidariedade e desconfiança, devido a um estado bem totalitário que tenta controlar tudo, tudo, tudo – inclusive a inconsciência das pessoas, bem como a consciência – ação que se efetiva através da *polícia das ideias*, que é uma força de ação do governo, constituída de agentes, para inspecionar pessoas, as espionar, controlar e manter a ordem – atuando ostensivamente ou infiltrada entre grupos de pessoas.

Em cada casa as pessoas têm um dispositivo, a teletela, que fica ligada o tempo todo, de modo compulsório, passando propaganda e pronunciamentos do partido político único, o *Socing* (abreviação para socialismo inglês). Além disso a teletela também pode servir para observação remota, as pessoas dentro de suas moradas, ou em outros lugares onde há teletelas, podem ou não estar sendo filmadas, observadas e ouvidas.

Em Oceânia, a grande parcela de terra que engloba a Inglaterra de Winston, mais as Américas, a Austrália, e sul da África (há duas outras potências, também socialistas, que são a Eurásia, ocupando a Europa continental mais todo o território do norte da Ásia, e Lestásia, que ocupa o sudeste da Ásia; o norte da África, o Oriente Médio, as penínsulas indo-asiáticas e ilhas do pacífico, mais a Antártida são terras disputadas pelas potências) há uma estrutura ministerial que se foca no lema do Socing: *Guerra é paz, liberdade é escravidão, ignorância é força*.

O ministério da verdade cuida do que é a verdade desejada pelo Socing, corresponde ao “ignorância é força”. Nesse ministério as pessoas trabalham alterando dados públicos, do presente, passado ou futuro. Se uma publicação feita pelo partido no passado contraria uma política atual do governo, ela é apagada de todos arquivos ou modificada para beneficiar os dados atuais e visão atual do governo. Se uma pessoa que antes era relevante e parte de destaque no governo cai em desgraça, todos os dados sobre ela são alterados ou apagados, para que, ou ela seja tida como nunca existente, ou seja *ex nunc* considerada um membro doentio e revoltoso da sociedade, com um passado de atuação insidiosa contra o Socing.

O ministério da paz é responsável pela guerra e corresponde ao “guerra é paz”. Este ministério é responsável pelo estado de guerra contínuo, que ora é contra Eurásia, ora contra a Lestásia. Ora a Eurásia é tida como grande inimiga de sempre, ora como grande amiga de

soldado constitucionalista (1932) com a bandeira paulista ao fundo, fazendo o mesmo gesto e com o mesmo olhar de Kitchener, com os dizeres “Você tem um dever a cumprir, consulte a sua consciência!”, elaborado pelo M.M.D.C.

sempre – e de acordo com essas posições e conveniência do partido, as informações do passado são alteradas pelo ministério da verdade. As três potências vivem em guerra umas contra outras, duas se aliando contra uma. Ora Oceania se junta à Eurásia contra a Lestásia, ora se junta à Lestásia contra a Eurásia, e ora está só contra as outras duas.

O ministério do amor cuida da lei e da ordem⁵⁸, usando da força, tortura, prisão, espionagem. Está relacionado ao “liberdade é escravidão”. Nos porões do ministério do amor, as pessoas ditas e tidas como dissidentes, inimigas do Socing, de Oceania ou do Grande Irmão são “ensinadas” e recondicionadas a “amar” a lei e a ordem, ou simplesmente mortas, ou dementadas.

Além dos três ministérios, há o ministério da punjança, que é o responsável pelas questões econômicas. Os ministérios são abreviados como Miniver, Minamor, Minipaz e Minipuja. A abreviação é um dos conceitos que faz parte da *novilíngua*, abreviação-neologismo de “nova língua”. O intuito da novilíngua é refletir o espírito de lealdade ao *Socing*, procura-se trabalhar a língua ativamente para que ela seja ao máximo simplificada para impedir o pensamento complexo e a possibilidade de discordância ao partido. O efeito da abreviação é impedir o pensamento imediato e profundo que se teria sobre o termo se ele não estivesse aglutinado em abreviação. O Brasil, por exemplo, em seara de abreviações é notável... nossos governos e poderes têm se valido às maravilhas delas para disfarçar o significado real de tributos, estatutos, órgãos, leis... por exemplo: falar “cpmf” ajudava mais as pessoas a não se revoltarem tanto com o tributo do que falar “contribuição provisória sobre movimentação financeira” e, além disso, ajudava as pessoas a não se lembrarem tanto do caráter de afronta que este tributo tanto tempo fez contra os cidadãos, ao se denominar “contribuição” e “provisório”, quando, em verdade, sempre foi compulsório e nada tinha de provisório, porque perdurou muito tempo e mais teria perdurado, segundo muitos agentes governamentais desejavam, apesar da pressão em contrário da opinião pública. O fato é que a abreviação tem o poder de esconder o significado estendido de termos, tornando mais fácil que sejam circulados e emblematizados, por conta do uso habitual, impedindo o questionamento de sua razão e modo de ser. Governos e países que usam muitas abreviações

⁵⁸ Interessante pensar que amor não se coaduna com lei e ordem – ele se alia mais à criatividade, à imaginação e mesmo ao caos... o cupido era visto como portador de problemas entre homens e deuses... mas a questão é que muitos ditadores não querem apenas serem temidos, mas também e sobretudo amados, cultuados, vide o quanto eles amam ter suas fotos espalhadas por seus países, passadas de mão em mão, como se eles, no momento de passar de mão em mão, fossem acariciados simbolicamente num grande gesto de compartilhamento, de estar sempre com as pessoas e entre elas circular... e quantas e tantas moedas foram cunhadas nesse mundo com a imagem de ditadores narcisistas!

para suas leis, estatutos, órgãos e outras coisas mais, talvez tenham uma maior tendência a serem tirânicos, impositores e abusivos por se valerem de artifícios como este para engambelar seus cidadãos através da inconsciência do hábito residente no uso reiterado do termo abreviado.

Winston trabalhava no ministério da verdade, sua função era alterar fotos e reportagens de revistas e documentos, para cumprir o serviço contínuo de alteração da memória pelo partido. Através dessa atividade, ele começa a se dar conta da instabilidade do mundo em que vivia, questionando-se mesmo se realmente o ano em que viviam seria mesmo o de 1984, ou se o partido haveria também ousado e sendo bem-sucedido em alterar a data comum por um interesse seu. Ele sabia que qualquer gesto ou expressão facial contrária ao desejado pelo partido poderia incriminar pessoas e levá-las à perdição. Um espirro que retorcesse a face num momento inoportuno poderia ser encarado como a denúncia de uma rebeldia oculta, a qual justificaria uma visita aos porões do ministério do amor, se a pessoa fosse denunciada como uma possível conspiradora – o clima de paranoia é intensamente mantido para favorecer a ausência de solidariedade e solicitude – o que importa é uma sociedade unida pela simpatia aos ideais do partido, mas em uma cola social mais profunda. Nesse ambiente, fica claro que há aversão ao amor, à arte e liberdade de consciência.

Para auxiliar a manter a paranoia, o estado contínuo de guerra já ajuda, mas era preciso algo mais, um opositor ao regime, graças ao qual a população poderia mais e mais ser controlada. Em termos de controle social, criar ou manter uma polaridade, na qual o regime estabelecido representa o bem, a virtude, o correto e o outro lado representa a maldade, o que é ruim e imoral é excelente, por manter o clima de perseguição, denúncia e ameaça às alturas... isso justifica o atuar com uma espécie de violência justificável, que o é pelo fato de ser posta como necessária para a manutenção da ordem... o que se nota em regimes e governos que se degeneram rumo à tirania é um clima progressivo de polarização e desconfiança entre as pessoas da sociedade. Eis que se torna comum, nessas circunstâncias, a prática de chamar o outro lado de doentio, de constituído de pessoas com patologias (a título de exemplo, lembremos que neste Brasil de 2019 é comum o uso do termo *esquerdopatia* para referir-se à esquerda nos termos de uma doença, um exagero proveniente de doença):

Um discurso que pregue que só existem homens e mulheres, loucos e normais, judeus e gregos, ricos e pobres, nordestinos e sulistas, para em

seguida perguntar: De que lado você está?, incidirá em todas as psicopatologias, transversalmente, extraindo de cada uma delas o que há de pior. Este efeito soma de todos os males acontece porque identificamos nossa própria divisão subjetiva com uma divisão objetiva no mundo de tal forma que se torna tentador eliminar um dos pólos do conflito, que tanto nos assedia e nos faz sofrer. Silenciando o outro, tornando-o irracional, louco e desprezível, nós nos “normalizamos”. Aderindo a um dos dois lados no qual o mundo se simplificou, nos demitimos do trabalho e da incerteza de ter que escolher, como meros indivíduos, dotados de almas inconstantes, em meio a uma geografia indeterminada. E assim esquecemos que o universal que nos constitui é exatamente essa divisão, que nos torna paulianamente seres capazes de loucuras (DUNKER, 2017, p.283)⁵⁹

Os nazistas faziam isso com primazia ao identificar judeus como doença no seio da sociedade germânica e mundial, e ainda como propagadores de doenças... daí a se usar pesticidas (zyklon-B) de porões de navio em câmaras de gás foi um passo bem pequeno... com isso, mais uma vez, vemos e enfatizamos como distopias podem não só serem um lugar amaldiçoadamente distante na literatura, mas podem, por outro lado, serem a descrição do que de terrificante e indigno pode acontecer, pelo que podem ser lidas, por outro lado, como mapas de mundo como as utopias, mas no aspecto do que de terrível acontece ou pode acontecer no mundo prático. Com a leitura de distopias, podemos captar traços em comum de coisas que estão acontecendo em nosso mundo, e através do exercício imaginativo já termos como que uma prévia visualização do que a pequena tirania de hoje pode se tornar amanhã.

E em 1984 há a evidência do uso da polarização. Todos os dias as pessoas devem se juntar nos *dois minutos de ódio*. Há mesmo uma *semana do ódio*, na qual é festejado e exarcebado o ódio ao antagonico, no caso, um dos inimigos de Oceania: Eurárias ou Lestásia, ou ambas (conforme a guerra em que está o país), mas sempre contra o conspirador máximo, Emmanuel Goldstein – este sempre odiado nos dois minutos diários de ódio. O efeito dos dois minutos era também aumentar o clima de histeria social e paranoia, unindo as pessoas pelo medo e receio do inimigo em comum, fazendo com que se sentissem protegidas pelo partido e pelo Grande Irmão, estando dispostas a tudo por eles – os mantenedores da ordem, da paz e da segurança. Era impossível não se contagiar com os *dois minutos de ódio*:

Num momento de lucidez, Winston constatou estar berrando junto com os outros e percebeu que golpeava violentamente a trave de sua cadeira com os calcanhares. O mais horrível dos dois minutos de ódio não era o fato de a pessoa ser obrigada a desempenhar um papel, mas de ser impossível

⁵⁹ DUNKER, Christian. **Reinvenção da intimidade**: políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu, 2017 (ensaio: “Doença mental na política”, n. 47, p. 277- 283).

manter-se à margem. Depois de trinta segundos, já não era preciso fingir. Um êxtase horrendo de medo e sentimento de vingança, um desejo de matar, de torturar, de afundar rostos com uma marreta, parecia circular pela plateia inteira como uma corrente elétrica, transformando as pessoas, mesmo contra sua vontade, em malucos a berrar, rostos deformados pela fúria (ORWELL, 2015, p.25).

Com os dois minutos de ódio, mais outros temas de agir quanto à população, percebemos a interação comunicacional sendo trabalhada para manutenção do poder. As pessoas ficam contagiadas enquanto massa (no sentido que podemos apreender na obra de Elias Canetti, *Massa e poder*) e esta se descarrega num êxtase comum que vai mobilizando e mantendo a polarização e o clima de desconfiança entre as pessoas, mais o desejo de unir-se em torno do Grande Irmão e do partido para se protegerem e encontrarem paz e felicidade – daí, tudo que vai contra o partido ou o grande irmão, por polarização, é considerado nefasto, ruim, devendo ser denunciado e combatido. Em vista disso, o clima de desconfiança transforma as pessoas também numa espécie de polícia política pronta a denunciar e combater dissidentes, não importando se antes eram amigos ou familiares. A violência simbólica, nesse caso, tornou-se hábil em tornar as pessoas *mentes gramofônicas* vomitadoras de slogans, prontas a fazer tudo pelo partido sem precisarem de ordens diretas e frequentes – foram programadas – melhor... formatadas!

Interessante notar que alguns nomes do livro podem trazer ideias instigantes: Winston Smith, por exemplo, pode ser considerado a junção de um nome de alguém espetacular (Winston, em possível referência a Churchill) dentro do comum ou com um quê de comum dos homens (Smith – um nome bem comum e frequente no povo). Já o Grande Irmão não tem um nome, é indeterminado, ao passo que o antagonista odiado nos dois minutos de ódio se chama Emmanuel Goldstein. Emmanuel traz um quê de messiânico por tradicionalmente ser um dos nomes de Jesus Cristo, significando em hebraico “deus conosco”, e por outro lado Goldstein significa “estrela dourada”, numa tradução do alemão. O amor ao grande irmão precisa do ódio a Goldstein... a “estrela dourada” orienta a massa... só pelo negativismo do ódio é que pode a massa se achegar e se aconchegar ao “pai ausente” que nunca viram mais próximo dela – apenas visto em imagens estáticas – nem mesmo como pessoa se movendo e atuando em filmes (nestes é sempre a mesma face do cartaz aparecendo, jamais uma pessoa agindo). Através do ódio a Emmanuel Goldstein é que se constrói o amor ao grande irmão usando-se a comunicação⁶⁰. E estamos diante novamente da grande técnica

⁶⁰ Uma análise preliminar ao fenômeno das disputas para a eleição presidencial de 2018 oferece pistas de que talvez um processo semelhante tenha ocorrido na polarização entre os candidatos que ascenderam ao segundo turno das eleições e do qual se fez presidente Jair Messias Bolsonaro. Houve uma emblemática do PT e de

que já brilhou antes na vida prática, novamente, no caso dos nazistas, em que Hitler fora bem trabalhado enquanto ideia e imagem, através de pessoas como, por exemplo, Goebbels e Leni Riefenstahl (diretora do filme *Triunfo da vontade*). Hitler fora polarizado como herói contra o que os nazistas chamavam de *doença judia e sionismo*: o amor ao *führer* dependeu do ódio aos judeus! Heróis, no binarismo, precisam de vilões! Confirmando que o Grande Irmão necessita de negatividade e positividade operacionadas, basta concluir que não ter um nome, ser uma pessoa idealizada, esvaziada de subjetividade, tornada em símbolo, e mesmo emblema, requer uma delimitação positiva e subjetiva negada, personalizada, portadora de um nome – Emmanuel Goldstein!

Para complementar a histeria social, o sexo é trabalhado para ser visto e sentido como algo sem prazer ou deleite – comunicacionalmente é trabalhado para se tornar um compromisso para com o partido – para gerar mais cidadãos. Existem movimentos no partido como a *liga juvenil antissexo*. Ao participarem delas, as mulheres usam faixas características na cintura para identificarem-se como membros ativos que se reúnem com frequência para exaltarem a castidade, criticarem o sexo, mas só o praticar como um dever, que apesar de desagradável, deve ser cumprido pelo bem do Estado, pelo do Grande Irmão.

Winston, numa visita ao bairro dos *proles* (que são uma subclasse em 1984, aviltada, à parte e explorada em bairros decadentes e destruídos das cidades), adquiriu um pequeno caderno de anotações. Nos bairros dos *proletas* era possível adquirir vários produtos clandestinos e banidos – não autorizados pelo *Socing*.

Em seu pequeno apartamento, Winston descobrira um pequeno canto no qual podia se esconder e fazer anotações em seu caderno, sem ser visto pela teletela. Nesse caderno começa a anotar fluxos de inconsciente trazido à consciência, anotando, por exemplo, maquinalmente, linhas repetidas dizendo “abaixo o Grande Irmão”. À medida que vai

seu candidato por parte do que na época se chamava de direita que parece um pouco a questão do ódio a Goldstein como ferramenta para construção comunicacional e de imaginário para produção do amor ao Grande Irmão... o ódio, o ressentimento e o sentimento de vingança contra a esquerda materializada e emblematizada no PT, bem como o receio de que o mesmo partido voltasse ao poder, talvez sejam os maiores motivos de votos ganhos por Bolsonaro, não propriamente uma adesão majoritariamente concordante com as ideias do então candidato, que à época não foram bem expostas e dissecadas face à opinião pública, por conta do incidente da facada, que levou o candidato, por razões de saúde, que requeriam seu resguardo e recuperação, a se acautelar e não frequentar os espaços de debate com outros candidatos, e nem mais estar diante do público, mas majoritariamente fazendo uso de apresentações ao vivo via internet; e também suas ideias não foram bem expostas em verdadeiros projetos consubstanciados para lidar com o Brasil e seus desafios – tanto que os primeiros meses de governo, no ano de 2019, aparentam não seguir e não ter uma linha de orientação predeterminada com prudência e critério prévios. A polarização causou a forclusão das possibilidades que poderiam advir dentre dos pólos extremos, entre tudo ou nada, apagou-se a possibilidade de escutar o alguma coisa que existia entre pólo e outro.

raciocinando, tornando-se mais consciente e crítico acerca do mundo no qual vive, vai elaborando mais suas anotações e questionamentos. Está irremediavelmente perdido – a conscientização começou a mudar seu pensamento, seus gestos, seu olhar – já não seria mais possível contar com a fingida postura e o falso olhar ajudados, em parte, no simular, por uma parcela de hábito e ignorância. Numa das passagens temos algumas reflexões de Winston, anotadas em seu caderno e enunciadas pelo narrador onisciente:

*Ao futuro ou ao passado, a um tempo em que o pensamento seja livre, em que os homens sejam diferentes uns dos outros, em que não vivam sós – a um tempo em que a verdade exista e em que o que for feito não possa ser desfeito: Da era da uniformidade, da era da solidão, da era do Grande Irmão, da era do duplipensamento – saudações! / Ele já estava morto, refletiu. Parecia-lhe que só agora, quando começava a ser capaz de formular seus pensamentos, dera o passo decisivo. As consequências de toda ação estão contidas na própria ação. Escreveu: **O pensamento-crime não acarreta a morte: o pensamento crime é a morte** [nosso grifo] (ORWELL, 2015, pp. 39-40).*

Estava consciente de que no presente não havia solidariedade, homens que pudessem ser amigos, escreve para o futuro, denunciando a uniformidade, a solidão e o “duplipensamento” do tempo do Grande Irmão. Estava cometendo o pior crime em seu mundo, o “crimepensamento”, que engloba todos os outros crimes⁶¹ (IDEM, p. 29). Crimepensamento é pensar em qualquer coisa que contrarie a crença no partido ou aquilo que é pregado pelo partido; pode ser cometido inclusive enquanto a pessoa dorme – um indivíduo conhecido de Winston fora preso e condenado porque a filha, uma criança, o denunciara, por ele estar falando coisas que eram contra o partido enquanto dormia (IDEM, p.275). Ele acaba assegurando a Winston que jamais pensara nada contra o partido, que o pensamento-crime era algo sorrateiro e perigoso, que podia tomar conta da mente num instante:

⁶¹ Isso traz uma situação curiosa em termos de lógica... ser acusado de algo específico que é um englobante de tudo o mais que contém em seu conjunto (“o crimepensamento engloba todos os outros crimes”) – causa uma situação de caos de possibilidades em que tudo pode ser e nada pode ser ao mesmo tempo – abre brechas para abusividade e manipulação – com isso, mais uma vez, vemos a importância do quarto lema do tetralema e da temática do trabalho prudencial, que admite as fraquezas e furos no sistema, a falibilidade humana, e busca numa ação estudada, embasada em projetos e análises, lidar com os desafios, sem se ocultar o rasgo epistemológico com doutrinas aparentemente desfrutadoras de uma absoluta coerência dogmática. Ser um criminoso na modalidade crimepensamento implica em ser criminoso em todos os outros crimes, mas ser criminoso num crime em especial leva a ser acusado de crimepensamento? Estamos lidando com um verdadeiro problema de todo e partes, e se há reversibilidade recíproca entre particular e universal, e se não se está a adentrar numa *reductio ad absurdum* que poderia levar à impropriedade de todo o sistema. Em todo caso, operar prudencialmente requer regras para o proceder, embasadas em lei prévia, para respeitar o princípio da legalidade. Além disso, o crimepensamento é tido como a morte, ou seja, sentido como não apenas a conduta, mas como a pena. Ser um criminoso do pensamento é ousar estar fora do éthos construído e mantido pelo *Socing* – representa a morte, pelo fato de a vida só existir e ser possível sob a sombra do Grande Irmão.

“Pensamento-crime é uma coisa horrível, velho”, disse sentencioso. “É um inferno, pode dominar você sem você se dar conta. Sabe como ele me dominou? Enquanto eu dormia! Verdade. Eu estava lá trabalhando, tentando fazer a minha parte – nunca imaginei que tivesse alguma coisa negativa na minha mente. E aí comecei a falar dormindo. [ele disse “abaixo o Grande Irmão”] (IDEM, p. 275).

Como poderia ser, talvez, tipificado o crime-pensamento? Várias poderiam ser as possibilidades... Certamente seria muito trabalhoso e indesejável (para o *Socing*) tipificar com núcleos penais claros e precisos, porque permitiria ao julgador e à possível defesa atuar com maior precisão... com isso percebemos que quanto mais imprecisa a definição do tipo penal, mais facilmente ele pode ser trabalhado pelo poder abusivo – isso mostra que nem sempre uma lei pode ser garantia de justo julgar – o trabalho prudencial acaba se demonstrando mais preciso em certas circunstâncias (como as tetralêmicas), mediante o regramento da maneira de trabalhar, que é o que pode melhor atuar numa situação de imprecisão se for admitido com clareza que há problemas em se captar a integridade da conduta no tipo penal – o que é *julgar por analogia, não poder o julgador abster-se de julgar face a alegadas lacunas da lei, ponderar princípios*, senão uma certa admissão, via princípios legais e práticas de julgamento consagradas, de que há momentos, que chamamos de impasses (de *trágico da ação*, segundo Ricoeur), impasse de Antígona – talvez fruto de cairmos num lugar de várias possibilidades (também não seria um pavor ou receio intuitivo e inconsciente de recair no vazio inicial e fundacional do estado de exceção?) que requereria o abandono provisório da tentativa de ajustar tudo com *modus ponens*, ao invés de ousar ingressar nas possibilidades do tetralema? Pode ainda ocorrer a possibilidade de a norma tipificadora de crime-pensamento ser expressa em lei bem detalhada – mas ainda assim ser manuseada pelos possíveis julgadores de Oceânia de forma abusiva. Em todo caso, parece mais honesto admitir a lacuna e a impossibilidade de julgamento total da *complexidade*, de simplificação do complexo a uma estrutura hábil à operacionalização total – parece ser melhor, por fim, assinalar a fraqueza e a impossibilidade e deixar claro que estamos, no caso em questão, lidando com o devir, o complexo e que por isso teremos de operar não totalmente de forma deontológica, mas com uma parcela *phronética* – prudencial, **regradamente para também coibir abusividade**. Com isso não se exclui o deontológico, que continua operante, por haver leis atuando. E lembremos que em seara prudencial estamos mais próximos do movimento do éthos, conforme vimos no primeiro capítulo.

Outro tema interessante é de como as crianças são formadas para serem fiéis cães do partido (isso lembra, em muito, as discussões de 2018-2019, e sabe-se lá se algumas outras

por mais anos à frente, sobre *ideologias nas escolas* e *escola sem partido*, neste nosso Brasil), espíãs, e de como o horror do partido é tornado lúdico para integrar a infância:

Quase todas as crianças eram horríveis atualmente. O pior de tudo era que, por meio de organizações como a dos Espiões [lembra a juventude hitlerista – ou seja, os nazistas foram primazes no experimentalismo de estruturas e organizações ideológicas e violentas], elas eram transformadas em selvagens incontroláveis de maneira sistemática – e nem assim mostravam a menor inclinação para rebelar-se contra a disciplina do Partido. Pelo contrário, adoravam o Partido e tudo que se relacionasse a ele. As canções, os desfiles, as bandeiras, as marchas, os exercícios com rifles de brinquedo, as palavras de ordem, o culto ao Grande Irmão – tudo isso, para elas, era uma espécie de jogo sensacional (IDEM, p. 36).

Como Winston trabalhava no Miniver falsificando a memória de acordo com as ordens do partido, tomara consciência, através da sua própria lembrança, de coisas que antes aconteceram, mas *foram levadas à inexistência*:

O partido dizia que a Oceânia jamais fora aliada da Eurásia. Ele, Winston Smith, sabia que a Oceânia fora aliada da Eurásia não mais de quatro anos antes. **Mas em que local existia esse conhecimento?** Apenas em sua própria consciência que, de todo modo, em breve seria aniquilada. **E se todos os outros aceitassem a mentira imposta pelo Partido – se todos os registros contassem a mesma história -, a mentira tornava-se história e virava verdade.** “**Quem controla o passado, controla o futuro; quem controla o presente controla o passado**”, rezava o lema do Partido [nosso grifo] (IDEM, p. 47).

O partido tem o conhecimento de que apagar os registros de memória e manipular a mente das pessoas é um modo de recriar a verdade do momento que lhe é conveniente, que logo pode ser uma mentira, ou algo que nunca ocorrera ou existira se lhe é igualmente conveniente. Fica bem evidente a operacionalização exemplar de como manter o poder é uma questão de trabalho comunicacional; e em seara de pragmática temos maiores possibilidades de averiguar o fenômeno, conforme vimos a partir de conceitos de Ferraz Jr. e Mara Regina de Oliveira, explicitados anteriormente.

Em 1984, o trabalho do poder lidando com a comunicação torna-se mais profundo na temática do duplispensamento e da novilíngua. O partido intentava reformar e adequar não só a língua, mas o pensamento, para que tudo expressasse a perfeição e infalibilidade no *Socing*. Um dos intuitos era banir a possibilidade de crimepensamento. Ora, pesamento e língua estão indissociáveis. Era preciso lidar com forma e conteúdo – a língua enquanto forma poderia ser trabalhada para adequar a expressão do conteúdo.

O duplispensamento é uma forma rasa de pensamento em que tudo pode ser algo e algo tudo, pelo que as pessoas não conseguem se aprofundar no significado de um termo e

um discurso pode ser manipulado, apesar de escrito e falado, para ser muita coisa outra do que fora quando escrito ou proferido. Por exemplo (IDEM, p. 71), a palavra “patofala” pode ser um elogio ou uma ofensa... “Quando aplicada a um adversário, é ofensa; aplicada a alguém com quem você concorda, é elogio” (IBIDEM). Então a língua é trabalhada para receber o duplipensamento, e moldar o pensamento para este se tornar aquele que exprime a ideologia do partido. A língua é cada vez mais reduzida em número de palavras, novas edições de novilíngua são criadas em poucos meses:

“Que coisa bonita, a destruição de palavras! [diz Syme, conversando com Winston] Claro que a grande concentração de palavras inúteis está nos verbos e nos adjetivos, mas há centenas de substantivos que também podem ser descartados. Não só os sinônimos; os antônimos também. Afinal de contas, o que justifica a existência de uma palavra que seja simplesmente o oposto de outra? Uma palavra já contém em si mesma o seu oposto. [...]. **Você não vê que a verdadeira finalidade da novafala é estreitar o âmbito do pensamento? No fim teremos tornado o pensamento-crime literalmente impossível, já que não haverá palavras para expressá-lo. [...] Menos e menos palavras a cada ano que passa, e a consciência com um alcance menor.** [...] A Revolução estará completa quando a linguagem for perfeita. A novafala é o Socing, e o Socing é a novafala. [...] Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron existirão somente em suas versões em novafala, em que, além de transformados em algo diferente, estarão transformados em algo contraditório com o que eram antes. [...] **Ortodoxia significa não pensar – não ter necessidade de pensar. Ortodoxia é inconsciência**” [nosso grifo] (IDEM, pp. 67-70).

A maior inutilidade de palavras, segundo Syme, o editor do dicionário de novafala, estaria na classe de verbos e adjetivos. Com a destruição de verbos se destroe a compreensão de ações – isso ajuda a manter uma imobilidade, uma estaticidade – o sujeito perde a capacidade de captar e expressar mudanças com especificidade. A destruição de adjetivos implica na diminuição da possibilidade de apreciar e dizer coisas diferenciadas por qualidades. Por fim, a redução de substantivos, não tanto como a de verbos e adjetivos, simplifica o mundo das coisas e sujeitos ao impedir uma maior precisão na nomeação deles. A fala fica rasa e acaba se adequando ao duplipensamento, e ainda consegue exterminar e moldar o pouco do pensamento que resta nas pessoas de 1984. Com sua linguagem e pensamentos rasos, são mais facilmente controladas e uniformizadas essas pessoas:

O ideal definido pelo Partido era uma coisa imensa, terrível e luminosa – um mundo de aço e concreto cheio de máquinas monstruosas e armas aterrorizantes -, uma nação de guerreiros e fanáticos avançando em perfeita sincronia, todos pensando os mesmos pensamentos e bradando os mesmos slogans, perpetuamente trabalhando, lutando, triunfando, perseguindo – trezentos milhões de pessoas de rostos iguais (IDEM, p. 93).

Winston se sente cada vez mais dissidente, e faz registros de sua nova consciência - dissidente, doravante fora da lei, comissiva de crimepensamento. Escreve em seu diário: “Liberdade é a liberdade de dizer que dois mais dois são quatro. Se isso for admitido, tudo o mais é decorrência. (IDEM, p. 101).” Interessante pensarmos que ele tenta expressar-se numa espécie de axioma aritmético para passar à constatação empírica (ligada à percepção da quantidade e da soma na concretude) a ideia de que o visto, sentido, apreendido, é, pois, verdade, no caso de adequação do verificado ao pensado (percepção da abstração, que no caso da adequação se relaciona à concretude). Veremos que não será bem assim, especialmente se nisso entra o conceito de verdade do Partido. Engana-se em pensar que a liberdade é constatar e exprimir aquilo que está diante de suas faculdades sensoriais tal como lhe aparece. A sua percepção e o modo de cognição são do *Socing* – ele não é senhor de saber o que é verdade, muito menos dizer o que é liberdade. A vivência de sua individualidade é condenada, só há vida em coletividade, expressando a fidelidade ao *Socing*, o amor e confiança no Grande Irmão, e o ódio a Goldstein. O termo para pessoas que gostavam da individualidade e solidão, em novafala, é “vidaprópria” – significa individualismo excêntrico – algo negativo e condenado, mesmo com um aspecto de doença (IDEM, p. 103).

Tendo voltado ao bairro dos proletas, Winston visitara uma loja de velharias, na qual comprou algumas coisas de um senhor velho, dentre elas um pedaço de coral dentro de um vidro – achara aquilo belo, nunca havia visto – supôs se tratar de um peso para por sobre papéis. Outra vez incorria em crimepensamento: “Uma vaga atmosfera de suspeição pairava sobre tudo que fosse antigo e, no limite, belo (IDEM, p. 117).” A razão para a suspeição fica óbvia a partir do que vimos do partido acerca do controle do passado... um indício de outro passado, apagado ou adulterado pelo partido, pode por a perder o trabalho comunicacional que é feito através do apagamento e adulteração da memória. Com relação à suspeição ao belo, a beleza pode servir de parâmetro para denunciar a feiúra do mundo e vida de 1984; a experiência constante da feiúra, para ser sentida e conscientizada enquanto tal, precisa da percepção de uma outra experiência possível, através da sensação de deleite ou sublimidade do belo – um mundo sem arte podava a chance de sentir que há outros mundos possíveis e outras sensações a serem provadas – como a do belo.

Winston conhecera um sujeito que atraía a sua atenção, não sabia dizer porque, mas sentia que ele tinha algo bem diferente. Certa vez dissera-lhe O’Brien, o sujeito, que ainda

se encontrariam em um lugar onde não há escuridão. Ao que pensou Winston, enunciado na narrativa do narrador onisciente:

Sabia o significado dessas palavras, ou pelo menos achava que sabia. **O lugar onde não havia escuridão era o futuro idealizado, esse que ninguém jamais veria, mas que, graças à presciência, era possível compartilhar misticamente** [nosso grifo] (IDEM, p. 125).

O futuro idealizado, que se compartilha misticamente, talvez seja um anseio de *aletheia*, de desvelamento – uma promessa *milenarista* para alcance ao reino da verdade luminosa – onde não mais se vê sombras sobre paredes, ou se enxerga através do espelho. Winston terá sua esperança cumprida num certo ponto, mas não prazeroso...

Depois de acessarmos o mundo distópico em que Winston vivia, adentramos mais na distopia, encontrando, na sequência, a experiência do prazer, da amizade e do companheirismo por parte de Winston. Ele conhece Júlia. Envolve-se com ela, também outra rebelde, e em várias conversas entremeadas a sexo, sexo com prazer, o prazer que afronta ao Partido – prazer que nunca Winston sentira antes, pois para ele, com sua ex-mulher, o sexo sempre fora nojento, vil e insosso – apenas um dever para com o Partido, na tentativa de gerar mais cidadãos – começam a ficar mais conscientes de sua rebeldia, temerosos de serem descobertos:

Antigamente, pensou [Winston], um homem olhava para o corpo de uma garota, via que ele era desejável, e a coisa ficava por aí. Hoje, porém, não havia como sentir um puro amor ou um puro desejo. **Nenhuma emoção era pura, pois tudo estava misturado ao medo e ao ódio.** A união dos dois fora uma batalha; o gozo, uma vitória. **Era um golpe assentado contra o Partido. Um ato político** (IDEM, p. 153).

Num mundo totalmente manipulado, o sexo era trabalhado para ser nojento e apenas um dever... justamente porque por meio dele, como ocorre com a arte, o homem pode experimentar a possibilidade de sensações e sentimentos de seu corpo, de sua mente, espírito e vida... além disso o sexo prazeroso podia unir e aproximar as pessoas, gerar confiança entre elas pela comunhão do prazer; a visão dos corpos compartilhados e a experiência de finitude da vida nos corpos e da infinitude no instante do prazer... tudo isso, toda essa complexidade era, pois, naturalmente afrontoso ao partido. E apesar de estarmos dentro do enredo de uma distopia, não deixemos de nos lembrar o quanto neste vasto mundo, em sua vasta história, governos, poderes, grupos dominadores, ganharam em muito dominando corpos, mente e sexo através de doutrinas – eis que corpo e sexualidade também são comunicacionalmente trabalhados via violência simbólica. Um bom exemplo disso é a razão do celibato na Igreja, que fora inicialmente adotado com o intuito de impedir a perda de patrimônio e bens de

dentro da esfera da mesma. Então criou-se um discurso sobre isso, para trabalhar a razão de modo ao sexo ser visto como pecaminoso, quando em verdade a razão fundamental era a manutenção e ampliação do poder através da acumulação de bens e propriedades.

Nessa relação de descoberta da rebeldia, do experimento da liberdade, Júlia e Winston se aproximam mais de O'Brien. Este seria um rebelde também, do lado de Goldenstein e os apresentaria ao grupo que contestava o Partido clandestinamente. O'Brien, como membro do partido interior (Júlia e Winston faziam parte do grupo exterior do partido – estando abaixo deste os proletas), saberia de muitos segredos – mas muitos mais, sendo rebelde. Dá a Winston o livro clandestino de Goldenstein, para que o lesse em sigilo.

Winston e Júlia, como estavam receosos de seus encontros, nesse ínterim, consideraram ser necessário arrumar um lugar seguro para se encontrarem. Winston cometera o erro de se lembrar do velho do antiquário que lhe vendera o peso de papel junto com outras coisas. Alugou o quarto que este tinha vago no segundo andar da casa. O quarto era confortável, tinha algumas coisas que atraía a Winston – em especial, não tinha a teletela vomitando discursos cheios de slogans e espionando.

O livro de Goldstein falaria toda a verdade sobre o Socing, Oceânia, as outras potências socialistas e suas disputas. Seu título era “Teoria e prática do coletivismo oligárquico de Emmanuel Goldstein (IDEM, p. 219)”. Tinha três capítulos, cada um deles com uma das linhas do lema do *Socing* como título.

O livro dentro do livro acaba sendo uma metaexperiência que instaura dois mundos, o mundo real e o manipulado, ao mostrar as razões da manipulação, que já se evidenciavam em parte para o leitor na voz do narrador onisciente – com a metaexperiência, Winston passa a conhecer agora a razão de seu mundo. Essa é a experiência mística do futuro luminoso que enunciara que talvez teria com O'Brien? Em parte...

O livro de Goldenstein diz que a guerra perpétua e falseada entre as potências serve para manter as populações em histeria, controlar corpos, instaurar a suspeita e a falta de solidariedade através do medo constante da iminente ameaça à vida própria de cada um. Cada um pensa em si por conta do desejo constante de se salvar. Não há amigos de verdade. A população é mantida em ignorância para nunca pensar por si... o partido pensa por ela. A guerra contínua evita a expansão da riqueza e o aprimoramento da inteligência:

O ato essencial da guerra é a destruição, não necessariamente de vidas humanas, mas dos produtos do trabalho humano. A guerra é uma forma de

despedaçar, de projetar para a estratosfera ou de afundar nas profundezas do mar materiais que, não fosse isso, poderiam ser usados para conferir conforto excessivo às massas e, em consequência, a longo prazo, torná-las inteligentes demais (IDEM, pp. 226-227).

Segundo o livro de Goldenstein, o medo gerado no tempo de guerra faz com que naturalmente as pessoas concordem em o poder se concentrar numa única camada social. Então, sendo três as camadas da população (proletas, membros externos do partido e núcleo do partido), nada mais natural do que o núcleo do partido deter o poder – é mais fácil pensar apenas na própria vida e na própria salvação – então o povo se condiciona a atribuir o Estado e sua administração nas mãos de um grupo que se autodenomina especializado e conhecedor da técnica estatal. E cá estamos nós novamente diante do que vimos anteriormente acerca do paradoxo político, das ideologias, do poder e da maneira como um grupo “iniciado” nos segredos da maquinaria do Estado pode se perpetuar abusivamente com trabalho comunicacional através de violência simbólica! Segundo Jung, no seu *Presente e futuro*⁶²:

Nessas circunstâncias [falando de como um indivíduo diante de massas vem a ser aclamado como chefe], compreende-se que o juízo individual seja cada vez mais inseguro de si mesmo e que a responsabilidade seja coletivizada ao máximo: o indivíduo renuncia a julgar, confiando o julgamento a uma corporação. Com isso, o indivíduo se torna, cada vez mais, uma função da sociedade que, por sua vez, reivindica para si a função de único portador real da vida, mesmo que no fundo, não passe de uma ideia assim como o Estado. Ambos são hipostasizados, ou seja, tornam-se autônomos. E, desse modo, transformam-se numa personalidade quase viva, da qual tudo se pode esperar. **Na verdade, o Estado representa uma camuflagem para todos os indivíduos que sabem manipulá-lo.** O Estado de direito resvala para a situação de uma forma primitiva de sociedade, isto é, do comunismo das tribos primitivas sujeitas à autocracia de um chefe ou de uma oligarquia [nosso grifo] (JUNG, 2016, par. 504, p.19).

Para manter o poder que conquistou, o *Socing* lida com o medo enquanto seus membros camuflam-se no Estado, dominando a técnica do comando. A verdadeira intenção da guerra é manter intacta a estrutura social, por isso guerra é paz:

No passado, os grupos dominantes de todos os países, mesmo reconhecendo seus interesses comuns e com isso limitando a força

⁶² JUNG. *Presente e futuro*. Petrópolis: Vozes, 2016. Neste ano de 2019 temos tido um caso muito interessante: Juan Guaidó, tem sido anunciado pela imprensa nacional brasileira e por outras imprensas como “o autoproclamado presidente da Venezuela”, face ao perdurar da ditadura de Nicolas Maduro. A insistência do uso do “autoproclamado” soa como uma manipulação comunicacional para fazer as pessoas do mundo e da Venezuela aceitarem de pronto a Juan Guaidó como presidente... ora, não é porque alguém se autoproclama o presidente de uma empresa multinacional é que o faz ser aceito como tal sem uma discussão prévia. Não parece democrática essa história de *autoproclamação* de Juan Guaidó, e os *media* têm trabalhado bem em empurrar este como presidente da Venezuela sem uma constituinte e eleições diretas prévias. Estamos diante de uma solução inadequada para lidar com o surgimento de uma nova ordem de Estado, usando algo reprovável para coibir o abuso do tirano Maduro!

destruidora da guerra, de fato lutavam uns contra os outros, e o vencedor sempre saquava o vencido. Hoje eles não lutam entre si. Absolutamente. **A guerra se trava entre cada grupo dominante e seus próprios súditos, e o objetivo dela não é obter ou evitar conquistas de território, mas manter intacta a estrutura social. A própria palavra “guerra”, portanto, tornou-se ambígua.** É provável que fosse correto afirmar que ao se tornar contínua a guerra deixou de existir. A pressão peculiar que ela exerceu sobre os seres humanos entre o Neolítico e o início do século XX desapareceu e foi substituída por coisa bem diferente. O efeito seria o mesmo, em ampla medida, se os três superestados, em vez de lutar um contra o outro, concordassem em viver numa paz perpétua, cada um inviolado dentro das próprias fronteiras. Porque nesse caso cada um deles continuaria sendo um universo autossuficiente, livre para sempre da influência moderadora do perigo externo. **Uma paz que fosse de fato permanente seria idêntica a uma guerra permanente.** Esse – embora a imensa maioria dos membros do Partido só o compreenda de forma superficial – é significado profundo do lema do Partido *Guerra é Paz* (ORWELL, 2015, p. 236).

No livro de Goldenstein, há ainda uma explicação interessante sobre a guerra e a manutenção do *status quo* através trabalho comunicacional. Ele diz que conflitos entre homens podem ser divididos nas lutas entre três grupos: os altos, os médios e os baixos (IDEM, p. 238). Os médios querem sempre tomar o poder dos altos e estes algumas vezes o perdem por falta de confinça em si mesmos ou pela incapacidade de governar com eficiência. Os médios enganam os baixos, falando que a luta é pela liberdade, e que precisam do apoio deles. Atingido o objetivo, os médios empurram os baixos de volta ao lugar de origem. Apenas os baixos nunca conseguem sucesso na conquista de objetivos próprios, pelo que sempre acham que a abolição da desigualdade, mais a produção de uma sociedade igualitária é que seria o bom; em verdade querem, com isso, tornar altos e médios, todos baixos, de mesma estatura, por nunca poderem ser médios ou altos... o que muda são os nomes de seus senhores. O que fazem os baixos senão quererem conformar as coisas a si mesmos, como se fossem Procusto mítico com seu leito terrível de medida? Para conformarem todos à sua medida (seu leito) cortam os que são grandes para o seu idealizado leito e esticam os pequenos para que todos possam ocupar a medida que lhes convém. Mais uma vez, temos um exemplo do princípio de conformação ao éthos – e este exemplo de altos, médios e baixos talvez seja uma explicação de Orwell para justificar a origem do socialismo e comunismo. Linhas à frente, na leitura do livro de Goldenstein, há uma lição sobre como a autoridade pode se manter, evitando desconirmação:

Mas o problema de perpetuar uma sociedade hierárquica é mais profundo do que isso. Há somente quatro maneiras de um grupo dominante perder o poder: ou bem é vencido de fora, ou governa tão mal que as massas são levadas a revoltar-se, ou permite que um grupo Médio forte e descontente

passa a existir, ou perde a autoconfiança e o desejo de governar. [...]. **As massas nunca se revoltam por iniciativa própria, e nunca se revoltam não só porque são oprimidas. Acontece que enquanto não lhes for permitido contar com termos de comparação, elas nunca chegarão a dar-se conta de que são oprimidas.** [...] Do ponto de vista de nossos atuais governantes, portanto, os únicos perigos reais são o surgimento de um novo grupo de pessoas capazes, subempregadas e com fome de poder, e o crescimento do liberalismo e do ceticismo em suas fileiras. **Isso significa que o problema é educacional. Trata-se de moldar incessantemente a consciência tanto do grupo dirigente como do grupo executivo situado logo abaixo dele. Quanto à consciência das massas, só é necessário influenciá-la de modo negativo** (IDEM, p. 244-245).

O poder comunicacionalmente trabalhado segundo o modo do *Socing*, denunciado no suposto livro de Goldstein, prima pela redução e aniquilação de bases de comparação (lembramos que utopia e distopia podem ser satíricas e críticas por trabalharem com planos de comparação), uma delas é a memória, outra é a possibilidade do pensamento e da língua ampla, pelos quais se pode comparar-se o si-mesmo e se pensar a si e ao outro, e pensar, também, em termos de *justa distância* (sentido ricoeuriano, conforme vimos no primeiro capítulo como um dos modos de pensar o justo, inclusive desde a tenra infância, quando crianças reparam se são tratadas diferentemente de outras, e, em o sendo, protestam muitas vezes gritando “isso não é justo!”). Os detentores do poder (que detém a razão de Estado) e os executivos (classe administrativa que detém as técnicas de Estado) devem ser educados para lidar convenientemente com seus afazeres próprios, de modo a se manterem e a manterem a situação. Em sendo a massa influenciada de modo negativo, isso explica porque as figuras inventadas do Grande Irmão e a de Goldenstein apresentam entre si um jogo dialético, em que Goldenstein é mais concreto, ao passo que o Grande Irmão é mais abstrato: porque a abstração pode mais facilmente ser idealizada, simbolizada e emblematizada. Com isso podemos entender porque no jogo da polarização um lado é tudo, é claro, concreto e o outro é escuro, vazio, e abstrato – ajuda mais facilmente a operacionalizar a ideologia e os *topoi* que servem ao poder! Se concreto e concreto são postos lado a lado, ou abstrato e abstrato lado a lado, a comparação é possível em termos de ponto a ponto de um lado a outro, mas em sendo classes diferentes, havendo complementaridade, cria-se o jogo do *yin-yang* do *Tao*, o momento do devir do mito, em que tudo pode e tudo não pode. Neste momento às cegas, a salvação é o atuar prudencial para deslindar os pontos e ajudar a encontrar uma nova situação de base ou solução. O partido, todavia, conforme Winston lê no livro clandestino, concilia o “jogo do *yin-yang*” corrompidamente de forma intencional:

Essas contradições não são acidentais e não resultam de mera hipocrisia: são exercícios deliberados de duplificação. **Pois somente**

reconciliando contradições é possível exercer o poder de modo indefinido. É a única maneira de quebrar o antigo ciclo. Se quisermos evitar para sempre o advento da igualdade entre os homens – se quisermos que os Altos, como os chamamos, mantenham para sempre suas posições –, **o estado mental predominante deve ser, forçosamente, o da insanidade controlada** [nosso grifo] (IDEM, pp. 254-255).

E então o livro de Goldenstein diz sobre o Grande Irmão, no momento luminoso de Winston: “O Grande Irmão é o disfarce escolhido pelo Partido para mostrar-se ao mundo. Sua função é atuar como um ponto focal de amor, medo e reverência, emoções mais facilmente sentidas por um indivíduo do que por uma organização (IDEM, p. 245).” O que são muitas vezes pessoas em cargos de governantes senão uma representação de uma ideia, em especial em regimes populistas, ditatoriais e totalitários, em que a imagem do soberano ou governante é alçada a uma espécie de culto, tornando-se símbolo e mesmo emblema? Quando Hitler torna-se o *Führer*, chega à culminância de sua metamorfose em ideia. Hitler, então, não é um homem... Hitler é uma ideia! E soube usar corrompidamente o jogo de *concreto / vazio, claro / escuro, nós contra eles*, ao mobilizar o germanismo contra os judeus.

Após ler algumas passagens do livro de Goldenstein, no quarto clandestino em que estava com Júlia, ambos são surpreendidos por agentes da polícia das ideias. Havia uma teletela oculta no quarto, ouvindo e filmando tudo. O velho que alugara o quarto, que vendera algumas coisas clandestinas a Winston, já não tinha mais aspecto de velho, estava ereto, ágil, era um agente disfarçado. Tudo fora preparado para capturar Winston, tudo para ajudá-lo a desenvolver mais ainda sua rebeldia e consciência, para que chegasse ao total da luminosidade, que é quando nos porões do ministério do amor, encontra-se com O’Brien. O livro de Goldenstein fora forjado pelo partido, mas seria o credo do partido, uma admissão pelo partido de suas práticas, para mostrar tudo e depois reeducar e recondicionar Winston? São hipóteses que ficam em aberto. O’Brien, todavia, encarrega-se da “reeducação” de Winston, que está descrita na terceira parte de *1984*.

Separado de Júlia, passa a ser condicionado via tortura física e psicologia. Sobre Júlia não se fala mais em detalhes acerca do que lhe acontecera no ministério do amor depois de separada de Winston. Em um longo diálogo permeado de torturas, O’Brien vai reeducando seu aluno. Ele tem que saber, entender, sentir, amar tudo o que o partido deseja – sem contestar – o partido almeja confirmação irrestrita e inconsciente a seu poder. O menor sonho ou fala que acontecem em contrário a isso, durante o sono de alguém, é uma desconfirmação – é indício de crime-pensamento. A realidade está na mente... na do Partido:

Mas eu lhe garanto, Winston, a realidade não é externa. A realidade existe na mente humana e em nenhum outro lugar. Não na mente individual, que está sujeita a erros e que, de toda maneira, logo perece. A realidade existe apenas na mente do Partido, que é coletiva e imortal. Tudo que o Partido reconhece como verdade é a verdade. É impossível ver a realidade se não for pelos olhos do Partido. É esse o fato que você precisa reaprender Winston. E isso exige um ato de autodestruição, um esforço de vontade. Você precisa se humilhar antes de conquistar o equilíbrio mental (IDEM, p. 292).

O'Brien segue torturando Winston, lembra-lhe da passagem que ele escrevera no diário, que dizia que liberdade é dizer que dois mais dois são quatro. Então, durante a tortura, e falando sobre números, mostrando os dedos a Winston, vai perguntando quantos dedos este vê. No início, Winston responde de acordo com a quantidade de dedos mostrados, mas O'Brien não queria isso: a liberdade de dizer e pensar segundo o que se via... o intuito era que a pessoa não estivesse segura sobre o que visse... que deixasse as constatações nas mãos do partido... :

“Você aprende devagar, Winston” disse O'Brien gentilmente.
 “O que posso fazer?”, respondeu Winston entre lágrimas. “Como posso deixar de ver o que tenho diante dos olhos? Dois e dois são quatro”.
 “Às vezes, Winston. Às vezes são cinco. Às vezes são três. Às vezes são todas essas coisas ao mesmo tempo. Precisa se esforçar mais. Não é fácil adquirir equilíbrio mental” [...] “Não estamos preocupados com aqueles crimes idiotas que você cometeu. **O Partido não se interessa pelo ato em si: é só o pensamento que nos preocupa. Não nos limitamos a destruir nossos inimigos; nós os transformamos.** [...] As pessoas [falando das dos séculos anteriores, que eram julgadas e condenadas pelos poderes] morriam porque não renunciavam suas verdadeiras crenças [...] Antes de expor as vítimas a julgamentos públicos, tratavam de destruir deliberadamente sua dignidade. Arrasavam-nas por meio de tortura e solidão, até transformá-las em criaturas lamentáveis, amedrontadas e desprezíveis, dispostas a confessar tudo o que lhes pusessem na boca, cobrindo-se a si próprias de injúrias, fazendo acusações e protegendo-se umas atrás das outras, suplicando clemência. [...] Não cometemos esse tipo de erro. Todas as confissões proferidas aqui são verdadeiras [...]. Transformaremos você em gás e o mandaremos para a estratosfera. Não vai sobrar nada de você: nem seu nome no livro de registros, nem sua memória num cérebro vivo. Será aniquilado no passado e no futuro. Nunca terá existido [...]. Não **destruímos o herege porque ele resiste a nós; enquanto ele se mostrar resistente, jamais o destruiremos. Nós o convertemos, capturamos o âmago de sua mente, remodelamos o herege.** [...] **Nós tornamos o cérebro perfeito antes de destruí-lo. A ordem dos antigos despotismos era: ‘Não farás’. A ordem dos totalitários era: ‘Farás’. Nossa ordem é: ‘És’.** [...] Nunca mais lhe será possível ter sentimentos humanos comuns. Tudo estará morto dentro de você. Nunca mais lhe será possível experimentar o amor, a amizade, a alegria de viver, o riso, a curiosidade, a coragem ou a integridade. Ficará vazio. Vamos espremê-lo até deixá-lo vazio, e depois o preencheremos conosco mesmos” (IDEM, pp. 294-300).

O longo discurso de O'Brien é uma cartilha do totalitarismo levado aos extremos... não destruir opositores... mas remodelá-los, moldá-los e preenchê-los com o partido. O partido não quer apenas a crença, ele quer alma e amor! É o desejo do poder absoluto! O partido quer ser Deus ao dar o “Ser” aos comandados – criar e definir suas almas, tanto que O'Brien faz a comparação entre os antigos que se focavam na ação do “fazer”, e o partido que se foca na crença, no pensamento, no “ser” das pessoas e no “sendo” da sociedade – o éthos: “**A ordem dos antigos despotismos era: ‘Não farás’. A ordem dos totalitários era: ‘Farás’. Nossa ordem é: ‘És’** (op. cit.)”. Com esse discurso capta-se o poder de forma bem pragmática enquanto dependente da comunicação, do trabalho sobre as crenças, sobre o “ser” de pessoas e o “ser” de sociedades.

A reeducação de Winston está focada no trabalho comunicacional por parte de seu torturador, a ponto de este dizer que a reintegração do torturado ter três estágios, como se fosse a cartilha médica ou psiquiátrica de alguma clínica de tratamento: aprendizado, compreensão e aceitação. Outra vez o discurso de O'Brien, especificando agora a natureza do poder, da crença, e da realidade, da confirmação e desconfirmação à autoridade:

Sabemos que ninguém toma o poder com o objetivo de abandoná-lo. **Poder não é um meio, mas um fim.** Não se estabelece uma ditadura para proteger uma revolução. Faz-se a revolução para instaurar uma ditadura. O objetivo da perseguição é a perseguição. O objetivo da tortura é a tortura. **O objetivo do poder é o poder.** Agora você está começando a entender? [...]. Controlamos a matéria porque controlamos a mente. A realidade está dentro do crânio. Aos poucos você vai aprender Winston. Não há nada que não possamos fazer. Levitar, ficar invisíveis – qualquer coisa. [...]. Você precisa se livrar dessas ideias do século XIX a respeito das leis da natureza. **Nós é que fazemos as leis da natureza [...]** **O poder real, o poder pelo qual devemos lutar dia e noite, não é o poder sobre as coisas, mas o poder sobre os homens [...]** **Obediência não basta. Se ele não sofrer, como você pode ter certeza de que obedecerá à sua vontade e não à dele próprio? Poder é infligir dor e humilhação. Poder é esfaquear a mente humana e depois juntar outra vez os pedaços dando-lhes a forma que você quiser.** [nosso grifo] (IDEM, pp. 308-311)

A reintegração de Winston chega ao fim. Depois de um longo aprendizado, ele é liberado e volta à vida normal, a normatizada pelo partido. Encontrara-se brevemente com Júlia, trocaram algumas palavras sem afeto e cada um seguiu separadamente com suas vidas. Muito acontecera com Winston ... “Mas estava tudo bem, estava tudo certo, a batalha chegara ao fim. Ele conquistara a vitória sobre si mesmo. Winston amava o Grande Irmão (IDEM, p. 346).”

Distopia, como utopia, também tem uma dimensão, dentre as várias que possa ter, de mapa de mundo, método de lidar com produção, alteração e plasmação de realidades, e projeção (e também a modalidade de projeção da qual falamos em *utopia* como projeto de mundo pensado pelo legislador ao fazer as leis). A diferença que é melhor captada pelo uso do prefixo grego “dys-”, passando a ideia de “mau”, acaba, todavia, eliminando algumas das aberturas que foram feitas e captadas inicialmente por More ao trabalhar o termo utopia, conforme vimos anteriormente, com uma diversidade de sentidos e estatutos devido às possibilidades de significados dos prefixos gregos “eu-/u-/a-”. Se fosse usado, como disse anteriormente, o termo *antiutopia*, teríamos um campo conceitual reduzido pelo uso do prefixo “anti-” e que polarizaria a compreensão da distopia em dependência da utopia, então teríamos o “contra-não-lugar” (*antiutopia*), ao invés do “mau lugar” de distopia. O fato é que com o uso do termo distopia, ao qualificar o lugar como “mau”, “ruim”, temos uma maior possibilidade de acesso ao que seria o mau lugar, ou essa conjuntura de *topoi* ou tópica de ideias nefastos, justamente pela natureza da história humana, que é a história do trágico⁶³, do terrível, dos homens que no “mau – mundo” estão à espera de uma redenção talvez benjaminiana, talvez utópica. Além disso, em termos de imaginário e de captar estruturas que realmente possam expressar uma relação de alteridade, se usássemos o par “utopia / antiutopia”, não teríamos, talvez, mais evidente a marcação de um “abstrato / concreto” que é possível no par “utopia / distopia”. O mal do mundo é palpável e visível, uma maldição e queda, pelo que ansiamos por um bem que sempre se projeta como promessa e benção no futuro, que inspirou mesmo os imaginários milenaristas a buscarem seus ideais de redenção do milênio, com olhos a uma antiga idade de ouro, que foi sucedida pela queda – razão de todo mal do agora – que para ser vencido precisa de um messias, um herói, um prometido.

Em todo caso, haverá sempre uma relação de dependência entre distopia e utopia, indissociável, representada pelo imaginário da luta do bem contra o mal, pelo imaginário de realização e promessa de vida boa face à “vida amaldiçoada de agora”, de modo que, mesmo usando o termo distopia, sozinho, sua dependência histórica em termos de produção da palavra e captação de imaginários que vieram a compô-lo, criando o imaginário e conceito de distopia, dependerão sempre do primeiro momento em que More pensou na palavra *utopia* mais de quinhentos anos atrás.

⁶³ Conferir os três ensaios do apêndice desta obra.

Tamanha a força da fundação do estatuto e método da utopia, por More, que Zygmunt Bauman, no final de sua vida, conduzido pelo poder e responsabilidade filosófico trazido pelo termo, vê-se seduzido a cunhar um outro: *retrotopia*. Em *Retrotopia*⁶⁴, Baumann capta com o uso do termo, o imaginário de grupos de nossa sociedade, segundo o qual um certo passado fora melhor do que o presente, e que, em sendo assim, o futuro deveria ser projetado e trabalhado para reproduzir aquele passado. No Brasil, nestes últimos anos, captamos o imaginário da retrotopia em muitos grupos da sociedade que anseiam pela volta dos militares e da ditadura ao poder, acreditando que nos idos dos anos sessenta e setenta estivera o Brasil melhor sob o comando militar. Em termos de captar e descrever tendências de imaginários, o termo retrotopia tem lá seu mérito e bom uso para denunciar e criticar situações, mas creio ter sido desnecessário, porque poderia ter sido usada a estrutura de “utopia / distopia”, ou mesmo, a estrutura do imaginário milenarista para explicar essas tendências – por conta disso não adentro mais em *retrotopia*, por julgar um termo cujo conteúdo pode bem ser tratado pela relação “utopia / distopia”.

Gregory Claeys, no seu *Dystopia: A natural history*, acredita que as distopias poderiam ser divididas em ambientais, políticas e tecnológicas (2018, p. 5). Nas ambientais haveria a descrição de um mundo detonado por um meio ambiente destruído, por exemplo. Nas políticas, ilustrando, haveria uma sociedade ou mundo vitimados pela ação de um partido nefasto ou de um ditador. Já, em outra imagem ilustrativa, nas distopias tecnológicas, haveria um mundo dominado por máquinas ou computadores. Essa divisão, em termos de classificação a partir de conteúdos das obras literárias, ou mesmo aplicáveis a outras searas, acaba caindo numa setorização desnecessária: por trás de uma sociedade uma política definiu políticas ambientais e tecnológicas que fizeram o mundo ser aquela distopia, ou que culminaram naquela distopia, por outro lado o ambiente pode ter determinado as políticas e tecnologias... e assim se vai num *looping* de classificações cujas razões e justificativas se

⁶⁴ O que eu chamo de retrotopia é um derivativo do já mencionado segundo grau de negação – a negação da negação da utopia. É um derivativo que compartilha com o legado de Thomas More a fixidez de um topos territorialmente soberano: uma base sólida que, segundo se crê, fornece e otimistamente garante um mínimo aceitável de estabilidade; e, por conseguinte, um grau satisfatório de autoconfiança. Entretanto, a retrotopia difere do seu legado ao aprovar, absorver e incorporar as contribuições / correções supridas por seu predecessor imediato: a saber, a substituição da ideia de “perfeição suprema” por uma hipótese de incompletude e dinamismo endêmico da ordem que ela promove, permitindo, por conseguinte, a possibilidade (bem como a desejabilidade) de uma sucessão infinita de mudanças posteriores, as quais aquela ideia a priori deslegitima e obstaculiza. Fiel ao espírito utópico, a retrotopia deriva seu estímulo da esperança de reconciliar, finalmente, segurança e liberdade, feito que nem a visão original nem sua primeira negação tentaram alcançar – ou, se tentaram, fracassaram. BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017, (pp.13-14).

truncam... o melhor acaba sendo manter as possibilidades abertas do termo distopia sem setorizações desnecessárias ou confusas, ou limitadoras.

O método distópico (conforme vimos em *1984*, no *Livro de Goldenstein* e no “discurso da iluminação” de O’Brien a Winton) pode ser empregado pelo poder abusivo, para manter-se indefinidamente ou por um grupo que almeja possuí-lo. Esse método de lidar com a comunicação, as leis e o mundo para a manutenção do *status quo* do Partido, em *1984*, envolvia o uso da *novafala*, do *duplipensamento* e da guerra de fantasia. Através do uso da criação e projeção do *mau lugar* e de uma *tópica* de ideias e conceitos – distópica – o Partido consegue reeducar e resignificar a Winton, *formatando-o*, para que haja apenas um plano de valor, sem comparações possíveis.

Distopia, tanto quanto utopia, induz a uma comparação de planos que pode favorecer o uso satírico – e também o uso crítico. Lendo uma distopia, podemos olhar para nossas vidas e identificar alguns aspectos muito parecidos aos que estão lá no livro – isso pode servir de um alerta, ou pode servir como sátira, dependendo da obra que lemos, comparada a nosso mundo – em ambos os casos (sátira e crítica), passamos a encarar a nossa realidade com um olhar mais atento e nos perguntarmos se o que está acontecendo de distópico pode ser intensificado mais ainda e nos levar a um ambiente mais tragicamente distópico. Antes da ascensão de Hitler ao poder, havia alguns romances distópicos, como o *Nós* do Zamiatin, que, se lidos por mais pessoas, poderiam ter servido de alerta para muitas coisas que foram acontecendo por causa da política da Alemanha hitleriana, que se infiltrou em muitos outros países da Europa⁶⁵, não viessem a acontecer. Por uma tomada de consciência por mais pessoas, e uma ação prudencial no sentido de coibir a ascensão de Hitler através da legalidade ou uso legal da força (lembramos do paradoxo da tolerância novamente), talvez o mundo pós-guerra não tivesse se chocado por homens terem cometido uma coisa tão distópica como o holocausto – algumas décadas antes, ele passaria por uma ficção, tamanha a tragicidade e técnica de agenciar o impossível para a possibilidade – nas décadas de 1910 poucos acreditariam ser possível matar tanta gente com técnica em tão pouco tempo, ser possível tanta crueldade e banalidade do mal, transformado em algo corriqueiro e burocrático o controlar de horas e escalas de trens da morte para campos de concentração, e escalas de incineração versus massa de pessoas e quantidades de gás para matar – tudo foi tecnicamente controlado por uma burocracia da morte efficientíssima, mantida legalmente pelo nazismo.

⁶⁵ Conferir o caso Klaus Barbie do apêndice.

A morte tinha hora, técnica e eficiência controlada pela lei para obedecer à escalada da solução final.

A experiência tida através da distopia pode levar ao escândalo, ao espanto, à indignação – à pausa, à quebra, ao estancamento – o *schein* de *scholê* grego – que dá origem à *escola* – não seria apenas a escola um momento traduzido como *ócio* criativo ou recreativo – mas também como *perplexidade*. Uma perplexidade que pode advir da *aganaktesis* (a indignação em grego) face ao terrível: “A *aganaktesis* é este axioma de revolta que adquire um alcance universal perante o caso singular de um ultraje feito à *dignidade*, ou axioma de um ser humano que pode chegar até sua morte (MATTÉI, 2010, p. 24).”

E a relação da indignação com o aprendizado, via perplexidade, pode ser explicada como:

Essa suspensão da existência leva o nome de *scholê* e define a condição essencial do exercício da filosofia. Traduz-se esse termo por “ócio” e por “escola”; na realidade, *scholê* significa “parada”, de *schein*, “parar”, depois “repouso” e “ócio”. **A *scholê* é uma ruptura com o movimento da vida, que se compraz na ignorância. Assim, a filosofia, quando se desenvolve na Academia, não é uma instituição escolar, mas uma escola de espanto que tem sua origem no ser** [nosso grifo] (IDEM, pp. 33-34).

Essa experiência de espanto, perplexidade, seguida de um vazio, um vácuo lembra alguns conceitos que visitamos antes: o estado de exceção, o *tzimtzum*, o momento do mito, e o quarto lema do tetralema. O mito pode ser tudo, nada, várias coisas, alguma ou algumas coisas ao mesmo tempo – símbolo e imaginário transtemporal e intemporal representando estruturas filogenéticas que se revestem de conteúdos – roupas de formas de homens e mundos. Experimentamos a *indignação no trágico do terrível*, diante da *violência da história*⁶⁶ – no momento do espanto, pode ser que sejamos desafiados a sairmos da segurança do *modus ponens* e ingressarmos dionisicamente dançando na tetralemia e no setor do mito e da arte. Com a indignação gerada pela crítica ou sátira da distopia, podemos começar a jornada da *ação prudencial*, na busca de projetos de orientação, tentando construir novos mapas de mundo, que são as utopias – mas sem medo de abandoná-los tão logo se tornem prisões face ao que ainda podemos *ser*, ao emprendermos outros mapas para nos navegar, construindo novos projetos – utopias, aceitando as variadas dimensões humanas, não forcluindo a dimensão *demens*, aceitando que a arte pode ser uma parceira muito importante

⁶⁶ Conferir no apêndice *O caso Klaus Barbie e Memória e testemunho contra a história dos dominadores*.

na “escola da perplexidade”, ajudando-nos a nos indignar, a atentarmos para a complexa perplexidade - que se assemelha à iluminação do primeiro raio numa longa e escura noite.

CAPÍTULO 3
A SABEDORIA

INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO 3

Com o terceiro capítulo, “A Sabedoria”, vemos a *sabedoria prática* no processo de plasmação de possíveis *utopias-Brasil* e no desarmamento de imaginários nefastos da brasilidade que estão favorecendo a produção e conservação de distopias. Partindo de algumas visões de Brasil acontecido, levantadas inicialmente por meio de três filmes e de alguns de seus trechos: *Vazante*, de Daniela Thomas, *Deus e o diabo na terra do sol*, do Gláuber Rocha e *Central do Brasil*, do Walter Salles. Podemos perceber como muitos de nossos problemas estão relacionados a uma comunicação mal-trabalhada dentre a brasilidade, aliada ao que denominei de *cultura do esgueirar-se*.

O *esgueirar-se*, conceitualmente, está além da noção do “jeitinho” (tão popularizada como expressão), porque ele capta a ideia daquele de não apenas “dar um jeito nas coisas”, mas a de desvio, mudança de rota, subterfúgio, passar furtivamente – que muito está presente no não acatamento à autoridade, mas também no abuso de autoridade, no esconder uma segunda intenção sob a desculpa de uma primeira intenção; desta forma, temos, por exemplo, uma cultura de esgueirar-se no que denomino de Estado I e Estado II. O Estado I é o oficial, que em tese estaria adequado às leis, Estado II é o cleptocrático, o que está tomado de corrupção e se esconde *esgueirando-se* sob o número I. Pagamos o preço dos dois Estados como se fossem um só – o Estado I – e recebemos, enquanto cidadãos, serviços públicos de péssima qualidade, quando eles não estão em falta.

Vemos uma produção de um Brasil acontecido a partir de um éthos moldado já em nossos séculos iniciais, apresentando um binarismo barroco fundacional – essa tendência de “luz contra trevas”, “bem contra mal” em que as coisas são polarizadas e dificilmente postas a apreciação nas gradações e matizes – fica-se tão somente em extremos, como se não existissem as singularidades intermediárias e os “plasmas indissolúvelmente grumosos-misturados”.

Temos também a presença marcante de estruturas milenaristas de imaginário, que fazem a promessa eterna de algo que sempre se espera, mas nunca ou raramente se realiza, todavia consegue mobilizar massas como mariposas excitadas dançando ao redor da luz que amam, mas as extermina. Vemos o *interesse particularista* da brasilidade funcionando danosamente em detrimento do *interesse compartilhado*, pelo que temos a expressão de imaginários em bordões como “salve-se quem puder”, “cada um por si, Deus por todos”,

“em terra de cego, quem tem olho tira vantagem”, “Toma lá, dá cá”, “uma mão lava a outra”, “pouca farinha, meu pirão primeiro”. Com isso não temos uma boa “cola social”.

Com algumas ideias de Manuel Bonfim, do seu *América Latina: Males de origem* (de 1905), ao lado de algumas visões de Antônio Cândido, foi possível captar uma linha de imaginários e *acontecidos* de modos brasileiros que evidenciam nosso *conservadorismo* e a presença de um *radicalismo mitigado oportunista* que fazem do Estado uma camuflagem de interesses de elites, grupos e oligarquias regionais.

Com alguns conceitos de Mangabeira Unger, podemos aprofundar como esses imaginários seguem uma trilha, e serem visíveis naquilo que ele evidencia como a nossa submissão a um *colonialismo mental* que tem nos feito oscilar em escolhas entre o *partido da onda* e o *partido da mensagem*, em termos de seduções políticas, e notamos como precisamos nos liberar das amarras de estruturas entricheiradas de Estado e sociedade, que podem ser tabalhadas comunicacionalmente, também através do imaginário, e dos direitos de desestabilização (são os que poderão ser rogados para modificar uma situação, de interesse social ou pessoal, para que seja descristalizada, desentricheirada).

Com Modesto Carvalhosa foi possível captar a figura do Estado tomado pela cleptocracia e percebemos como o *esgueirar-se* dos “tecnólogos” do poder habitualmente usa da máquina estatal para seu próprio bem privado e particular, cometendo abusos de poder. A tirania de agentes do poder no Brasil é fruto de um éthos que forma para o abuso e a cleptocracia – eles estão apoiados no “em terra de cego, quem tem olho tira proveito” e no “cada um por si”, muitas vezes com a condescendência do imaginário de algumas camadas da população que consentem com a apropriação indébita, desde que se faça algo, pelo que temos esse nefasto imaginário expresso na terrível frase popular “rouba, mas faz” – que muitas vezes elegeu o “eterno político” do “estupra, mas não mata”. Nisso percebemos a lei sendo usada para a manutenção e conservação dessas estruturas perniciosas que descambam em nossas distopias de brasilidade e as conservam para a manutenção do *statu quo* dos beneficiários das desgraças.

Com algumas inspirações na arquitetura política de Lina Bo Bardi, em especial na sua ideia de museu e no seu conceito de *cavaletes de cristal e concreto*, e na arquitetura conceitual para uma universidade pública do filósofo Fausto Castilho (presente no projeto da Unicamp), trabalho com as *imagens-conceitos* elaboradas a partir desses autores para plasmar um modo de performar a lei na plasmação de possíveis utopias-Brasil. Falo ainda

de núcleos mitopoéticos da lei (há, por exemplo, uma mitopoética da vida civil no Código Civil, neste caso, falamos, vistos os títulos sob os quais estão muitos dos artigos elencados, de mitopoética do nascimento, da morte, do casamento, etc ... no Código Penal temos mitopoética do crime, da vingança, do assassinato, da forte emoção, da injúria, difamação, etc...). O ponto é que a maneira como a arquitetura consegue plasmar imaginários e vivências sociais e individuais encontra certa paridade no modo e método utópico/distópico de a lei atuar plasmando o éthos, e a partir do éthos, segundo vimos nos capítulos anteriores. Podemos pensar então numa “arte e arquitetônica” da lei para trabalhar com imaginários, narrativas e plasmações.

Criei o conceito de um museu, não apenas no modo tradicional e clássico para “exposições-catálogo-preservação”. O seu propósito é maior, é mais dinâmico e focado em interações com o público, visando a produzir plasmações no éthos, para isso requer permeabilidade e irradiação. Esse meu projeto para um museu o denomino de *Museu do direito, da lei e da cidadania*. Ele tem uma função social de formação, informação, educação, produção e difusão de arte como provocação, reflexão e transformação de pessoas e sociedade. Além disso é um espaço da cidadania e para o convívio do povo.

Também plasmei um conceito prudencial para lidarmos com o direito, as leis e as modulações de efeitos sobre éthos, pessoas, sociedade, Estado, narrativas e imaginários, e poderes públicos: *antropofagia jurídica*. Trata-se de uma estratégia de lidar com produção, alteração da lei etc, visando não só efeitos jurídicos, buscando simplicidade, otimização de modos e métodos, mas também olhando para outros resultados como os sobre os imaginários, narrativas sociais, o estado psicológico de pessoas. Normalmente checamos, no máximo, além dos efeitos jurídicos, os efeitos econômicos e os imediatamente sociais – não passamos aos efeitos culturais de médio e longo prazo. Para exemplo de como podemos atuar prudencialmente em plasmações no estudo e produção de possíveis resultados através da lei, elaborei uma ideia acerca de modelagens que podemos fazer através da criação de um novo dinheiro (o dinheiro é criado por lei e seu modo de funcionar economicamente também é disciplinado por lei) – o qual poderia lidar com imaginário social da brasilidade, transformando-o.

CAPÍTULO 3: A SABEDORIA

3.1 ALGO “CENTRAL DO BRASIL” ATRAVÉS DA COMUNICAÇÃO, PODER E UTOPIA EM “ALGO” DE TRÊS FILMES BRASILEIROS: AFÁVEL VIOLÊNCIA FUNDACIONAL BRASILEIRA

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente / Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. / [...] Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago. / [...] Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará. / Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós. / [...] Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem. / [...] Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o. / Só não há determinismo onde há mistério. Mas que temos nós com isso? / [...] Não tínhamos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social planetário. / As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatórios, e o tédio especulativo. / [...] O pater familias e a criação da Moral da Cegonha: Ignorância real das coisas + falta de imaginação + sentimento de autoridade ante a pró-curiosa. / [...] O objetivo criado reage como os Anjos da Queda. Depois Moisés divaga. Que temos nós com isso? / [...] Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade. / [...] A alegria é a prova dos nove. / [...] Contra a memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada. / Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.

(Oswald de Andrade. Manifesto Antropofágico [trechos], 1928)

O filme *Vazante* de Daniela Thomas é o que se pode chamar de filme polêmico pela incapacidade de uma grande parcela do público espectador, no ano de seu lançamento nos cinemas (2017), talvez não estar preparado⁶⁷ para compreender a profundidade e a beleza do trágico da película.

⁶⁷ Em termos de má recepção pelo despreparo comunicacional e pela ideologia de parcelas dos telespectadores, muitos filmes acabam sendo injustamente taxados, apesar de obras artísticas primorosas, como ruins, esteticamente de má qualidade – ou seja, ataca-se a arte da película como estratégia para desqualificar o que não está de acordo com a ideologia do espectador. Em um trabalho anterior (*Piedade, sadismo, sedução: A liberação do corpo mistificado*) menciono um caso que se tornou paradigmático em termos de recepção negativa. O filme de Jean Rivette, inicialmente chamado por seu diretor como *A Religiosa*, por basear-se no romance de mesmo nome do filósofo Diderot, prestes a ser lançado em 1968, começa a sofrer a oposição do lobby de grupos católicos e depois da própria igreja, junto ao governo francês, para que o filme não fosse veiculado nos cinemas. Isso gerou muitos protestos na época, pró e contra o filme, chegando o ministro francês da cultura a ser chamado em vários meios como *ministre de la Kultur*, com o termo *culture* francês posto em alemão, *Kultur*, numa alusão de que seu agir como censor era um posicionamento típico do governo nazista alemão. O filme teve de ter seu título alterado para ser exibido. Deixou de ser chamado *A Religiosa*, para evitar que toda e qualquer religiosa fosse retratada ou identificada na figura da protagonista, e passou a ser chamado de *Suzanne Simonin, a religiosa de Diderot*, sendo autorizado a ser exibido apenas no ano seguinte.

Esse preparo não é apenas em termos de teorias ou de ideologias que viriam a prejudicar ou melhorar a compreensão do filme, trata-se também de uma questão comunicacional mais intrincada que bem pode, se observada em nível pragmático, fornecer preciosas pistas acerca de imaginários brasileiros mais profundos, talvez ainda com parcelas obscurecidas recalçadas pelo trauma de seus temas, ainda dificilmente tratados de forma mais aberta e sem mistificações entre a nossa população – e talvez mesmo a forte emoção com a qual são tratados muitas vezes chegue a fulminar a possibilidade de um discurso mais racional, civil e urbano, como foi o caso dos eventos que envolveram a recepção do filme de Daniela Thomas, a qual quase sofreu violência física, por parte de um grupo de militantes tomados por forte emoção, em Brasília, por ocasião do Festival de Brasília, não deixando de ser verbalmente atacada sob a principal alegação de produzir um filme que reforçava o protagonismo do branco face à manutenção de uma suposta posição para segundo plano da questão negra, por não abordar a resistência e o protagonismo negro dos quilombos.

Talvez por isso, pela falta de um melhor preparo conceitual e comunicativo, certos temas, quando tratados, tornem-se objeto de grandes e acaloradas reações entre as pessoas, os acadêmicos, os debatedores, e sobretudo entre o público não acadêmico - que às vezes, sem um acesso ao campo das teorias, simplesmente conta com ideologias (no sentido de distorção de realidade e solidificação de expectativas sociais) como suas únicas bases de abordagem de fatos e conceitos e mesmo para expressar pensamentos e ações, pelo que podemos ter reações violentas face a eventos e ideias que na recepção pela ideologia dos grupos não recebem a abertura para o protagonismo maniqueísta por meio do qual costumam delimitar os seus mundos – ou seja, a complexidade que não pode polarizar-se em preto ou branco é mal recebida, sendo que o que costuma ser bem recepcionado é, na polaridade, o lado que a ideologia em questão toma como a única aceitável.

O imaginário brasileiro varre para baixo do tapete uma *violência fundacional* que se esconde na suposta *afabilidade brasileira*, que muitas vezes é uma comunicação falha e inapta a expressar os interesses... ora... seria o tal do “ficar cheio de dedos doces” quando se deseja ou se espera algo de outro... muitas vezes isso envolve muita energia emocional por parte do sujeito que permanece no campo da bajulação do jeitinho, que tem que recalcar e esconder sua agressividade de não conseguir de imediato o que realmente deseja, e precisa levar a cabo joguinhos para ludibriar o gato, aquele do qual se espera o favor ou a misericórdia... e nesse instante o sujeito do jeitinho é o ratinho da imagem de Elias Canetti, em *Massa e Poder* (2008, p.281), tentando ludibriar o poder daquele que o controla. O

jeitinho, a falsa afabilidade são o que chamo agora, para desmistificar sua face real, de “cultura do esgueirar-se”.

Em minha concepção, o “esgueirar-se” seria a prática de expedientes de subterfúgio para conseguir o sujeito manter-se em si, no seu caminho projetado, rumo a seu alvo, apesar dos desvios, pelos quais tem que passar para esgueirar-se da mudança de alvo imposta pelo controle do poder dominante. Então se o gato quer brincar com o rato até o matar por conta da inocuidade de o jogar, soltar, agarrar, morder, deixar correr, recapturar... para se salvar, o rato tentará o esgueiro... agirá com jeitinho – e assim a brasilidade operou para amenizar as modalidades do poder legal e dos poderes informais – pelo que se formou o imaginário e o “legado” ético (recebido no *éthos*) do *esgueirar-se*.

Um dos desafios para se livrar da cultura do “esgueirar-se” é como trazer à luz o que realmente deveria ser comunicado, sem sugestões ou indiretas, melhorar a comunicação entre emissor e receptor... porque sugestões e indiretas, típicas do esgueirar, foram sobrecarregando o brasileiro de recalques que quando se exteriorizam estouram com uma imensa erupção de violência. Além disso, a dissimulação do esgueirar cria falsas expectativas na comunicação, porque o emissor quer uma coisa, mas manifesta outra para o receptor, que poderá nem entender a primeira intenção, o que dizer da segunda, já que estamos contando com o contingencial da seletividade de informação por parte dos comunicantes, em termos de pragmática. O discurso acaba ficando impregnado de ruídos e de diversas intenções e expectativas secundárias que podem, hora ou outra, serem todas desiludidas de uma vez, para ambos os lados, e trazerem à tona desconirmações violentas as quais podem prejudicar ou mesmo destruir a interação comunicacional entre emissor e receptor.

Esse aspecto comunicativo da cultura do esgueirar forma-se do embate do poder metropolitano colonial (extrativista, escravagista e patriarcalista – ou seja, que enxerga na colônia um empreendimento de pilhagem) sobre as multidões que vão sendo relacionadas na terra brasileira e que depois, ainda, continuam a esgueirar-se das malhas do poder institucional, mesmo após a independência, até os dias de hoje, através do legado cultural e tradicional que ocorre no *éthos* da brasilidade – desta forma, os novos brasileiros de cada geração que ingressa no mundo têm recebido uma brasilidade na qual está inserido todo o *modus operandi* dos códigos do jeitinho (que foi elaborado como defesa ao poder tirânico que só se interessava em expropriar e explorar) – da cultura do esgueirar via afabilidade violenta – e mesmo que um sujeito alegue ter sido criado fora disso, a ele será imposto por

outras pessoas do *éthos* brasileiro esse código do esgueirar-se, nas relações travadas no cotidiano.

O fato de uma comunicação cheia de ruídos por conta da dubiedade da segunda, terceira e quarta intenção que costumam estar presentes no esgueirar-se, observada em nível comunicativo pragmático, pode desnudar uma perturbação do pleno desempenho das funções e performances do princípio da interação, basilar em termos de análise pragmática (FERRAZ JR, 2016, p.15).

Ora, lembremos, quem comunica, o emissor, comunica algo, a mensagem, a alguém, o receptor. E não existe não-comunicação, mesmo o desejo de não comunicar revela uma mensagem. Acontece que o comunicar é dinâmico e reflexivo, porque envolve uma estrutura “pergunta e resposta”, conforme vimos no capítulo anterior. Quem afirma algo tem o dever de comprovar o que diz, pelo que pode ser desafiado pelo receptor da mensagem. De maneira reflexiva, o que afirma algo a alguém desafia este alguém a uma resposta. E dentre os comportamentos e ideias comunicados digital (de forma escrita, grosso modo) ou analogicamente (comportamentalmente, via linguagem corporal, também falando grosso modo), um lado e outro, como antes vimos, podem ainda fazer uma seleção contingencial de informação que não exatamente a que interessa que seja feita segundo o interesse do outro lado – fato que aumenta a possibilidade de ruídos na interação comunicacional.

O que o princípio da interação pode evidenciar é que ninguém foge à comunicação que é, em última instância, formadora e enlaçadora de relações éticas – e quando falo ético, neste sentido não me refiro, como venho dito, ao ético idealista que muitos podem ter em suas mentes por conta do sentido prevalente atual de correção do proceder, na verdade refiro-me a ético no sentido maior relativo ao *éthos*, ou seja, pode envolver coisas que seriam tanto denominadas boas como más ou mesmo neutras, apesar de éticas, ou seja, estarem inseridas no campo do *éthos* – novamente recorro ao exemplo clássico da ideia: os nazistas eram perfeitamente éticos por seguirem sua ética, que era uma ética nazista, ou seja, nascida de um *éthos* nazista, mas condenáveis na seara do que seria dignamente humano. Suas ações causam indignação (*aganaktésis*).

Lembremos que comunicação está basilarmente fundando as relações de poder, porque, como vimos anteriormente, no capítulo 2, o poder pode ser entendido enquanto controle de atos e potencialidades através de violência simbólica, sedimentada em ideologia, em códigos valorados, os quais são selecionados pela fonte emissora de ordens, ou seja, os

discursos, símbolos, comportamentos e não exatamente a força pura, no sentido de coação é que trabalham as ideias, crenças e possíveis comportamentos por parte do receptor para que ele desempenhe a performance esperada dele por parte da autoridade – o uso da força pode ser eficiente em uma circunstância, mas ela desacredita a autoridade abrindo brechas à *desconfirmação* por parte do receptor de ordens – as coisas devem ficar dissimuladas, porque a coação usada uma vez, pode até ser eficaz, mas depois não poderá mais ser aplicada com os resultados satisfatórios ao poder, como fora antes, pois o laço comunicacional, do lado dos receptores, já estará mais frágil, pronto a ser rompido por desconfirmação.

Em termos de ordens emitidas comunicacionalmente (conforme vimos anteriormente) pela autoridade há três possibilidades por parte do receptor: confirmar, rejeitar ou desconfirmar. Na confirmação, o sujeito, aquele do qual a autoridade espera um comportamento específico, acata com o que é-lhe esperado, seria o caso, por exemplo, de um comportamento que segue a lei. Com a rejeição, o sujeito não atua conforme o esperado pela autoridade, aquilo que está posto enquanto norma representada na lei. Ora, neste caso, apesar de ilícito, seu comportamento ainda assim não está pondo a autoridade em jogo, já que a ilicitude é uma hipótese controlável pela autoridade, porque prevista em lei. O problema ocorre com a desconfirmação, que é um desafio à autoridade da lei; neste caso, o sujeito nem confirma, nem rejeita a autoridade, ele simplesmente a ignora, virando as costas – um exemplo clássico de desconfirmação é o caso de revoluções, como a francesa (1789) e a russa (1917).

Consenso e valores sociais acabam desempenhando um fator importante em termos comunicação e ações:

Em sistemas sociais ainda mais complexos, além dos papéis, necessitamos de núcleos significativos ainda mais abstratos, como os valores. Estes constituem centros significativos que expressam uma preferibilidade abstrata e geral por certos conjuntos de conteúdos abstratamente integrados num sentido consistente. Valores são símbolos de preferência para ações indeterminadamente permanentes. São fórmulas integradoras da representação do sentido do consenso social (OLIVEIRA, sd, l. 2604-2608)⁶⁸.

A autoridade, como aventamos no capítulo anterior, para evitar a desconfirmação e se manter com suas relações de influência e controle funcionando, precisa trabalhar o consenso, a concordância, através da violência simbólica que viabiliza uma força potencial,

⁶⁸ Oliveira, Mara Regina de. **O desafio à autoridade da lei**: A relação existente entre poder, obediência e subversão.

não em ato, mas dissimulada, lidando com os valores e papéis sociais, e de forma mais intensa conforme a sociedade tenha sistemas mais complexos. Com isso as ideologias, no seu sentido de formação e conservação de ideias, e também no sentido de distorção de ideias, consegue mobilizar e justificar uma seletividade de valores e ações que passam a ser e se manter como desejáveis pela autoridade. Neste caso, por exemplo, imaginemos um Estado de base ideológica islâmica, mais sistemática e rígida, a Arábia Saudita. As mulheres nesse país são tuteladas pelos maridos ou pelos homens de suas famílias e não podiam, até recentemente, sem a autorização deles, emitir passaporte⁶⁹, viajar, mas ainda são proibidas de, sem a autorização masculina, abrir conta bancária, começar um negócio, fazer exames médicos ou se submeter a cirurgias, entre outras coisas mais... a anuência do “tutor homem” é necessária e ponto final. No olhar de uma pessoa com ideologia ocidental talvez seja um horror uma mulher ser tutelada dessa forma. Se um governo ocidental resolvesse implantar essas medidas do nada, como projeto utópico ou distópico (creio ser bem distópico, mas muitas vezes distopias são vendidas como sedutoras utopias), precisaria realizar e efetivar uma ideologia apta a receber e manter as leis que regeriam a tutela pelos homens, e permitisse o consenso social pelo qual a autoridade seria confirmada através da obediência à lei – em hipótese, teria de haver uma genuína conversão em massa de toda uma população a um islamismo ideologicamente semelhante ao da Arábia Saudita.

O filme *Vazante* acaba sendo muito intrigante pelos aspectos comunicacionais que estão relacionados tanto em seu teor, quanto no seu extravasamento das telas, através dos espectadores. Para melhor entender sua beleza e força é preciso que se recorra a alguns fatos e informações sobre a sua recepção, algo que já fiz algumas linhas acima ao mencionar que a recepção ao filme ocorreu com forte emoção e debates acirrados.

Em seu teor, o filme mostra a história de pessoas como acontecimentos, entrecruzamentos com a vida acontecida de outras pessoas, não como o protagonismo de uma pessoa, nem o foco na história única de uma só pessoa, de um herói ou vilão, ou ainda grupos de pessoas heróicas contra algozes. Pela própria estrutura fílmica já se exclui a possibilidade de um cinema de e para militantes, em que é possível se eleger uma causa num pólo, e no outro se posicionar a antítese a ser combatida pelo conteúdo de uma ideologia. Nesse caso, exigir-se da parte da diretora um protagonismo social no filme acaba sendo uma

⁶⁹ A liberação é recente, do mês de agosto do ano de 2019; só mulheres acima dos 21 anos podem emitir passaporte e viajar. Até pouco tempo atrás mulheres não podiam dirigir carros, a proibição cessou em 24 de junho de 2018.

violência à arte do filme, por isto estar fora do enredo e do tipo de montagem artística de tudo que integra a película.

O filme, todo em preto e branco⁷⁰, apresenta os fatos e vidas que acontecem como histórias, eventos se entrecruzando e se envolvendo, e num dos acontecimentos iniciais, o tropeiro português Antônio, nos idos de 1821, na Chapada Diamantina, está retornando de uma de suas expedições. Traz escravos africanos⁷¹ fortemente agrilhoados uns aos outros em fila, os quais estão com bem poucas vestes, caminhando sob uma forte chuva, singrando por entre trilhas no meio das matas densas. Há, no geral, prevalência de um silêncio pesado, a natureza caindo em chuva pesada contra tropeiros e escravos, os caminhos da terra se tornando pequenos riachos de água densa que escorre junto com as pessoas que os vão seguindo. Já as pessoas, indiscriminadamente, são todas como águas a escorrerem pelos caminhos – e os acontecimentos são bem isso, água que toda junta é singular, indistinta – tudo no filme é um grande condensamento líquido de uma vida pobre, violenta, embrutecida, com bem poucas delicadezas e belezas. Mesmo os que seriam designados como a elite, os opressores, são bem pobres de condições, são embrutecidos, sujos, decrepitos em sua aparência.

Uma cena que julgo ser bem simbólica é a em que Antônio, regressando com sua tropa e os escravos, abre o baú em que trazia uma veste para sua esposa e nota que ela ficara imunda graças ao transporte sob a chuva forte. Ele fica desesperado que aquela pequena parcela de luxo, beleza e mimo, trazida de talvez tão longe, e muito custosa, esteja em definitivo manchada, maculada pela sujidade da lama dos caminhos pelos quais passou. Ele

⁷⁰ O filme foi tão criteriosamente montado, que as roupas todas, para passarem o efeito de época, foram todas feitas manualmente e toda a iluminação do filme, de seus espaços e ambientes foi feita com velas, sem uso de luz elétrica – também para passar um ar de antigo, precário e sem técnica de montagem, justamente para conseguir deixar mais próximo da sensação estética do telespectador a impressão de vida precária e obscura daquela época do século XIX. O efeito do preto e branco vem a tornar a experiência mais profunda, pesada e intensa, passando um pouco do efeito de vida pesada e enfatizando a profundidade das cenas.

⁷¹ Em *O Povo Brasileiro* (RIBEIRO, 2017, pp.122-123) menciona-se e se explica porque preferiam os senhores os escravos africanos do que os nascidos no Brasil. A questão era econômica, acreditavam que a rentabilidade do negro africano era maior por supostamente durarem mais trabalhando do que os escravos negros brasileiros. Acredito que uma outra explicação também era a barreira linguística que tornava igualmente os escravos africanos mais preferíveis, pois podiam ser mais facilmente sujeitáveis por sobre eles, devido à falta da dimensão linguística comum, que possibilitaria a violência simbólica, recorrer-se a uma violência mais dura ainda e brutal em nome da domesticação, que acabaria por tornar o escravo mais subserviente; além disso o escravo, dependendo de sua língua, não tinha como se comunicar com outros das fazendas, se estes não sabiam a língua, pelo que a divisão gerada pela barreira linguística podia deixar os escravos divididos e impedir levantes – e isto fica claro se se observa que os próprios senhores faziam seleções de valor entre os escravos segundo suas origens, banto, nagô, etc... e isso contribuía para criar divisões e polarizações também entre os escravos, de tal forma que muitas vezes não viam a comunidade de sua subjugação, mas ficavam entre as disputas de origem entre si, em que o senhor preferia mais uma etnia à outra – pelo que a etnia preferida era atacada pela menos preferida e vice-versa.

freneticamente põe-se a limpar, na beira do riacho, as vestes e as corar para que voltem a ficar brancas e limpas da lama preta dos caminhos. A roupa bela e limpa, que serve para cobrir o corpo e o proteger contra a natureza, e também contra o olhar invasivo que penetraria nas intimidades do corpo, serve também como significadora de um *status*... roupas rasgadas e sujas denunciam pessoas pobres, ou descuidadas de sua aparência; roupas pretas representam luto, em alguns casos morte, a violência, ou quem tem o poder, aquele que é o senhor de decretar as mortes ou de matar... roupas brancas representariam a pureza, o angelical, portanto o que se oporia ao embrutecimento, ao violento. Talvez o anseio de embranquecer a roupa não seria apenas por ter de volta e incólume o mimo que comprara para a esposa... talvez, o desejo de brancura represente um desejo de ser um homem mais branco, menos brutal, violento e embrutecido, talvez a busca da brancura represente um imaginário de uma busca pela civilidade que não se possui, por conta da inserção num estado de embrutecimento que está numa natureza brutal, que violenta os homens coloniais com suas matas e dificuldades de fornecer de pronto o que uma vida mais civilizada, limpa, belamente calma requereria como base para se desenvolver – em última instância, de uma natureza natural, violenta, bruta, animalizada, dificilmente sairá uma sociedade urbana, civilizada e refinada, instantaneamente.

Chegando em sua casa, depois de muito tempo fora, descobre que sua mulher, e junto com ela a criança que esperava, ambas faleceram. Rasga ao meio a veste que trouxera consigo. As expectativas de Antônio de encontrar a esposa, de ver a criança nascida, de ter seu retorno a seu sonho de lar foram frustradas, ele se deprime.

Os escravos trazidos começam a aparecer como pessoas alheadas do mundo e mesmo como seres mais embrutecidos, ainda mais do que os outros escravos da fazenda, por não se comunicarem em outra língua que não as suas. Apenas uma escrava da fazenda entendia a língua deles, Feliciano. Aqui se esboça pragmaticamente o princípio da interação com maior clareza: como entre escravos africanos e seus senhores ou os mandatários destes não havia a língua em comum para possibilitar comunicação verbal, não há a possibilidade de a força se dissimular em violência simbólica para trabalhar o controle. Para domesticar os recém adquiridos escravos africanos restava apenas a força bruta, a pura coação dos maus tratos. Os outros escravos da fazenda, estando no mesmo campo linguístico, já estão inseridos nas malhas da violência simbólica, mas claro que por vezes, em casos de desconfirmação ao mando do senhor, são vítimas de violência cruenta, pura – e para evitar isso, omitem

informações ao senhor, escondem fatos, fingem não verem coisas importantes que, caso relatassem terem visto, seriam por isso responsabilizados e castigados.

Jeremia, o capataz que transformaria as terras em agriculturáveis, já que eram uma zona mineradora esgotada, com escravos que não sabiam o ofício de cultivar a terra, “ensinaria”- os – claro que o ensinar envolvia violência – e Jeremia era negro, bem como muitos outros que representavam o mando logo abaixo do tropeiro – e ele, Jeremia, inclusive chega a dizer numa das cenas que sem autorização dele ninguém morre.

Se por um lado evidencia-se uma depressão de Antônio pela morte de sua primeira esposa e primeiro filho, por outro pode ser contraposto o banzo de um dos escravos africanos, o qual se suicida comendo terra, depois de muito ser maltratado por outros mandatários de Antônio, e sobretudo por Jeremia, que o tentara “domesticar”. O banzo é um conceito bem amplo para se referir, ao mesmo tempo, aos acometimentos dos escravos negros, que era um misto do que se pode hoje chamar de depressão, junto com revolta pelas violências sofridas, com a situação de submissão, e também a tentativa de suicídio em diversas modalidades, mas em especial o matar-se comendo terra. Em *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d’África e o Brasil (1812)*⁷² de Luís Antônio de Oliveira Mendes, lida na Real Academia das Ciências de Lisboa em 1793, há interessantes explicações sobre o banzo:

Das doenças crônicas...

Uma, e das principais moléstias crônicas, que sofrem os escravos, a qual pelo decurso do tempo os leva à sepultura, vem a ser o banzo. O banzo é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, como por exemplo: a saudade dos seus, e da sua pátria; o amor devido a alguém; à ingratidão, e aleivosia, que outro lhe fizera; a cogitação profunda sobre a perda da liberdade; a meditação continuada da aspereza [da tirania] com que os tratam; o mesmo mau trato, que suportam; e tudo aquilo que pode melancolizar. É uma paixão da alma, a que se entregam, que só é extinta [só dão por extinta] com a morte: por isso [em o seu competente lugar] (Discurso, p. 393) disse que os pretos africanos eram extremosos, fiéis, resolutos, constantíssimos, e susceptíveis no último extremo do amor, e do ódio. Raimundo Jalama, sujeito de probidade, digno de toda a crença, que conta oitenta anos de idade, e que por vezes navegara para a Ásia; homem muito pronto, e experimentado em cálculos, e projetos mercantis; e (que) por dez anos na cidade de São Paulo de Luanda fora administrador do Contrato, e das Companhias do Pará e Pernambuco, estava no exercício de comprar [na posse de comprar], e remeter ao Brasil, para sortimento das ditas Companhias, um grande número de escravos em todas as estações do ano. Ele [fielmente] me informou a respeito desta enfermidade, [chegando

⁷² **História da Psiquiatria**, ano X, n. 2, jun/2007, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v10n2/1415-4714-rlpf-10-2-0362.pdf>, acesso em 29/10/2018, às 10:00.

a afirmar] que no tempo da sua administração [e sucessiva compra de escravos], em um dos lotes comprados tivera certa escrava com uma filha [a qual depois se chamara Lucrecia], de idade de sete para oito anos; a qual escrava se entregara a um tal fastio [total fastio], por efeitos do banzo, que nada queria comer, ainda oferecendo-se-lhe as melhores comidas, assim do nosso [trato e] costume, como as do seu país; para cujo fim tinha cozinheira própria; e observando ele esta obstinação [e teima], pela filha para isto insinuada entrou a pesquisar [a causa e] o motivo, por que a escrava se entregara ao banzo [inspirando na filha com promessa de prêmio, que em conversa quisesse insuspeitavelmente extrair dos sentimentos de sua mãe, qual vinha a ser a causa]; e com efeito veio a adquirir a certeza de que seu marido, a quem tanto amava, a havia dado a ela com ingratidão a dura escravidão, e juntamente a sua filha tão estimada, como penhor da sua aliança. [e com efeito veio a adquirir a certeza de que seu marido, a quem tanto amava, havia nomeado a ela com ingratidão, com separação, e desterro à dura e cruel escravidão, e juntamente a sua filha tão estimada, como penhor da sua aliança] (Discurso, p. 393-94). Sabida a causa, dispendendo-se os maiores agrados, promessas, e realidades de bom trato, e até de liberdade; nada foi capaz de lhe desfazer esta imaginação. À vista dos agrados na presença de muitas pessoas, que para eles concorriam, os seus olhos eram dois rios; de contínuo tinha a cabeça sobre os joelhos; continuou a não querer comer; faleceu: e a sua filha foi estimada, como a de uma heroína de amor, e de constância [e sendo isto sucedido há mais de vinte anos, ainda há dois anos houveram cartas, que Lucrecia era viva]. Este mesmo banzo por vezes observei no Brasil [Este mesmo banzo por vezes observei na América Portuguesa], que matara a muitos escravos; porém sempre por efeitos do ressentimento do rigor com que os tratavam os seus senhores. [porém sempre foi efeitos do ressentimento, da crueldade, e da tirania com que aos escravos tratavam os seus senhores] (Discurso, p. 394).

Linhas à frente, o acadêmico sugere uma maneira de amainar o banzo; essa maneira é, se lida aos olhos do que menciono nesta obra, uma forma de violência simbólica, já que põe a força à dissimulado e faz uso de um controle dominador mais cheio de subterfúgios e expedientes, e de sua fala se depreende que sua opinião é que o uso da força bruta piora o banzo (agora nas linhas abaixo podendo ser entendido também no sentido de revolta, de desconfirmação à autoridade):

Dos meios de se acautelarem e de se curarem tanto as enfermidades agudas, como as crônicas...

Deviam ter como primeira regra, que os pretos perdendo a sua liberdade ficam desde logo apaixonados, e entregues a um indizível ressentimento, que é justo, e inseparável, e extensivo ao mesmo bárbaro; [que também tem alma], que também sente. Deviam por isso mesmo desde logo começar a tratá-los com brandura, e agrado, para fazer o cativo menos sensível, [desimaginá-los] e desvanecer pouco a pouco o banzo, que os não desacompanha. Porém pelo contrário sucede, que desde logo contra eles se arma o mau trato, o maior que se pode considerar. [Porém pelo contrário sucede, que desde logo contra eles se arma a mão visível da tirania, e do mau trato, tratando-os com a maior crueldade que se pode considerar, e explicar] (Discurso, p. 397) (ibid).

As maneiras de comunicação entre as pessoas, no filme, acabam retratando uma precariedade comunicacional. Não há conversas, na verdade apenas pequenas trocas de frases. Prevalece um silêncio contra um massivo de pessoas e histórias acontecendo e fluindo como uma densa vazante caudalosa que leva e arrebatava as pessoas massivamente num hábito de embrutecimento, pobreza e sujeira.

A precariedade comunicacional, e, portanto, a precariedade da interação, também se apresenta quando Antônio visita seu cunhado (o pai de Beatriz era irmão de sua finada esposa) e ocorre outra cena importante em termos de significação, novamente envolvendo outro artigo de uso pessoal, o sapato. Tal como o vestido, o sapato tem em si o corpo inserido. Serve para proteger os pés e evitar o contato com a terra, com o chão e serve para seguir pelos caminhos. Talvez represente o elemento terra, e trabalha a imagem (no filme) da natureza rude e a tentativa de se evitar a rudeza natural, por isso, talvez, em sendo Antônio um homem rude, da terra, embrutecido, não se sintam bem em usar os sapatos, os quais retira no meio do caminho, por não se sentir à vontade. Então, ao adentrar na casa, calça-os, justamente como se quisesse se vestir de uma segunda natureza, uma menos embrutecida, mais civilizada e urbana. Mas o desconforto persiste, de tal modo que enquanto sentava-se à mesa, retira o calçado. E então, Beatriz, uma menina de 12 anos, filha do anfitrião da casa, brincando, pega os calçados de Antônio e some com eles.

Antônio, indo embora descalço, depois de se resignar que perdera, de alguma forma os sapatos, é abordado no caminho por Beatriz. Eles se entreolham e ela lhe devolve os sapatos. Há nessa cena um claro descompasso de seleções, uma contingencialidade de apreensão de significados de um e outro comunicante, em termos pragmáticos. Para a menina tudo não passa, talvez, da finalização de uma inocente brincadeira, pilhéria em que ela termina ficando com pena do desolado homem cabisbaixo que deixa a sua casa, confuso e resignado com a perda de seu sapato. Para o tropeiro, homem dos caminhos do mundo, é como se tudo aquilo que a menina fizera fosse uma sedução. Resultado, o tropeiro a “pede” em casamento ao pai dela.

O pai de Beatriz, numa fala miúda, baixa, diz a Antônio, no festejo do casamento, que a menina ainda não tivera suas regras. O fato é que se trata de outra desconfirmação, um casamento de uma criança com um homem adulto, que não era incomum no Brasil daqueles tempos... o poder de alguns conseguia fechar os olhos de pessoas e das frouxas autoridades dispersas nos rincões da terra, autoridades que, quando precisavam ser violentas, sabiam mostrar sua violência, não contra os poderes locais, mas contra aqueles que ousassem se levantar contra os dominantes.

O casamento, além disso, representa o embate de uma inocência boba e infantil com a violência de um homem rude, bruto. Antônio acaba por levar Beatriz para sua casa e a criar como se fosse uma criança sua, chegando a dar-lhe uma boneca, numa cena. Mas há o outro lado... o fogo rude e brutal de sua natureza que deseja. Para se saciar, recorre ao sexo nem forçado, mas já constituído numa obrigação senhorial a ser aceita pela escrava, Feliciano, que muitas vezes o serve nesse sentido, depois de um olhar de “vamos, você sabe o que quero de você”, vindo de Antônio. Ao amanhecer, como soía a escrava se levanta e volta a seus afazeres pós “obrigação-dever-de-escrava”.

O filho dessa escrava, Virgílio, fizera amizade com Beatriz⁷³, os dois andavam pela fazenda, brincavam juntos (interessante notar que o pouco de alegria que se esboça no filme

⁷³ Interessante que o encontro desses dois nomes sugere uma leitura. Na *Divina Comédia*, do Dante, Virgílio é o guia da visita do autor pelos mundos inferiores, culminando com a ida dele ao Paraíso, onde estava Beatriz, sua amada... Se desdobramos uma possibilidade de leitura imagética, pode-se entender que, em contraposição

é observável nos passeios dos dois pela fazenda e os rostos mais sorridentes são das pequenas crianças escravas com as quais se deparam, que se divertem a correr pelas terras do tropeiro). Acontece que os dois não se apaixonam, nem se amam, simplesmente têm entre si um afeto, que acaba conduzindo ao inevitável, depois de Beatriz ter tido suas primeiras regras e ter cumprido o dever de se deitar com seu marido tropeiro. Mesmo a carnalidade do sexo é bem rude (da parte de Antônio), brutal, não transparece uma ideia de carinho ou afeto... é apenas o saciar do desejo brutal do senhor tropeiro, que nesse momento não difere muito da bestialidade, tanto no caso de Beatriz quanto da escrava.

Faz-se paridade de dois momentos: a escrava grávida do senhor, Feliciana, e a menina grávida do filho da escrava. Para primeiros efeitos de primeiros momentos nada acontece a não ser o normal, que é o sentimento orgulhoso de Antônio que tudo voltara à normalidade para si, com uma esposa na casa senhorial, com os escravos nos seus postos, tudo em seu lugar e funcionando segundo as regras – inclusive isso é sugerido numa cena em que a avó de Beatriz, que se mantivera na casa desde o início do filme, está costurando e consertando o vestido rasgado ao meio pelo tropeiro. O filho da escrava com seu senhor nasce antes do de Beatriz. Mas nem há uma reação da escrava ou do pai no sentido de se fazer algo diferente do filho, e mesmo nem imagina Antônio, talvez, que seja seu, ou ignora-o; seria como muitos outros foram, escravos, mesmo sendo filho do senhor da fazenda.

O porém é quando nasce a criança da esposa, Beatriz. Manifesta-se a mais clara evidência do ato desconfirmador de Beatriz, a criança é negra, portanto não é de Antônio. Os escravos já sabiam da infidelidade de Beatriz... claro que também sabiam que se falassem algo a Antônio seriam castigados como responsáveis por não confirmarem adequadamente a autoridade de seu senhor. Jeremia, cenas antes, chegara a pegar Beatriz junto com Virgílio e os conduzir à força, de volta ao centro da fazenda – isso ocorrera numa das ausências de Antônio. Acontece que os escravos novamente desconfirmaram a autoridade de seu senhor, desta vez, não só omitindo as infidelidades de Beatriz, mas matando Jeremia e sumindo com o corpo. E aqui há novamente um problema comunicacional que corrobora com o ruído entre a autoridade de Antônio e a submissão dos seus escravos e mandatários. – há o esgueiro, e por isso a autoridade de Antônio não era totalmente acatada. Para que as coisas funcionassem melhor, em termos de poder, faltou melhorar a comunicação entre o emissor e o receptor, através de uma violência simbólica mais eficaz por parte do tropeiro; como era frequente o recurso à força, a sua autoridade ficava fragilizada pela desconfirmação a que o uso da força pode ocasionar.

Ao ver a criança, Antônio fica irado, a extermina, e em seguida mata Virgílio e Feliciana (mãe de seu filho bastardo que fora fruto de seus incursos forçados sobre a escrava). Depois de uma grande tensão, resta o choro do seu bebê bastardo na choupana da escrava. Entregue ele à exaustão, ao transe do pós rompante de violência, aparece Beatriz, que entra na choupana e retira a criança de lá, trazendo-a em seus braços. O Filme se encerra aí, com o final em aberto.

ao filme, temos a ideia de que Beatriz, saída do paraíso da infância na casa dos pais, está visitando o inferno, posto o Virgílio da fazenda a levar a passear por vários lados da fazenda. Num desses passeios os dois deparam-se com o cadáver do escravo que fora acometido de banzo. Ao que Beatriz diz nunca ter visto um morto antes, Virgílio responde já os ter visto muitos. Ou seja, é como se Virgílio fosse um agente que traz o amadurecimento de Beatriz, o encontro desta com a realidade do inferno real que era aquela vida, além de inicia-la numa afetividade mais humana e natural. Na casa dos pais e do marido mulheres são meros objetos, que inclusive só se sentam à mesa se o marido assim o permitir. A afetividade não se dá num nível igualitário entre marido e mulher, ou entre pai e filhas. Mas entre Beatriz e Virgílio houve um afeto mais ou menos no mesmo nível, algo meio naturalista, até, despojado de regramentos de posições “casa grande/senzala”, “homem superior/mulher inferior”.

Mas o final em aberto, a ausência de protagonismo de causa, sendo combatidos pelo ataque da ideologia de militância fervorosa, que queria um filme panfletário, talvez tenha prejudicado uma justa recepção da arte em si da película – a qual penso que só depois de uns dez anos começará a ser realmente compreendida de uma forma que faça jus ao que ela pretende ser, uma obra de arte, não um arte militante que se torna, no fim, apenas meio de difusão de ideias, um artefato – e arte não deve ser um meio, ela “é”; esse “ser” lhe dá o caráter absoluto que pode conduzir ao arrebatamento estético do sublime⁷⁴ – a sensação de sublime dificilmente se dá por panfletos – o bom exemplo continua sendo a arte soviética⁷⁵ que em boa parte era panfletária e perdia o efeito de sublime por considerar primeiro a mensagem estatal que deveria se impor ao artista – a mensagem social na arte sublime se desprende da própria sublimidade, o social se integra no sublime e jorra dele, mas o sublime não se curva ao social – ele é total e não feito de partes.

Abaixo reproduzo algumas falas da diretora em uma entrevista⁷⁶:

G1 – Como você responde a quem diz o filme mostra de modo superficial os personagens negros e faz uma abordagem enviesada da escravidão?

Daniela Thomas – Não foi minha intenção e não acredito nisso. Mas ouvi, muito vocalmente e expressivamente, que isso é o caso. A partir de algumas pessoas que fizeram essa leitura num determinado lugar, num determinado momento.

Eu desafio – com graça, com felicidade – as pessoas a verem o filme sobre um grupo de seres humanos que moravam nesse lugar, nesse momento, contados a partir de variáveis pontos de vista. O filme não tem exatamente protagonistas, não é convencional. Tentei mesmo realizar um filme em que cada pessoa que aparecesse tomasse o filme para si.

"Vejo que ele não é exatamente o filme como a militância pela representatividade do negro no audiovisual gostaria de ver. Eu lamento. Seria maravilhoso se, além de tudo – de ter realizado um bom filme –, ele ainda servisse a essa causa que eu tanto amo."

Luto por ela, gosto dela, acredito nela. Sou contra todo tipo de preconceito, acho preconceito "uó", o fim do mundo, nosso grande pecado.

Acredito que valha a pena ver, para ver um filme sobre complexidade. Eu gosto de complexidade, não gosto de jogo de damas.

G1 – Você escreveu que foram 'violentos ataques'. Estava falando em ataques ao filme ou ataques a você?

Daniela Thomas – Era um debate, e tinha umas regras. As regras eram uma lista num caderno da moderadora. Depois da terceira pergunta, essa lista foi abandonada, o microfone passou para quem estava berrando mais, as

⁷⁴ Sobre o sublime: *O sublime traduz-se num estado de arrebatamento e de exaltação, incompatível com o relaxamento emocional; e também nada tem a ver com emoções particulares, ao contrário da katharsis. Trata-se de um poderoso impacto que se produz na alma do ouvinte / leitor e o leva à apropriação das ideias contidas no texto, à visão das imagens (phantasia) e à identificação com o pensamento sugerido nas palavras. É nesse patamar superior ao qual a alma se eleva que se dá uma experiência de conhecimento, ou, se quisermos, de reconhecimento, dado que o ouvinte se encontra com as palavras e os pensamentos que respondem ao seu próprio desejo de perceber e à sua inata paixão irresistível por tudo o que é sempre grande e mais divino do que nós (35.2) (LONGINO. Do Sublime. p.21 [introdução de Marta Varzea]. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/38162/1/Do%20Sublime.pdf>, acesso em 29/10/2018).*

⁷⁵ Nem Eisenstein deixou de passar por uns maus bocados com Stálin, durante a produção de seu *Ivan, o Terrível*; numa certa altura da produção o filme correu o risco de ser censurado e proibido sob a alegação de não representar fielmente os princípios soviéticos

⁷⁶ Acesso em: <https://g1.globo.com/pop-arte/cinema/noticia/daniela-thomas-fala-da-polemica-ao-retratar-escravidao-e-violencia-sexual-em-vazante-nao-e-um-filme-militante.ghtml>, 25/10/2018, 10:09.

perguntas demoravam dez minutos e eram uma série de imprecisões, ofensas, assim: "Seu filme é isso e aquilo, sua burguesa...". E eu tinha que tentar responder, e toda vez em que eu respondia tinha interjeições de desagrado, reclamações.

Depois me falaram – e isso é uma coisa muito importante que eu aprendi – que é um típico debate de universidade hoje em dia. E que eu sou muito desinformada (risos). Quando contei para uns amigos lá Rio, eles falaram: "Nossa, Daniela, quanto tempo faz que você não vai numa universidade?". É isso, entendeu?

"A pessoa fala, outra berra, tentam calar a boca fazendo barulho, xingando... Faz parte, tem um jogo rolando de debate que tem essa violência, mas é natural. Eu é que estava despreparada."⁷⁷

G1 – Uma expressão recorrente nesses debates é 'lugar de fala'. Isso estava na sua cabeça?

Daniela Thomas – Eu nunca tinha ouvido falar... Sou ignorante, desculpa. Eu nunca tinha ouvido falar de "lugar de fala" até o debate. Uma das coisas que aconteceu foi que falei assim: "O clichê lugar de fala". Algumas pessoas ficaram ofendidíssimas com a ideia de que lugar de fala seja um clichê. Mas, quando você repete uma expressão muitas vezes, ela tende a se transformar num jargão, num clichê.

"Acho que lugar de fala, como projeto, leva ao 'filme selfie', sabe? Não acho que é um bom caminho a se trilhar."

O lugar de fala é a praça pública. Somos todos, falando em nome de todos, para o bem de todos, fazendo um futuro – esse é o meu sonho.

"Não quero ficar falando sozinha. Não quero me apartar de pessoas que amo porque a gente não tem a mesma cor e não está falando exatamente do mesmo lugar. Tem alguma coisa errada. Não curto 'lugar de fala'."

E o "filme selfie"... Fiquei imaginando todo mundo filmando a sua própria... Senta numa mesa e não pode nem filmar os outros, porque vai que possa ofender o meu vizinho, né? Vamos fazer "filmes selfies". Estamos caminhando rapidamente nessa direção.

[...]

G1 – Se o filme não é sobre escravidão apenas, quais os outros temas?

Daniela Thomas – Temos a nossa feijoada, a nossa sopa primal do Brasil. Que é:

1. Exploração extrativista (a ideia de que "vamos tirar tudo daqui", ao contrário do que aconteceu nos Estados Unidos, o que já cria problemas sociais);
2. Patriarcalismo (essa ideia incrível de que o homem tem poder sobre todos os outros seres);
3. E o escravagismo.

E aqui [no filme], no microcosmo de uma casa grande decadente, eu quis contar essa história e falar dessa sopa perversa onde o país foi gestado.

G1 – A violência contra a mulher, o estupro também é assunto do filme.

Daniela Thomas – Que é básica, né? O que está sendo cozinhado ali nessa sopa? A ideia de que um homem pode ter relações sexuais com uma

⁷⁷ Penso que nesse momento, talvez a diretora estivesse ainda traumatizada com sua "experiência universitária recente", dos "climas atuais das universidades", por isso, talvez, estivesse se curvando ao estranho fato de alguns acharem que é adequado e normal, a universidade, que é um espaço para discussão racional e urbana, pesquisa e desenvolvimento, tornar-se um espaço em que as pessoas de um lado têm o direito de falar, inclusive ofender, e o outro lado não tem direito a falar, a defender-se e expor suas teses, tendo apenas o direito a ser xingada, difamada e caluniada e a ter seus trabalhos e obras perseguidos por não satisfazerem ideologias de grupos. Em última instância a universidade deve ser um espaço de diálogos civilizados para o desenvolvimento da sociedade, assim penso.

menina de 12 anos. Isso é inacreditável – que seja da ordem da lei: ele se casa na frente de um padre, assina um contrato.

"Era bem comum homens de 60 anos casarem, aqueles homens mais ricos, assentados, então podiam comprar o casamento que quisessem. Isso aconteceu até algumas atrás no Brasil."

A fala da diretora revela alguns pontos que, como mencionei, além de estarem no filme enquanto algo que retrata o brasileiro, acaba extravasando dele, do filme para a vida, a discussão. Um dos pontos é o ruído comunicacional na cultura do esgueiro. Os militantes exigiam que a arte se curvasse à sua causa, quando nem era parte programática do filme mostrar protagonismos, mesmo a própria ideia de vazante como título já passa algo de “acontecer” ao invés de “ser” – fluir como água e junto de toda água. Ou seja, os militantes, enquanto público receptor, talvez se sentissem melhor e gostassem mais do filme se ele lhes bajulasse suas ideologias; e chega a ser acintoso e contraditório pessoas defenderem a liberdade e desejarem impor um programa ideológico de forma violenta, aos gritos e de forma ofensiva. Nisso eles estão tecendo uma seletividade contingencial na mensagem do emissor... mas suas expectativas ficam frustradas. Ocorre uma série de desconirmações e então a interação chega a ficar ameaçada pela violência (conforme se depreende da entrevista).

Aí entra a ideia clichê de “lugar de fala” (serve para fazer um recorte binário das coisas e produzir o “nós contra eles”), segundo a qual a pessoa que não está na posição não tem legitimidade para falar do tema... ou seja, porque Daniela Thomas não é negra, porque não está condicionada a preconceitos que sofrem os negros, ela é, na fala dos presentes no evento de Brasília, do qual se comenta na entrevista, uma “burguesa”. A racionalidade que deveria primar nas discussões acadêmicas, infelizmente foi deixada de lado pelas paixões personalistas, de cunho binário, em que as pessoas se livram da complexidade, em nome de se posicionarem como heróis ou vítimas⁷⁸, aí caindo nos ataques irracionais, ofensivos, na “patrulha ideológica” do “politicamente correto” levado aos extremos, que acaba se tornando uma eugenia de ideias e comportamentos. Frente a isso, diz na entrevista a diretora que não é adepta do “jogo de damas”, mas sim da complexidade. E porque não foi binarista, não caiu no maniqueísmo “nós contra eles” ela foi, junto de sua obra, desqualificada. O fato é que a violência fundacional brasileira às vezes sai do seu recalque e mostra suas garras afiadas e prontas para dilacerar o que não pode ser agenciado pela cultura do esgueiro... como o filme de Daniela não satisfaz os anseios, apesar de ser primoroso, teve de ser sacrificado junto com a diretora... “queimem a bruxa”! ela não bajulou, não binarizou, foi complexa... não se entregou ao “jogo de damas” que é o Brasil – “ou isso ou aquilo, preto no branco”, conforme pregam os ditados populares. E só para trazer à tona alguns elementos ainda mais denunciadores da violência fundacional, sem me aprofundar nisso, pois seria um assunto por demais longo para este texto, militância, etimologicamente, se relaciona à militar, milico, ao soldado, à força... não por acaso vemos muitos usarem bordões ligados a palavras de combate, como a palavra “lutar” (“a luta continua”, “estamos na luta contra...”, “lutaremos até o fim por nossa causa”, etc) – o que revela que a violência está recalçada, mas pronta para aflorar a qualquer momento, não seria talvez melhor num futuro passar para a postura do discutir compartilhadamente de forma ética e racional os anseios e reivindicações? E de

⁷⁸ Sobre heróis e escravos, isso já fora trabalhado por Nietzsche na *Genealogia da Moral*. Na moral do herói se enaltecem as qualidades de seu adversário, na moral do escravo se ataca o adversário nas suas mais pessoais particularidades que nem são do caso da luta... e mesmo inventa-se desqualificações, porque não basta lutar, tem que se destruir a imagem e a pessoa do oponente. Na moral do herói o prazer da luta é aumentado pelas qualidades reconhecidas do adversário.

forma clara, sem insinuações, indiretas e expedientes? Com urbana e civil franqueza, sem jeitinho?

O filme de Daniela subverte muitos posicionamentos que se cristalizaram no binarismo tradicional brasileiro, é desconfirmador da estética ideológica tradicional que se cola ao tema e tratamento da escravidão nos filmes. Ele não tem uma visão romântica de escravidão como uma luta em que pessoas boazinhas se envolvem contra senhores malvados, em que há as “escravas Isauras”, que são “negras de sangue, mas brancas de cor e coração”, não tem os quilombos-resistência que afrontam o poder opressor. Ele traz uma grande desconirmação às posições ideológicas clássicas já começando por saltar aos olhos o mostrar a mulher sendo abusada de forma não dramatizada (como algo corriqueiro, cotidiano) pela “casa grande” como parte comum da escravidão, mas por outro lado, contrapõe a “senzala plantando” um filho na mulher branca do senhor tropeiro – e não por conta de um estupro, mas sim por afetividade e consentimento da sinhazinha, também não dramatizados como “paixão proibida que para ser vivida só em outra vida”. E eis o pensamento complexo que ajuda a expor a violência recalcada que pode perturbar a interação comunicacional que se dá exposta pelo princípio pragmático da interação como base das relações de poder e obediência.

A situação que ocorreu envolvendo a diretora, a recepção de seu filme, mais o público e os militantes, e mesmo o ambiente universitário, pode ser aproximada de um evento da vida de Paul Ricoeur, apto a deixar mais às claras como, conforme temos visto, a fixação em binarismos pregados em ideologias que ficaram patológicas pode ser danosa à cola social, e trazer problemas na interação das pessoas no éthos. Depois de muitas experiências acadêmicas, de ensinar nos EUA, e de lecionar na Sorbonne, Ricoeur já antecipava em 1964 que algo estava para acontecer por conta de a Universidade, de caráter monolítico, sem inovação, estar inapta a seguir a requisição de ingresso massificado de pessoas no ensino superior; isso acarretaria alguns desafios e transtornos civis... reformas eram necessárias. Era uma antecipação do que viria a acontecer em Maio de 68. Segundo François Dosse:

Ricoeur está bem consciente dos múltiplos obstáculos que se opõem à realização dessas reformas que são, todavia, indispensáveis. **O caráter particularmente rígido, centralizado e uniforme das estruturas administrativas corre um sério risco de impedir a descentralização e a diversificação a ser realizada: “isso será assim durante todo o tempo que se tratar a universidade obstinadamente como administração, ao invés de considerá-la como um empreendimento a serviço da nação.”** Tal mutação exige também a renúncia de certos privilégios por parte dos professores, como as de acúmulo de funções, da possibilidade de não residir no local onde ensinam, ou ainda de poder alegar a obtenção de um título e não mais se dedicar à pesquisa. Ricoeur apela então a um impulso voluntário da parte dos representantes políticos da nação. Se o sobressalto não se produz, tendo em conta a gravidade da situação, alerta os responsáveis em um final profético, quatro anos antes do acontecimento: **“Se esse país não regulamenta por uma escolha razoável o crescimento de sua universidade, sofrerá a explosão escolar como um cataclismo nacional.”** / Os poderes públicos não entenderão essa advertência e Ricoeur continua a sofrer em uma Sorbonne que não corresponde em nada a seu desejo de um verdadeiro diálogo com os estudantes. Nos anfiteatros lotados onde as multidões se espremem, ele sufoca e suporta cada vez menos essa situação. Dizia-me: “Quando entro lá dentro, tenho uma espécie de desgosto”. Todavia, adora seu ofício de professor a ponto de tê-lo escolhido para não se afastar do ambiente escolar, do lugar onde se aprende. É nessas condições de insatisfação que Ricoeur toma

conhecimento que um anexo da Sorbonne está para estabelecer em Nanterre. Não hesita um segundo: “Nós três aceitamos ir para lá – Pierre Grappin, Pierre Beaujeu e eu mesmo”.⁷⁹

Ricoeur antevia que era preciso uma “escolha razoável”, uma ação prudencial para dar conta dos desafios da instituição monolítica que era a universidade, incapaz de se adaptar às inovações sociais, a universidade estava engessada nas regras e fazeres de outras décadas (seu funcionamento prático a partir de suas antigas e defasadas leis não conversavam com a atualidade, era preciso atualização prudencial). Em 1965 ele cria e dirige o departamento de Filosofia de Nanterre. Em 1968, em abril, o campus de Nanterre começa a apresentar tumultos estudantis, que passam ao Quartier Latin, já que Nanterre fechara para tentar encerrar os embates. Então em 3 de Maio há na Sorbonne manifestação contra a repressão e pela reabertura de Nanterre. Em 6 de Maio há os maiores enfrentamentos, com cerca de 600 feridos, dentre estudantes e policiais. Conforme previra Ricoeur, a ausência de reformas na universidade nacional ocasionou um cataclismo nacional na França.

Essa explosão de 1968 é o objeto de análise de Ricoeur no calor dos acontecimentos, no *Le Monde* dos dias 9, 11, e 12 de junho de 1968. **Percebe a expressão de uma revolução cultural própria às sociedades industriais avançadas e retoma um tema que já evocara em várias ocasiões sobre a perda progressiva de sentido na sociedade moderna. Segundo Ricoeur, essa revolução ataca tanto o capitalismo como a burocracia. A tensão entre a via reformista e a via revolucionária permanece viva e deve ser preservada: “Entramos em uma época em que é necessário fazer reformismo e permanecer revolucionário. A arte do legislador nos próximos tempos será a de estabelecer instituições leves, revogáveis, reparáveis, abertas a um processo interno de revisão e a um processo externo de contestação”** [Ricoeur]. Ricoeur volta a questionar a relação hierárquica instituída entre docentes e alunos. Seguramente, reconhece a assimetria dessa relação e as dificuldades de sua instituição, mas faz questão de lembrar que “o aluno fornece algo: aptidões e gostos, saberes anteriores e saberes paralelos, e, sobretudo, um projeto de realização pessoal” [Ricoeur]. Não há nenhuma demagogia nessa tomada de posição, que não somente reitera suas análises de 1964, mas expressa sobretudo a prática de escuta que seus próprios estudantes reconheceram largamente. De fato, Ricoeur considera profundamente que o professor continua a aprender, a ponto de ser possível dizer que é “verdadeiramente ensinado por seus alunos” [Ricoeur]. Claro, o fato de pensar que tudo parte do aluno é utopia, mas uma utopia que é preciso saber entender, pois “o ensino não é feito para os professores” [Ricoeur]. Em junho de 1968, sua definição da relação docente-discente é a de um duelo: Ricoeur descreve de fato o que foi para ele, desde sempre, sua própria prática, fundada em um diálogo dinâmico no qual cada um aprende do outro. No ensino concebido como conflito, “o professor fornece mais do que um saber; proporciona um querer, um querer-saber, um querer-dizer, um querer-ser” [Ricoeur]. Enquanto portador de convicções, de uma tradição, o professor institui uma relação de poder que exige levar em conta sua potencial contestação. A conflitividade subjacente na relação pacificada do ensino deve então dar lugar à instauração de instituições reguladoras desses conflitos [nosso grifo] (DOSSE, 2017, pp. 368-369).

⁷⁹ DOSSE, François. **Paul Ricoeur**: Os sentidos de uma vida (1913-2005). São Paulo: Editora Libertas, 2017 (pp. 343-344).

A visão de Ricoeur sobre instituições, inclusive as de ensino, e alunos, está pautada na sua habitual prudencialidade que aparece como fundo nos terceiros setores de suas tríades. A moral cristalizada pode gerar transtornos quando não se faz a necessária revitalização a partir dos novos influxos de éthos, através da sabedoria prática, prudência. É preciso escuta recíproca nas interações comunicacionais, conforme vimos, para a manutenção da interação, o que já em si é indício de uma ação prudencial; no caso da autoridade abusiva que apenas *fala* mas não *ouve* pode ocorrer a desconfirmação. Na relação que Ricoeur analisa, exposta por Dosse, à falta de uma ação prudencial que traz a marca do reconhecimento recíproco entre um e outro, o si-mesmo e o outro, turba-se a interação comunicacional. Porque as instituições não deram conta das reformas necessárias para arcar com as modificações no éthos, em especial no setor estudantil, porque a universidade se ateve ao estado monolítico em que se encontrava de não escutar os alunos, porque os professores se atinham aos antigos primados, os estudantes se levantaram, conforme Ricoeur previra na sua análise de comunicação e poder que fizera e expressara às autoridades, que o ignoraram; disso decorreu a desconfirmação aos professores e às universidades, que o são não por si mesmos, mas pela alteridade da relação com os alunos, conforme disse Ricoeur, segundo Dosse (op.cit): “Claro, o fato de pensar que tudo parte do aluno é utopia, mas uma utopia que é preciso saber entender, pois ‘o ensino não é feito para os professores’ [Ricoeur].”

Na crise em que as coisas estavam inseridas, Ricoeur, fiel à sua filosofia, acreditava e apregoava a necessidade de uma ação prudencial na transformação das instituições para que não houvesse a ruptura entre elas e as pessoas que elas mediavam. Em abril de 1969 Ricoeur foi eleito decano da universidade de Nanterre, por não ser considerado opositor aos movimentos de maio de 68. Manteve-se lecionando. Certo dia escreveram na lousa da sala em que estava dando aula “Ricoeur, velho palhaço”. Os estudantes, ainda tomados pela contestação à instituição que agora corporificavam na figura de Paul Ricoeur, que era, todavia, a favor deles, mas simplesmente desrespeitado pelo emblema que se ligava ao cargo (o cargo era a instituição, não a pessoa que o ocupava), sistematicamente o afrontavam. Como o período era marcado por uma grande difusão da leitura dos textos maoístas, e também de vanglória do imaginário construído no ocidente sobre a releitura ocidental da revolução cultural chinesa, os estudantes adquiriram o hábito de cercar as autoridades do campus e promover “tribunais populares”:

Mas alguns contestadores não se limitam a essas inscrições murais. Os estudantes que têm por modelo Lin Piao, Mao e a revolução cultural chinesa identificam toda forma de saber como a expressão de um poder insuportável. Vão buscar Ricoeur na sua sala e arrastam-no diante de um anfiteatro para um “processo público”. Eles lhe ordenam que se explique “perante as massas”, dizendo-lhes o que é que o autoriza a dar cursos, a ser professor e por que e no que ele é diferente e superior aos outros. Ricoeur permanece calmo “e responde que esta situação decorre do fato de ele ter lido mais livros. Ficaram completamente estupefatos e o acompanharam de maneira muito respeitosa até sua sala”. As incursões na sua sala são muito frequentes, porque Ricoeur recusou qualquer proteção, a fim de poder discutir livremente qualquer questão litigiosa, em qualquer momento. Essa disponibilidade arruinará as tentativas de provocação que se arrastam ao longo do resto do ano de 1969, dando a impressão que a instituição permanece solidificada [nosso grifo] (DOSSE, 2017, p. 378).

Apesar das afrontas, apesar do “tribunal popular” que visava a obter uma autoridade informal, desconfirmado a autoridade legal, Ricoeur consegue manter a aparência de instituição solidificada justamente por ter desconfirmado a desconfirmação estudantil, no

que a autoridade ignorou que estava sendo ignorada, pode-se dizer. Se tivesse recorrido à proteção e à força policial talvez tivesse acentuado a desconfirmação. Depois de um tempo de calma aparente, distúrbios começam na faculdade de Direito e passam à faculdade de Letras, a primeira é temporariamente fechada. Ricoeur volta a ser afrontado, não por quem era, mas pelo cargo que ocupava, que o tornava, conforme já disse, emblema da instituição. Num famoso e dramático ataque afrontoso, os estudantes o cercaram, cuspiram sobre ele, e lhe viraram um balde de lixo sobre a cabeça. Ele se limpou, prosseguiu seu caminho rumo à sala de aula, mais uma vez tentando desconfirmar a ação dos estudantes. Mas dessa vez seu emocional não resistiu, interrompeu a aula e abandonou o recinto totalmente aos frangalhos. Mas a ação dos estudantes surtiu outro efeito, a solidariedade a Ricoeur em vários meios públicos e nos *media* foi grandiosa, todavia não tanto a ponto de cessar com os distúrbios no campus, que estavam crescendo em violência, pelo que as autoridades, apesar de Ricoeur ser contrário, estavam se decidindo pela perda de autonomia da universidade (*banalisation*), graças ao que elas poderiam atuar mais intensamente no campus, inclusive com ação do poder de polícia, para evitar mortos e feridos.

Mas as coisas pioraram, e as autoridades solicitaram a ação da polícia no campus, violando a tradicional autonomia universitária, que incluía a não presença de policiais em sua área. Os militantes de esquerda, extremistas em sua maioria, mais os sindicalistas e maoístas, começaram a divulgar como boato a inverdade de que Paul Ricoeur teria chamado a polícia, além de desconstruir sua imagem com ofensas, numa tentativa de desconfirmação:

[...] Tomando a frente, a Esquerda Proletária começa a construir algumas barricadas. O grupo Viva a Revolução (VLR) se enfurece. **Sob o título “Ricoeur não é tal como é”, o grupo maoísta distribui um panfleto cujo alvo é o decano: “A polícia está aqui para devolver os imigrantes a suas favelas, chamada por Ricoeur, de mão dadas com os patrões e o governo burguês [...]. Ricoeur não é neutro! Ricoeur tirou a máscara: racista e policial, eis hoje o rosto de um liberal”.** Nanterre se torna o epicentro da contestação. **Os grupos políticos da faculdade fazem apelo a militantes de outras universidades para virem ajudá-los a expulsar a polícia do campus.** O panfleto de 2 de março, que convoca uma assembleia geral, assinado por dois componentes mais moderados do movimento, o Partido Socialista Unificado (PSU) e a Liga Comunista, não deixa de exigir “a renúncia de Ricoeur, a renúncia do conselho de gestão e a anulação do decreto de suspensão da autonomia (*banalisation*) do campus”. / Esse coquetel detonante, misturando policiais e estudantes em um campus, algum dia deveria explodir, e isso ocorre no dia 3 de março, com enfrentamentos de uma violência singular. Militantes de extrema direita da Union-Droit vieram de fora para proteger a realização de exames parciais previstos para ciências econômicas. Os contestadores de extrema esquerda penetram então no prédio da Faculdade de Direito e os expulsam. A maior parte deverá sua salvação à proteção das forças da ordem já presentes no campus. Eles recusam se protegendo detrás da polícia. Voam as primeiras pedras. Pouco depois começa a assembleia geral na Faculdade de Letras. Lá pelas 16 horas, a multidão estudantil, muito numerosa, sai do anfiteatro B-2 aos gritos de “Policiais, fora do campus! ”. Os policiais tomam posição nas ruas que rodeiam as faculdades e o enfrentamento generalizado começa. Os estudantes bombardeiam os policiais com todos os projéteis possíveis, esvaziando as salas de aula de suas cadeiras, cinzeiros, pés de mesa. Por sua vez, a polícia replica relançando os projéteis e atirando bombas de gás lacrimogênio em direção aos estudantes (DOSSE, 2017, p.384).

René Rémond, impressionado pela *beleza do trágico*, a ela se refere nesses termos:

Visto da sala do decano, no segundo piso do prédio administrativo, o espetáculo era de uma beleza fascinante e quase irreal [...] Na frente do palco, algumas centenas de ativistas da contestação [...] se debatiam como demônios, corriam sobre os terraços de onde bombardeavam projéteis diversos sobre as forças da ordem aglomeradas embaixo [...]. Na base dos prédios, alinhados em formações compactas e regulares, os capacetes e os elmos de plástico os fazendo parecer cavaleiros da Idade Média, brilhavam ao sol, várias centenas de policiais (DOSSE, 2017, p. 384).

Depois dessa experiência, Ricoeur se demite e prossegue apenas lecionando e fazendo seminários. Na polarização a que foi submetido e integrado via comunicação e imaginário pelos estudantes, foi, apesar de ser em favor deles e dos movimentos de maio, taxado de “liberal”, “racista” e “policial”, num modo semelhante ao que vimos que os militantes de Brasília fizeram com Daniela Thomas, chamando-na de “burguesa”. *O que a experiência de Ricoeur demonstrou foi como as autoridades foram inaptas a trabalharem com sabedoria prudencial para atualizar e revitalizar sistemas, regras e leis para estas poderem estar a par das novas situações do éthos. Disso decorreu a desconfirmação à autoridade, o desafio às leis, e a consequente ruptura da “cola social”, que levou as coisas à resolução através da força.* Mais uma vez, vemos o quanto é preciso um saber prudencial atuando no setor das práticas, comunicação e imaginário para revitalizar o que pode vir a se cristalizar no campo moral, no deontológico, e não vir a dar conta da atualidade, podendo mesmo sufocá-la ou deformá-la, daí reproduzo novamente o que disse Ricoeur, linhas acima (*apud* DOSSE, 2017, p. 368):

“Entramos em uma época em que é necessário fazer reformismo e permanecer revolucionário. A arte do legislador nos próximos tempos será a de estabelecer instituições leves, revogáveis, reparáveis, abertas a um processo interno de revisão e a um processo externo de contestação [nosso grifo].”

Após esse contesto de 68 na França, que muito pode ser pareado ao caso de Daniela e o que sucedeu com militantes e universidade no acolhimento do seu filme, e que também nos mostra muito da dimensão da sabedoria prudencial como importante para trabalhar com comunicação, imaginário, práticas e poder, passemos a outro filme, um clássico, que fala de um mundo acontecido, tal como o de *Vazante*; trata-se do primoroso *Deus e o diabo na terra do sol*, do Gláuber Rocha. O clássico diretor soube captar o binarismo típico da sociedade brasileira, e percebeu sua forte participação na explosão das violências de nossa terra – o próprio título, além de ser pertinente ao enredo, de forma simbólica já poderia ser tomado como uma denúncia do “nós contra eles”. A violência fundacional brasileira ainda não permitiu que através da interação comunicacional se estabilizasse um *éthos* mais brando, em que as discussões são mais integradas e claras, sem os ruídos da cultura do esgueiro. Em termos psicanalíticos, para se lidar com o trauma, a violência, tudo o que está varrido para baixo do tapete tem de ser trazido às claras, deve ser exposto, conversado, dialogado... e não sugerido como sussurro, indireta, ou lançado como pedra. Por que? Porque enquanto inseridos no *éthos* dependemos da linguagem, do discurso e se estes que fazem parte da cola social são turvados ou rompidos por violência, ou comunicação defeituosa, não conseguimos nos manter enquanto sociedade, dá-se o romper de conflitos e polarizações.

A música final do filme é muito significativa; sua própria estrutura binária típica de repente, com a fala da autoridade (“se entrega, Corisco”) contraposta ao desafiador da

autoridade (“eu não me entrego, não”), já revela o imaginário dual da brasilidade captado, em parte, no filme:

Se entrega Corisco!
 Eu não me entrego não
 Eu não sou passarinho Pra viver lá na prisão
 Se entrega Corisco eu não me entrego não
 Não me entrego ao tenente
 Não me entrego ao capitão
 Eu me entrego só na morte de parabelo na mão
 Se entrega Corisco (se entrega Corisco)
 Eu não me entrego não! Eu não me entrego não
 Eu não me entrego não
 Se entrega Corisco!
 Eu não me entrego não
 Eu não sou passarinho pra viver lá na prisão
 Se entrega Corisco eu não me entrego não
 Não me entrego ao tenente
 Não me entrego ao capitão
 Eu me entrego só na morte de parabelo na mão
 Se entrega Corisco (se entrega Corisco)
 Eu não me entrego não! Eu não me entrego não
 Eu não me entrego não
 Farrea, farrea povo
 Farrea até o sol raiar
 Mataram Corisco
 Balearam Dadá
 O sertão vai virá mar
 E o mar virá sertão
 Tá contada a minha estória
 Verdade e imaginação
 Espero que o sinhô
 Tenha tirado uma lição
 Que assim mal dividido
 Esse mundo anda errado
 Que a terra é do homem
 Num é de Deus nem do Diabo
 (“Perseguição, sertão vai virar mar”, in:
 ROCHA. **Deus e o Diabo na terra do sol.**)

O binarismo do imaginário fundacional barroco⁸⁰ brasileiro prossegue em vários aspectos da canção. Há de um lado a contestação à autoridade por Corisco contra “tenente”, “capitão”; há o povo ao qual se fala para farrear até o sol raiar, e a ele se liga a ideia de que a terra é do homem, não de Deus, nem do Diabo, os quais, entre si, são já dualidade de bem *versus* mal, ordem *versus* desordem e são usados pelos homens para taxar pessoas e mobilizar massas segundo convém ao poder dominante ou aos que contestam-no (para o

⁸⁰ O Brasil se viu muito influenciado pela estética e imaginário barrocos. Lembremos que nessa estética, e no seu imaginário, há uma dualidade entre luz e trevas, bem e mal, pecado e virtude que integraram nosso éthos e nossa forma de ética e política. Penso que para os próximos anos seria muito interessante adquirir a brasilidade maior consciência disso e tentar lidar com os problemas que a dualidade barroca tem nos trazido.

povo sofrido a autoridade é do diabo e esta se vê a si mesma como representante de Deus, basta lembrar da cena do filme em que as autoridades locais falam de Deus e diabo ao se referirem ao beato Sebastião, perturbador da ordem e Antônio das mortes chega a ficar em dúvida se Sebastião não teria também parte com Deus). E Corisco prefere lutar até morrer, com o “parabelo” (para + bellum, a – lat. guerra) na mão. Em termos de imaginário o “farrear até o sol raiar” representa o mundo da felicidade, da noite, que se opõe ao mundo do dia, solar, da ordem, da opressão. É de noite que o povo está livre e pode “farrear” (esgueirar-se) – não tão visível aos olhos da autoridade. Ainda há a dicotomia entre verdade e imaginação, que pode remeter aos fatos e à reinvenção criativa deles ou ao mundo sonhado de “bastaça” e justiça, o que se imagina apesar da verdade dos fatos. Por fim há um quê de utópico, no sentido de anseio de um mundo melhor, do planejamento de um mundo melhor com a tão famosa frase “o sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão”, famosa desde os tempos das profecias de Canudos, do Antônio Conselheiro.

A famosa frase expressa em sua constituição uma série de imaginários muito significativos se contrapostos às cenas do filme e pode se tornar uma chave interpretativa bem criativa em termos de leituras possíveis. Na cena final, Manuel e Rosa, havendo o embate entre Antônio das Mortes e Corisco, Dadá ferida, põem-se a correr em disparada, de mãos dadas. São homem e mulher e isso os relaciona ao imaginário da fuga, da queda do paraíso – mas numa certa altura, Manuel deixa Rosa para trás, pois ela caíra, e ele continua correndo apesar de tudo, ou seja, a solidariedade não prevaleceu face ao individualismo da luta por si-mesmo, pela própria vida... Manuel corre, corre e corre, e o filme se encerra com o aparecimento do mar... teria o sertão virado mar? Manuel chegara ao mar? O sonho se realizara? E percebe-se que assim como há uma relação entre a água de vazante, uma correnteza fluindo com a força bruta da natureza, o mar também tem seu aspecto massivo inerente ao imaginário da água, que também penetra e envolve por sua liquidez. Representa ele a prosperidade do clima costeiro, em que do mar sai o alimento e que às suas costas há mais chuvas, portanto condições melhores à vida humana, diferente da seca, da miséria do sertão – em oposição à terra rachada em que nada vai, o mar e sua água representam a possibilidade de abundância – além disso o mar é feminino e o sertão é masculino, ou seja, temos um imaginário do guerreiro contra o qual se luta (sertão) oposto à dama, à mãe que apazigua, acolhe, alimenta (o mar). Pense-se ainda que entre mar e vazante há a diferença de o vazante arrastar e levar (como o hábito embrutecido que vai se mantendo, conduzindo pessoas nele imersas), ao passo que o mar tem um movimento cíclico de vai e volta das

ondas, o balançar instintivo que se tem ao segurar um bebê e que depois foi mimetizado como reconfortante nos berços, nas cadeiras de balanço e nas redes onde se deita folgadoamente em dias quentes – instintivamente o lento balançar é acolhedor e traz a ideia de que a alternância é agradável, sendo portanto o extremo de uma condição ou ideia um tanto desafiador às condições de vida – daí talvez o desejo de se mudar o “fixo” e miserável sertão em mar próspero reconfortante e nutriz.

Prosseguindo na seara do imaginário, para se adentrar um pouco mais nas alegorias do filme, há a presença da imagem da Ilha e também da Cocanha (esta, não de forma nomeada, mas sugerida como tema), ambas podendo ser tomadas como imaginários utópicos, pois lembramos, a título apenas de menção para que se perceba a presença dessas alegorias, a figura da ilha vem possivelmente da ilha de *Utopia*, do Thomas More, e talvez também da ilha (Baratária) com que sonhava o Sancho Pança para governar, do Dom Quixote. Já o país de Cocanha⁸¹ seria uma terra fantástica em que tudo é prazer e alegria, há comida farta e tudo o que se quer.

Tanto ilha (Utopia, Baratária ou outra), como a ideia de uma terra farta em que nada falta (Cocanha) aparecem no filme, e servem para trabalharem a seletividade das pessoas, ou seja, a maneira como trabalham-se os sonhos nos discursos, os programas e mapas de mundo e realidade que as pessoas têm e nos quais se inserem; isso pode auxiliar o poder a controlar melhor as pessoas através de suas crenças e expectativas – lidar com e manipular as utopias.

O discurso do beato (cito a partir do texto de Mara Regina de Oliveira, pondo-o em itálico, e entre colchetes faço algumas adições de informações) reproduz uma profecia de transformação da dura realidade do sertanejo. Ele afirma:

Do outro lado de lá, deste Monte Santo, existe uma terra, onde tudo é verde, os cavalos comendo as flores e os animais bebendo leite nas águas do rio. Os homens comem o pão feito de pedra e a poeira da terra vira farinha [mito/imaginário do país da Cocanha]. Tem água e comida, e a fartura do céu. Todo dia que o sol nasce aparece Jesus Cristo e Virgem Maria, São Jorge e seu Santo Sebastião [cabe notar que a escolha de Sebastião mártir é um tanto pertinente, pois que seria o santo ao qual tradicionalmente se roga em caso de fome, peste e guerra].
O caráter desafiador da ordem oligárquica coronelística abusiva aparece, claramente, quando ele reafirma a antiga pregação libertadora do

⁸¹ Na Idade Média, a Cocanha aparece pela primeira vez num poemeto, *Unibos*, do século X. O camponês Unibos dá a entender a três homens que o perseguem que o fundo do mar abriga um reino de felicidade, e, assim, induz os perseguidores a mergulhar, livrando-se deles (UMBERTO ECO. **História das terras e lugares lendários**, p. 289).

Conselheiro, como tentativa clara de exercício de uma violência simbólica discursiva que fortaleça a sua liderança e sua reputação perante o povo:

É preciso mostrar aos donos da terra, o poder e a força do Santo. Eles tiraram Dom Pedro do trono e agora querem matar quem ama o imperador. Mas quem quiser alcançar a salvação fica aqui comigo, até o dia em que aparecer o sol, o sinal de Deus [novamente o imaginário solar, diurno como representante da ordem... logo a escuridão, a noite, pertencem ao diabo]. O Sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão. O homem não pode ser escravo do homem, o homem tem de deixar as terras que não é dele e buscar as terras do céu. Quem é pobre vai ficar rico do lado de Deus, e quem é rico vai ficar pobre nas profundas do inferno. E nós não vai ficar sozinho, porque meu irmão Jesus Cristo mandou um anjo guerreiro com sua lança para cortar a cabeça dos inimigo.

Recusando os apelos de Rosa, para desistir do feito, Manuel a empurra, deixando-a no meio da escadaria e se entrega à liderança normativa informal redentora do beato, afirmando com fé: *“Tô condenado, mas tenho coragem, entrego minha força ao meu Santo para libertar o meu povo”*.⁸²

Conforme menciona Mara Regina de Oliveira, o beato tenta controlar a seletividade de Manuel, como a de seus seguidores, não dispondo de autoridade legal constituída, trabalha a liderança e a reputação através de violência simbólica. Linhas abaixo, a autora ainda cita um diálogo entre o beato Sebastião e Manuel, em que se discorre acerca da ilha como um lugar [utópico em minha leitura de imaginários] que não existe de verdade, que está no coração e que no fim deveria ele lhe obedecer, lutar por ele. Face aos ruídos na interação comunicacional, nem Manuel, nem Rosa entendem adequadamente o que o beato queria informar, ou seja, o que ele queria que eles selecionassem em termos de relato e cometimento para terem suas condutas controladas segundo sua liderança e reputação. Rosa fala que a ilha não existe, que foi o que o beato quis dizer... que era para eles andarem em sofrimento. Percebendo que Rosa era contestadora e poderia desafiar sua reputação e liderança, Sebastião trabalha sua imagem para que Manuel se afaste dela. Vejamos os diálogos das personagens, novamente a partir da obra de Mara Regina de Oliveira (ibid):

Rosa, em desespero, fala a Manuel: *“Ele disse que a ilha não existe, que nós deveríamos andar no sofrimento!”* *“Existe sim, mentira, você e este povo não presta, não vale nada! Mas eu vou ficar vivo e vou ser rei! Vou criar o meu gado num campo de capim verde”* Rosa contesta, com veemência: *“Isto é sonho Manuel, a terra toda é seca e ruim. Vamo embora, trabalhar para ganhar a vida da gente, antes que venham as tropas do governo e faça como fizera em Canudos... matar homem, mulher degola os meninos”*. Manuel contesta a fala de Rosa: *“se vir à guerra, luto contra mil soldados com a minha lança de São Jorge. Se o povo do Santo morrer, vão recriar a ilha. O destino maior do que a morte”*. Sebastião, ao perceber o perigo da visão crítica de Rosa, afasta Manuel que está totalmente submisso a sua autoridade.

⁸² OLIVEIRA, M-R. **Cinema e filosofia do direito em diálogo**. Edição do autor. São Paulo, 2015, pp. 150-151.

Se adentrarmos mais nas alegorias das imagens, fica mais claro um sentido de desejos de vida melhor, com isso os projetos de vida desejada e, por outro lado, os poderes: a autoridade local formal (a igreja e o estado que demonizam Sebastião) e Sebastião enquanto poder liderança e reputação tentando manipular os sonhos, os projetos de vida, através do controle da contingencialidade seletiva comunicacional – quero com isso dizer que ele trabalha as crenças de seus asseclas para que as utopias deles – as “ilhas”, “as terras da fartura” (Cocanha), “o mar” – que se fazem a partir do “sertão” – tornem-se sua utopia, seu desejo, seu projeto de mundo sebastianista – derrubar a autoridade constituída – que o demoniza, mas à qual ele não deixa também de demonizar. Com isso se demonstra como o uso do binarismo, em termos de projeção de elementos e mobilização de expectativas e trabalho com as seletividades em pólos, é útil para controlar as pessoas. Certamente não teria sido ao acaso chamar o beato de “Sebastião” o qual, além de se relacionar com os aspectos da *fome, peste e guerra*, por causa de Sebastião (o santo mártir que foi alvejado por flechas dos soldados romanos); também teria uma referência ao mito de D. Sebastião, o jovem rei de Portugal que desaparecera, mas que um dia retornaria para levar o seu reino a uma sonhada época de fartura e prosperidade; o sebastianismo que foi tão forte no século XVII, esteve muito presente no imaginário das terras do nordeste brasileiro (ainda é muito comum encontrar elementos desse imaginário em cordéis junto com influências do mito de Carlos Magno). Desta forma, Sebastião representa um agente mobilizador de uma utopia da fartura, da prosperidade, mas que sabe usar do imaginário que sobre si é projetado para manipular e controlar as crenças – a seletividade – no sentido que o apraz. Talvez até Sebastião possa ser uma espécie de Dom Quixote, que foge da realidade nos surtos de sua ideia de poder, e nesse caso Manuel (“Deus é conosco” – o significado de seu nome), seja associável com Sancho, portanto um homem do povo, meio parvo, com o sonho de sua ilha, sempre prometida por Dom Quixote – indo aonde este o mandava, sempre com a utopia de sua ilha em mente – o seu projeto de vida boa. Agora pensando no caso de Rosa, a leitura do imaginário se fecha: “Rosa” é um nome que remete a uma bela flor, com espinhos... traz a dualidade da vida em si (beleza e as ameaças do espetar-se em espinhos, que podem rasgar, causar dores) – portanto Rosa é a natureza, a vida prática e isto se encaixa totalmente com a figura de Manuel – “Deus é conosco” – que é místico, utópico, mas se desilude e se vê enredado na distopia de Sebastião e depois na de Corisco. A corrida de Manuel no final, nessas linhas, passa a significar que face ao sonho, à motivação do projeto da utopia, a praticidade de Rosa não conseguiu ir tão longe quanto ele... não por acaso ele corre, corre e corre e então se abre a cena do mar. Rosa foi mais realista... talvez seja melhor para evitar as decepções que

conduzem a desconfirmações, mas não permite tentar ir além – a dimensão do sonho, mesmo que impossível de ser plasmável, é importante como projeto que leva adiante – ao mar aberto; no caso de Manuel, é um mapa de vida e resistência. Dessa maneira, o poder enquanto trabalhando as crenças dos receptores terá que lidar com as utopias e distopias, o tipo de mundo que se deve trabalhar (o acontecido), o tipo de projeto que se deve oferecer – transformar e maquiar distopias em utopias, oferecer sonhos de realização destas últimas por meio do condicionamento à obediência à autoridade através da violência simbólica que vai lidar com os códigos de valor e com as ideologias; e mesmo criar as ideologias que lhe favoreçam.

Se cruzarmos duas cenas de ambos os filmes, podemos revelar algo por demais instigante. Em *Vazante* temos o filho bastardo sendo morto; em *Deus e o diabo na terra do sol* um bebê é morto. Ambas as crianças, enquanto crianças, seres humanos novos ingressando no mundo podem ser associadas a novas ideias, novas crenças, novas ideologias que precisam ser mortas, sacrificadas em nome da manutenção de ideologias mantenedoras de mundos antigos – matar o novo mundo em nome da conservação de um velho. Em *Vazante* Antônio limpa um vestido maculado até embranquecê-lo, não o aceita manchado – no outro filme o sangue, a manchar a pele de Rosa, seria purificador e retiraria a mancha de mulher pecadora, demoníaca. O velho mundo de valores de Antônio, e seus códigos de poder, não aceitam uma criança negra. O velho mundo de Sebastião não aceita a praticidade, a posição crítica e prudencial de uma mulher como Rosa – a “Eva pecadora”, que tenta o homem a comer a maçã depois de seduzida pela serpente, deve ser purificada com o sangue do “sacrifício de Isaac” levado às últimas consequências – para que não lhe tire de si, Sebastião, o “Deus é conosco” – o místico Manuel – Sancho Pança obediente que cumpriria os mandos sonhando em ser o governador da “ilha”.

Em ambos os filmes há a destruição como desconfirmção. Corisco destrói as pessoas e a casa de Calazans – não basta vingar-se – deve-se destruir no bom sentido romano de aniquilamento da existência – *delenda Cartago* (destrua Cartago); há que se fulminar não apenas a ideia de Cartago, mas o próprio substrato de existência – dessa forma fora Canudos eliminada, mas o medo de um novo Conselheiro surgir era forte por ser recente a memória do anterior. Sebastião e seus sectários, que ofereciam o risco de serem a nova Canudos, teriam que ser destruídos – do outro lado a violência do cangaço também destruiu antes de Lampião e seu bando serem destruídos – e Corisco é destruído. E de ruídos em ruídos, nas rupturas da cultura do esgueirar, uma hora a nossa violência fundacional sobreleva-se e,

precária a interação comunicacional, polarizando tudo e a todos, fazendo-nos declarar guerra para desconfirmar poderes, pessoas e exigirmos e emprendermos o bom e velho “delenda cartago”, ou o que chamo de exercício das razões pessoais de destruição do outro – que não se aceita como outro refletido a partir de si-mesmo – tudo deve ter a mesma cor no Brasil, apesar das cores diversas nossas, senão não há diálogo – apenas violência irracional. Torna-se desejável maior honestidade para lidarmos com nossa complexidade, e evitarmos os venenos seculares da polarização e do maniqueísmo barroco brasileiro.

O filme *Central do Brasil*, de Walter Salles, que encantou e tem encantado espectadores pela beleza, a sensibilidade de sua película, aliada à uma honestidade que deixa de lado maniqueísmos para se focar no acontecimento da vida humana, consegue uma abertura para o que somos enquanto Brasil, brasilidade e brasileiros. Talvez pela honestidade livre de maniqueísmos tendencialmente artificializantes e também, sobretudo, por estar livre da receita hollywoodiana do *happy end* com finais fechados e todos os conflitos resolvidos para deixar o público espectador – mais prevalentemente desejado e planejado enquanto um público comercialmente lucrativo nessa receita para filmes de sucesso (também este considerado do ponto de vista do lucro do filme e tudo o mais que dele derive) – feliz e leve depois de assistir ao filme.

Através de elementos presentes no filme, Walter conseguiu expor parcelas bem relevantes do éthos brasileiro, do nosso imaginário mais profundo e persistente dele – novamente, pela honestidade no olhar projetado sobre as coisas, no mostrar como elas simplesmente acontecem ou podem acontecer. Longe de dizer que ele é realista ou naturalista (muitas vezes o enfoque nessas posturas estéticas acaba trazendo uma realidade ou naturalidade pesada, que esteticamente é difícil de ser bem-sucedida, por conta da artificialidade resultante de seguir uma teoria que geralmente aprisiona a arte impedindo o fluir da poeticidade) – o filme de Walter é, por assim dizer, humano, honesto e poético – não nos violenta com posturas realistas/naturalistas, mas faz com sucesso o que elas tentam fazer muitas vezes em vão: mostrar a vida, as pessoas e narrativas de mundos-pessoas – e posso dizer que ele conseguiu com sucesso captar um núcleo profundo do que é o Brasil. Sobre o filme e ressaltando o seu aspecto de humanidade:

O roteiro deste genial filme brasileiro, ganhador do Urso de Ouro em Berlim, em 1995, foi desenvolvido por Marcos Bernstein e João Emanuel Carneiro, a partir de uma ideia original do próprio diretor WALTER SALLES. Surgiu como fruto da experiência da filmagem de um documentário chamado *Socorro Nobre*, que retrata a humanização da ex-presidiária baiana Socorro Nobre. Esta cometeu um crime bárbaro e banal

contra seu irmão e, depois de presa, estabeleceu uma curiosa correspondência com o artista plástico Frans Krajcberg, que perdeu toda a sua família judaica, de forma trágica, no Holocausto. Socorro teve uma segunda chance como ser humano e acabou influenciado a visão de WALTER SALLES em torno das possibilidades otimistas de mudanças culturais no Brasil./ *Central do Brasil* faz uma análise mais combativa sobre o problema da moralidade, em contexto de ceticismo e crise de legitimidade, a partir de um dolorido processo de humanização moral que será vivido pela principal protagonista, a Dora, encenada com absoluta força humana pela excepcional atriz Fernanda Montenegro (OLIVEIRA, 2015, pp. 57-58).

O filme desde o início, já nos desperta a atenção para os nomes dos personagens, que se lidos num plano simbólico podem permitir um grau de leitura imagético-simbólica bem pertinente ao seu enredo e a ampliar para a consciência estética o que se oculta sob o primeiro plano estético da obra – nisso adentramos mais nos outros planos da obra e conseguimos captar com maior profundidade o imaginário em foco na obra.

Os lugares e os meios de transição de uns a outros também têm uma função a partir do seu nome. Começamos por *Central do Brasil* enquanto título do filme e lugar (*topos*): trata-se de uma estação, um lugar-*topos* (e tenhamos em mente a temática ligada ao termos utopia/distopia, lugar, *chôra*, vistos no segundo capítulo) por onde transita um grande público, é um local de encontros e desencontros, onde tudo se junta, se mistura, separa, cria, recria, diz “oi” ou “adeus”- pode ser visto como um éthos e uma *chôra* (relembrando: um lugar/limite que plasma e dá funcionalidade ao que é inerente a ele ou sai dele... mãe do devir!). O “central” dá a ideia de núcleo, coração, centralidade a que tudo afluí ou dimana; então ao ser a “Central do Brasil” transforma-se o filme numa possível imagem que sugere o “lugar”, a *chôra* “Brasil”- ou seja, o filme pode ser lido como um representante do imaginário da terra Brasil.

Aprofundando a leitura de imagens poéticas e imaginários, temos Dora⁸³, uma professora aposentada, que para ganhar uma renda a mais tem uma espécie de banquinha na

⁸³ Dora foi uma personagem marcante no imaginário artístico dos muitos brasileiros que assistiram ao filme desde que foi lançado, bem como outras personagens que Fernanda Montenegro encarnou ao longo da tradição teatral e televisiva brasileira – de alguma forma ela plasmou algo de Brasil com sua arte. Temos um bom indício da consciência nacional dessa plasmação nas linhas iniciais de uma matéria do *Valor Econômico* do dia 20/09/2019, falando brevemente sobre Fernanda Montenegro e o teatro no Brasil, ao longo da carreira desta: “Fernanda Montenegro que completa 90 anos no dia 16 de outubro, pertence a uma geração que não apenas construiu uma trajetória no teatro, mas ajudou a criar o próprio teatro moderno brasileiro e, com ele, uma ideia de país, em um Brasil que procurava se reinventar naqueles 18 anos de uma breve e turbulenta democracia, pós-era Vargas, que desembocariam em duas décadas de ditadura, a partir de 1964. ‘A arte é o que determina o país, o que dá sentido à nação, é o batimento de um país, de um povo. Senão você é apenas um território, um país sem caráter’, diz a atriz ao Valor.” Linhas à frente, na matéria, ainda se reproduz outra fala da atriz:

Central do Brasil, à qual afluem diversas pessoas, majoritariamente do Nordeste, que recorrem a ela para lhes escrever cartas, as quais ela deveria enviar para familiares, parentes, amigos e outros mais em nome da pessoa que pagaria um real por seus serviços.

O interessante da leitura dessa função, nesse lugar, é que podemos visualizar sob uma ótica bem simbólica de imaginário. Eu poderia usar o deus Hermes e falar de seu papel de levar coisas e trazer coisas no mundo antigo e de como seu lugar de oferendas e adoração era nas estradas e cruzamentos de caminhos, mas como estou falando de Brasil e brasilidade, já aproveito para usar uma estrutura outra mais próxima de nós – Exu! (Laroyê-exu!).

A Central do Brasil representa um caminho de caminhos, o cruzamento de várias vias. Dora é a mensageira – exu que quando oficia está na “encruzilhada” – o encontro de caminhos que é a estação da Central do Brasil. Exu é um orixá muito próximo dos homens, não só por levar e trazer mensagens e oferendas aos outros orixás, mas também por sua personalidade, que tanto pode fazer o bem quanto o mal, segundo a “paga” – a Exu importa o pagamento, não o julgamento. E realmente Dora irá se deslocar por estradas e conhecer e encontrar pessoas tal como Exu transitando vias levando e trazendo coisas, mensagens e sobretudo a *si-mesmo* face aos *outros*. O que acaba diferindo um pouco em relação a Exu é que *Dora julga* e logo veremos porque digo isso.

‘Tenho profunda saudade de minha geração. Toda semana, praticamente, um se vai. [...] É uma profissão que só existe enquanto você está viva e mais um tempo enquanto vive alguém que viu você. Quando morre o último que o viu, você sai de qualquer memória. Só tem presente, não tem futuro.’ Ainda a partir da entrevista feita à atriz, a matéria revela algumas dificuldades que as más políticas governamentais, o ambiente de instabilidade e miséria social a que os governos imprudentes e não democráticos lançaram a população, impuseram às artes teatrais (e também com certeza a outras artes) a ponto de Fernanda Montenegro ter pensado em abandonar o país naqueles anos difíceis de ditadura. A atriz, fazendo parte de uma geração, que, conforme diz a matéria, inventou a ideia de Brasil, disso e das falas dela podemos visualizar o que tenho dito: o que vem do éthos tem um poder formador sobre pessoas, mas também é possível formar e plasmar o éthos com algumas ações e planos transformadores, e a arte, dentre muito do que é, não só se trata de um elemento de formação de povo, mas sobretudo de informação e transformação possíveis para o mesmo. De certa forma podemos averiguar que a arte da geração de Fernanda Montenegro criou uma “utopia-Brasil” ao criar uma ideia de Brasil, mesmo apesar das dificuldades de governos tirânicos. Ainda é interessante a percepção intuitiva dela do quanto o processo de memória (e testemunho) é relevante na profissão do teatro (também o é nas outras artes), a ponto de ela dizer que enquanto ela estiver viva e as pessoas que a viram em seus espetáculos o estiverem, *algo é sempre presente* – justamente pelo valor de transmissibilidade da memória do espetáculo e sua existencialidade perdurante na memória de quem fez a apresentação e de quem a assistiu – mortas essas pessoas, morreu a lembrança viva do evento, mas digo que de certo modo a ideia que essa arte plasmou, algo deixou no éthos, como um traço, uma assinatura, algo que logrou sucesso em se transmitir a pessoas como uma formação e informação. (<https://valor.globo.com/eu-e/noticia/2019/09/20/fernanda-montenegro-diz-estar-desencantada-com-valor-social-do-teatro-mas-mantem-esperanca.ghtml>, acesso em 21/09/2019.)

O nome “Dora” é uma variante do hebraico “Débora”, que significa abelha. Na bíblia, sua história é contada no Livro dos Juízes, 4 e 5. Ela é a única juíza mulher da bíblia, ela também era profetisa. É interessante mencionar que no capítulo 5 ela expressa um hino ao Senhor, que termina no versículo 31 com a frase “Assim, ó Senhor, pereçam todos os teus inimigos! Porém, os que amam sejam como o sol que sai na sua força! .”

Num dia em que trabalhava na estação, recebe Ana, mãe do menino Josué, que queria seus serviços para enviar uma carta a Jesus. Ela escreve seguindo o que lhe dita Ana, a qual diz que Jesus fora a pior coisa que lhe ocorrera e que só escrevia porque o filho dela lho pedira; acrescenta ainda que dissera ao menino que nada valia o pai, mas que o menino, ainda assim, pusera a ideia na cabeça de que o queria conhecer. A carta seria enviada para Bom Jesus do Norte.

Aqui já temos outra junção de nomes com afinidades bíblicas e de imaginários. Josué, na bíblia era um juiz, como Débora/Dora. O nome anterior de Josué, antes de Moisés o assim chamar, era Oséias, que significa “salvação”, ao passo que Josué significa “Deus salva”. Em muitas cenas bíblicas, uma mudança de nome representa uma mudança de vida e de missão. Simbolicamente, então, podemos ver Dora/Débora uma juíza, mas enquanto “juíza”, ela pode, segundo a acepção do seu nome, ser uma abelha ordeira, que aferroa, mas também produz mel. Por outro lado, Josué, também um “juiz”, faz julgamentos, mas pela a acepção de seu nome hebraico traz uma salvação. E é o que ocorre. O encontro de Josué na vida de Dora a ajuda a passar por uma humanização.

Na estação, Dora, prestando seu serviço de “mensageira”, mostra ser bem receptiva, tem uma certa cordialidade, mas às vezes tem lá seus rompantes de impaciência, face a desconfianças de pessoas acerca da eficiência de seu serviço e face a inocências das pessoas que lhe parecem tolices que a irritam – Dora não tem empatia alguma, é uma mulher que secou, sempre sozinha, incapaz de ter um marido, de constituir uma família, encureceu o coração ou talvez nunca o amadurecera.

A grande amostra de como Dora é uma “juíza” impiedosa, é o “julgamento” das cartas. Após chegar do trabalho informal na estação, chama sua amiga Irene, representada pela Marília Pêra. Ela lê as cartas e vai rindo cinicamente dos conteúdos, fala a partir de um pedestal de superioridade de vida e conhecimento que permite julgar que cartas vai jogar fora e quais ela guardará na gaveta, a qual chama de “purgatório”. Penso que o purgatório pode simbolizar um elemento de forclusão, onde Dora adiaria a decisão do que pensar ou

fazer de uma carta; talvez o mais escandaloso elemento de má-fé de Dora, o purgatório, por ser o símbolo contrário do movimento esperado da mensagem (espera-se que a carta chegue a seu destinatário... ficar estanque numa gaveta representa o oposto do esperado da comunicação, que seria a circulação do informe entre emissor e receptor – eis um ruído comunicacional, e compromete-se o princípio da interação e a formação de laços no éthos), representa a maior má-fé de Dora no seu “vale tudo para levar vantagem”. Dora tem mesmo uma espécie de *Schadenfreude* (alegria maligna face o infortúnio de outrem) em cinicamente ler as cartas e julgar quais vão para o lixo ou purgatório. Ela está julgando e censurando a informação, as mensagens. Ela atua como um ruído entre os nordestinos que acorrem a seu serviço e aqueles que deveriam receber as mensagens que nunca chegam. Simbolicamente isto é muito representativo e devemos manter em mente para retomar mais adiante.

Josué e Ana voltam no dia seguinte ao que aquela pedira para enviar a carta. Ana está arrependida, quer mandar outra carta, assumindo que gosta de Jesus. Josué “julga” a mensageira de forma inocente, intuitiva, por *perceber*, aliás, *sentir* algo estranho no jeito e fala de Dora – algo do cinismo exala e para o adulto que deixou sua intuição de lado pelo mecanicismo diário do hábito, não é percebido. Ana e Josué vão embora, mas a mãe do menino deixara seu lenço (outra vez um símbolo) sobre a mesa de Dora. Na saída da estação a mãe é atropelada; morta, o menino fica desolado e anda sozinho, permanece na “Central do Brasil”.

Josué, com muita convicção, procura Dora novamente; quer e insiste em enviar uma carta a seu pai, Jesus. Dora se nega, dizendo que só o faria se fosse paga. Entrementes outra cena ocorre: o extermínio de um rapaz pelos guardas que estavam pela estação – os guardas atiram à queima-roupa – o rapaz já havia sido imobilizado e não representava nenhum risco. O que se passa na Central do Brasil, ocorre no centro do Brasil (simbolicamente), portanto representa uma imagem geral da *terra brasilis* em seus acontecimentos *éticos*.

Dora, depois de uma rápida conversa com um guarda, decide levar Josué para sua casa. Inicialmente tudo parece uma interação descontraída e Josué insiste na “ferida” de Dora, perquirindo se ela não tinha marido, se era apenas ela na vida. Irene visita a casa de Dora nessa noite, tudo parece mais ou menos suave, até que Josué encontra o purgatório e a carta de sua mãe. Mas Dora, novamente cínica e dissimulando, diz que logo enviaria a carta.

Dora chega ao ápice do “vale tudo para levar vantagem” quando entrega Josué a um casal de traficantes de crianças, em troca de dinheiro, com o qual compra uma televisão

nova. A televisão, comunicacionalmente, é um símbolo importante porque representa um tipo de interação comunicacional em que a pessoa só recebe, não dá nada, ou seja, recebe imagens, sons, informações, mas seu único poder reside em mudar de canal ou desligar o aparelho, ou simplesmente estar em frente a ele, dormindo ou ignorando o conteúdo – ora... a nossa *mensageira* da Central do Brasil trata as pessoas como aparelhos de televisão – ela julga os “programas, desliga o aparelho ou ignora-o” (julga as cartas, as joga no lixo ou as põe no purgatório). Ao vender o menino ela simplesmente traiu o lenço que fora “esquecido” sobre sua mesa – o lenço representa a feminilidade da mãe de Josué, muitas vezes ele se liga à sensualidade feminina que permite a mulher ser mãe, representa a proteção e ocultação do cabelo ou pescoço feminino, e também a proteção da cabeça da mulher no trabalho, por exemplo, na roça. O fato é que o lenço esquecido representa uma doação de missão a Dora, um laço; quando esta leva o menino a seu lar, ela dá prosseguimento a essa missão, mas a burla e age de má-fé, da mesma forma que faz com as cartas, jogando Josué no lixo humano que são os traficantes de crianças, que possivelmente matariam o garoto ao entregá-lo ao mercado obscuro da venda de órgãos.

Dora, face a uma visita de Irene, que representa a consciência moral que Dora não desenvolvera, arrepende-se e decide resgatar Josué de seu cativo no lixo humano dos traficantes de gente. Ela consegue libertá-lo, mas daquele momento em diante, tendo infringido o código informal do poder criminoso que atua nas sombras do poder da lei instituída da legalidade, ela está definitivamente perdida, sendo sua morte certa se for pega.

Desamparados, numa condição existencial de abandono, a decisão é ir para o “Bom Jesus do Norte”, “em busca de Jesus”, que seria o começo da salvação de Josué, mas sobretudo de Dora. Novamente os nomes são muito simbólicos, e tão claros que começam a fazer o sentido de uma existência em queda que precisa de salvadores, de utopias como sonhos e mapas de mundo para as pessoas se moverem, se planejarem. O lugar, o *topos* alvo, é o Bom Jesus, que é do Norte, ou seja, podemos ler que o bom Jesus que trará a salvação é uma projeção do mundo do Norte sobre o Sul, e realmente o movimento da viagem de Dora e Josué é subir do Sul para o Norte... que constitui boa parte do imaginário de ascensão do Brasil nestes séculos – o sul “subir” para o norte e ser como a Europa ou a América para se salvar. O Jesus buscado é abstrato, apagado, não há nenhuma foto do pai de Josué, o que coaduna com a ideia de projeção do lugar e relação de pessoa buscada. Agora arrematando essa questão, a carta de Ana, pode ser lida como um protesto contra o Deus na figura do Filho, Jesus. Ela o acusa de ser a pior coisa que lhe acontecera, mas depois ela se arrepende

e pode morrer – ou seja, do ponto de vista do simbolismo, sua primeira e segunda cartas são uma prece sincera a Deus, como uma confissão antes da morte – e realmente após sua confissão, morre Ana atropelada, não em sussego, em paz, com seus assuntos de vida todos fechados e resolvidos, ela morre no meio de seus caminhos, no meio do caminho e da vida, mostrando o quanto somos trágicos sob os olhos de um Jesus trágico face à existencialidade humana.

Durante a viagem, também uma viagem iniciática de autodescoberta, outros símbolos vão aparecendo para trabalhar e fechar os significados com os quais estamos lidando. Dora deixa saber de sua história com seu pai, de seu encontro com ele, que nem imaginava quem era ela e ainda pensou que ela fosse uma mulher que lhe cruzara os caminhos anos antes. Decepcionada, fica ferida e incapaz de lidar com pessoas – ela pode representar simbolicamente uma falha comunicacional no princípio pragmático da interação. Durante a viagem, a câmera foca na placa do caminhão, naquelas em que os caminhoneiros costumam escrever mensagens suas para o mundo em trânsito ler: “Tudo é força, só Deus é o poder”, escrita na traseira e na frente “Com Deus sigo meu destino”.

São frases representativas e muito interessantes num caminhão, que singra caminhos e estradas de grande distância entre destinos e partidas. Na primeira frase há o fundamento teológico e metafísico do poder em Deus e a força abaixo. Se pensarmos na segunda frase, temos “Com o poder sigo meu caminho” (ora, Deus é poder, então podemos intercambiar os termos para uma leitura simbólica mais precisa). Logo o poder de seguir um mapa, um projeto de mundo no caminho da vida implica em ter poder para tal. A essa questão, lembremos de um diálogo entre Josué e Dora sobre a diferença entre ônibus e taxi – que vem a coadunar com a questão de destino, utopia: “O ônibus tem um lugar certo, o taxi não” ... “e todo mundo deveria ter um rumo certo”.

Tendo pego carona com o caminhoneiro, Dora sente sua feminilidade aflorar, começa a se abrir pensando e sentindo a possibilidade de talvez receber um carinho, um amor, mas novamente é abandonada – o caminhoneiro, homem evangélico e devoto tem medo de ser tentado e a abandona no posto de parada em que estavam – ela fica novamente só com Josué – a sua autodescoberta não seria nesse sentido – era para ser em outro mais profundo.

Eles prosseguem viagem com peregrinos que iam num pau de arara para Bom Jesus do Norte. Quando chegam à cidade, descobre que lá não estava mais Jesus. Perdidos, sem dinheiro, Dora ingressa na procissão noturna de peregrinos e penitentes... vai ficando tomada

por uma culpa sufocante, crescente, que a domina com remorso quando ela entra em uma capela e desmaia, talvez pela comoção causada pelo ambiente de rezas e também pelo crescendo de sentimentos múltiplos e conflitantes. Ao voltar a si é outra.

Por sugestão de Josué Dora volta ao antigo ofício na cidade, manda cartas a pedido das pessoas do local para outras pessoas – mas ela é outra, transformou-se: tem uma postura visivelmente mais respeitosa e digna para com seus clientes e compromete-se a enviar as cartas, mediante a paga de um real. Conseguem com o ofício juntar um dinheiro para se manterem e prosseguir viagem.

Ocorre uma reviravolta entre encontros e desencontros. Dora consegue encontrar a família de Josué, na verdade apenas os irmãos, Moisés e Isaías – novamente nomes simbólicos – como os personagens bíblicos, os irmãos apresentam algumas características: Moisés é a fé prática e Isaías a fé esperançosa que aguarda a vinda do messias salvador. Moisés tem mágoas de Jesus, mas Isaías tem bons sentimentos em relação ao pai e aguarda esperançoso que um dia ele retorne. Por encontros e desencontros da vida, Jesus tinha ido à procura de Ana e Josué. Uma carta sua havia chegado, mas nem Moisés, nem Isaías sabiam ler, então Dora a leu para eles. Com a leitura da carta, descobre-se que Jesus imaginava que Ana havia voltado para a terra de partida, e pedia que ela ficasse lá, pois retornaria para todos ficarem juntos.

Moisés recebe friamente a notícia, descrente na volta de Jesus. Mas Isaías se anima e fica mais esperançoso na volta de Jesus (Messias/milênio/utopia), juntamente com Josué. Dora efetivamente se transformara, humanizando-se. Percebeu a importância da interação entre as pessoas e como uma informação no momento certo e preciso podia ser muito importante para mudar vidas. Deixou seu cinismo e individualismo e passou a encarar a alteridade, o amor e a dor do outro, sem negar sua própria dor e amor. Ela vai embora de madrugada, talvez por sentir que uma nova vida, depois da autodescoberta de sua humanidade, estava à sua espera. Deixa Josué com seus irmãos, leva consigo a foto que tirara com Josué em Bom Jesus, deixando outra com o menino, e também lhe deixa uma carta. Agora, lendo a carta com a nossa noção de lugar expandida, pensando em *topos*, *chôra*, utopia, destino e “mapa de mundo” e imaginário de destino:

Josué, faz muito tempo que eu não mando uma carta para alguém e estou mandando esta carta para você. Você tem razão, seu pai ainda vai aparecer, com certeza. Ele é tudo aquilo que você diz que ele é. Lembro do meu pai me levando na locomotiva que ele dirigia. Ele deixou que eu, uma menininha, desse o apito do trem a viagem inteira. Quando você tiver

cruzando as estradas do seu caminho enorme, lembre-se que eu fui a primeira que o fez por as mãos no volante. Também vai ser melhor para você ficar aí com seus irmãos. Você merece muito mais do que eu tenho para te dar. No dia em que você quiser se lembrar de mim, dá uma olhada no retratinho que a gente tirou junto. Eu digo isso porque tenho medo de que, um dia, você também me esqueça. Tenho saudade do meu pai, saudade de tudo.

Dessa carta sobressai a noção de sonho, lugar, o imaginário de caminhos de estradas metaforicamente associado ao caminho da vida, àquilo que se vivencia e constrói quem somos e também os encontros com nosso outro ser e com outros seres nos caminhos. Dora não repreende a crença de Josué na volta do pai, e ainda diz que ele é tudo que Josué diz (a outra Dora teria dito, talvez, certamente com cinismo, que era tudo bobagem, que Jesus era um bêbado mulherengo perdido no mundo).

A experiência de Dora pode ser encarada paralelamente como uma aprimoração da capacidade de comunicação. Com isso percebemos mais uma vez o quanto o princípio pragmático da interação é importante, especialmente se pensamos nas cartas enquanto uma comunicação. As cartas que não chegavam por serem julgadas antes e lançadas ao lixo ou confinadas ao “purgatório” seriam comunicações que foram tomadas de ruídos que impediram o fluir entre emissor e receptor. O ruído gerou confusões e Dora percebeu, conforme eu disse, que no momento certo a informação pode mudar vidas, ajudar que “mapas de mundo” orientem as pessoas nos rumos dos caminhos, nos “projetos de viagem”. Ana, Jesus, Josué, Moisés e Isaías ficaram descontraídos, incomunicáveis pela não interação adequada na comunicação. Tudo teria sido diferente se todos se tivessem comunicado e sabido onde e como estavam? Quem poderá dizer... são hipóteses que o espectador poderá fazer..., mas o mensageiro se redimiou e percebeu a nobreza do comunicar – Dora é um Exu redimido.

Dentre os três filmes mencionados neste início de capítulo, o *Central do Brasil* permite uma visualização poética de nossa necessidade de encararmos nosso cinismo nacional que nos faz incrédulos burladores da lei por não acreditarmos que podemos nos livrar da cultura do esgueirar e nos projetarmos um novo mapa de mundo, novas leis capazes de nos autotransformar rumo a uma situação melhor que não seja refém de milenarismos e de binarismos que só fazem nos dividir e ficarmos nos conflitos do “nós contra eles”, que vem gerado um éthos cindido, o qual, com suas vicissitudes e trincas, impede uma verdadeira “cola social” da qual poderia vir uma energização de entusiasmo para emprendermos as reformas de que precisamos, não as milenaristas e demagógicas, mas as prudentes, dicitadas

entre os meios e pessoas, compartilhadas e voltadas para um futuro planejado à partir do éthos, de forma intencional e poética.

Central do Brasil também nos alerta sobre a necessidade e dos cuidados de nos movermos com um “mapa de mundo”, mas sem o nosso terrível “é preto no branco e branco no preto”, ele nos problematiza um Brasil de encontros e desencontros onde a comunicação precisa ser melhorada em todos os sentidos, de modo a sairmos do pensamento binário milenarista do bandido contra o mocinho... precisamos ingressar no pensamento complexo e poético de nós mesmos enquanto brasilidade, de nós como sociedade e de nossas leis/projetos e mapas de mundo. Assim, temos uma Dora complexa, não binarizada, que poderia ser taxada como uma malvada cínica que fica boazinha, mas que antes tratou os bonzinhos como maligna cínica.

Temos o retrato da centralidade do Brasil com suas diversas naturezas a partir de Dora, a Central do Brasil enquanto estação e entrecruzamento simbólico de caminhos, Josué e sua família fragmentada e desconstruída com um pai que não aparece, mas ao qual se anseia, mesmo ele sendo imperfeito... isso captou aquela busca de algo que sempre vem mobilizando o país, que cai em precipícios depois de acordar de sonhos, ora se deparando com a figura de demagogos-armadilhas que prometiam a idade de ouro mas trouxeram a época das vacas magras dos sonhos do faraó... trata-se de um filme honesto com a proposta de sermos honestos conosco enquanto país e termos sim projetos, almejar nossos sonhos e salvação, e redenção, mas sermos práticos e prudentes para não sermos as vítimas de sonhos plásticos adequadamente usados por demagogias oportunistas que sabem usar do maquinário legal para se alçarem e se manterem no poder oferecendo a ideologia distorcida de uma perfeição supostamente realizável dentro de um pólo de uma dualidade, que foi o que fomos tendo em quinhentos anos com políticos que se diziam pais dos pobres e dos trabalhadores (Getúlio Vargas, por exemplo), representantes da vontade de Deus por estarem aninhados nas costas de igrejas e instituições religiosas (caso do coronelismo bem exemplificado no *Deus e o diabo na terra do sol* por Gláuber Rocha, em especial na cena que mencionei em que os religiosos planejam a morte do beato Sebastião), amigos dos pobres e das classes camponesas e trabalhadoras urbanas – rótulos esses adequadamente polarizados contra um setor satanizado, maléfico, que deve ser combatido e se possível exterminado para se chegar à idade de ouro – de fartura. A esperança de uma perfectibilidade na luta do bem contra o mal, do herói contra o bandido tem sido nossa desonestidade e perdição – a prudência e a honestidade para sentirmos e vermos que somos complexos pode

nos ofertar um *começo* de nova jornada... talvez renovadora e redentora se não caírmos na tentação do milenarismo brasileiro tendencial. Torna-se imprescindível sermos conscientes de nossa complexidade para os nossos projetos e “mapas de mundo Brasil” nesta *Central do Brasil* que somos e estamos.

3.2 BRASIL ACONTECIDO E POSSIBILIDADE DE PLASMAÇÃO DE NOVAS BRASILIDADES ATRAVÉS DE UTOPIAS BRASILEIRAS

Em certo instante da existencialidade ocorre amiúde de pessoas se questionarem sobre quem são, por que são assim, como são os outros, como querem ser e como podem ser. Isto não é lá muito diferente quando aportado a pessoas se identificando com o éthos de seu país, sua terra, nacionalidade, o sentimento, pensamento, emoção e imaginário de pertença a um mundo em que se situam. Em mais de quinhentos anos, certamente muitas mulheres e homens fizeram-se essas perguntas ao pensarem sobre Brasil e se pensarem a partir dele – desde homens do povo, aos acadêmicos, políticos, governantes, e os de outras nações. Muitos se perguntaram, talvez, por que as coisas tiveram que acontecer “desse jeito” e não de “outro jeito”, por que não poderíamos ter tido um destino mais justo, mais alegre, com maior sucesso para o povo ser feliz; podem ter perguntado que mundo deixariam para os brasileiros que viriam, se “as coisas um dia vão mudar e melhorar”... “e não mais haveria tanta injustiça e tristeza sobre esse mundão que é o Brasil”... e realmente essas perguntas fomentaram muitas ações e condutas nesses anos todos de Brasil que se estamparam através das motivações de busca de mundo melhor, levando a revoltas, guerras, movimentos sociais, culturais e artísticos, tendências políticas, ideológicas, utópicas, distópicas, assim por diante.

Infelizmente o Brasil começou por interesse e exploração; ainda trazemos em nosso nome de nação a marca do interesse comercial exploratório do colonizador. Lembremos da típica explicação do nome “Brasil” remontar ao vermelho da árvore pau-brasil, que assim era chamada porque seus pigmentos eram vermelhos como a brasa incandescente – muito apreciados no tingimento de tecidos. Nosso nome nos lembra da exploração para o luxo supérfluo europeu que apreciava tecidos lindamente vermelhos como a cor da paixão... a mesma com a qual exploravam a terra e as pessoas submetidas na dominação colonial. O nome atesta a memória do trauma da exploração colonial – não se deve forcluir sua marca da dor de todos que de algum modo sofreram com o “projeto Brasil colonial” ou a “utopia

Brasil da metrópole Portugal” (– em verdade distopia Brasil para os que estavam na terra) ... mas temos coisas boas também... como o encontro criativo que resultou das culturas de diversos povos e as diversas regionalidades que “brotaram” desse encontro.

O porém do encontro feito sob o molde colonial foi a prevalência do interesse (*inter-esse*: estar entre) mais individualizado (típico de estratégias de fuga e sobrevivência, lembremos também do “esgueirar-se” de que falei linhas acima), em detrimento de interesses mais socialmente compartilhados, voltados ao projeto - discutido e compartilhado - de realidades que se desejam produzir em termos de mundo futuro no qual se deseja viver; é consequente que fica a “cola social” enfraquecida da qual nos ressentimos até hoje... *estamos entre*, mas não “*estamos entre com-partilhadamente*”, na maioria das vezes, para discutir nossos destinos nacionais. O bordão popular “cada um por si, Deus por todos” remarca esse excesso de *inter-esse individualizado* que pode fragilizar a “cola social” (mormente se polarizado, ou extremamente pontual, ou extremamente pulverizado) e trazer transtornos na comunicação, que, conforme vimos na seção anterior, é ruidosa na brasilidade, cumulando-nos com problemas para discutir possíveis mapas para orientar-nos na plasmação de um outro Brasil, através de projetos-Brasil ou utopias-Brasil.

A maneira como nossa sociedade se formou colaborou para sermos uma nação com um éthos prevalentemente conservador. Como os agrupamentos coloniais foram majoritariamente pobres, decadentes, embrutecidos e sem capacidade para grandes empreendimentos, não houve a possibilidade de surgir grupos empreendedores dinâmicos – o intuito era se manter apesar da natureza, das doenças, da exploração colonial e depois apesar do Estado. Essa busca de se manter “apesar dos pesares” cria hábitos que expressam um imaginário de conservação, que fatalmente leva a ideias de busca de estabilidade, imobilidade, aliadas ao medo, pelo que as águas naturalmente desaguam no conservadorismo – há o medo do progresso, das ideias novas, do mover-se, do experimental – nesse imaginário, a estabilidade mantém as pessoas sãs e salvas.

Estando em falta quanto a grupos nacionais que dispusessem de dinamismo e capital suficiente para grandes empreendimentos como os que se ligam a construções de grande porte, como usinas elétricas, empresas para extração e refinamento de petróleo, empresas de extração de minérios e outros projetos mais que exigiriam tempo e muito capital para depois produzir lucro, essas áreas tiveram de ser assumidas pelo Estado. Desta feita, o Estado brasileiro, face à pobreza majoritária e incapacidade de grandes empreendimentos da maioria dos cidadãos, teve de arcar com muitos setores para nossa sociedade conseguir adentrar no

século XX e correr atrás das modernizações de práticas e produções que outras nações estavam empreendendo já com muito sucesso havia décadas. Em menos de um século tivemos que enfrentar os desafios de passar de uma economia prevalentemente rural para uma economia rural-industrial, um tanto cambaleante no início, mas que em face do que éramos teve um certo sucesso – mas sem o Estado, teria sido impossível, devido à miséria do povo, e sobretudo aos baixos índices de instrução e alfabetização – pouquíssimos sabiam ler, escrever e fazer contas.

Nossa natureza político-estatal, desde o início, teve uma característica forte de polarização, na qual por um lado estava uma população com interesses diversos e pulverizados e por outro um Estado centralizador, que começou com a metrópole portuguesa e depois passou ao império – com a República o Estado brasileiro vai ficando cada vez mais forte e centralizado.

Em termos de imaginário, criou-se na população uma ideia de que o Estado é que seria responsável por quase tudo, pelo que isso aumentou a falta de iniciativa para empreender e a para se opor ao Estado abusivo, que veio a se casar bem com a ideia de que o Estado seria um ser à parte das pessoas, da vida, conforme já vimos nos outros capítulos quando expus como o Estado pode se tornar um aparato disfarce de grupos que sabem muito bem lidar com seu mecanismo, muitas vezes - no Brasil digo muitíssimas vezes – para fazer seus interesses privados passarem por interesse público, com o uso da lei e dos poderes estatais prevalentemente a seu favor.

E foi justamente isso que aconteceu e ainda acontece. Grupos regionais, famílias ligadas ao poder, oligarquias regionais apropriaram-se do Estado apesar do povo. Conseguiram mimetizar seus interesses como se fossem os interesses públicos primários e secundários. Usam o povo nas eleições, muitas vezes com demagogia, e depois governam apesar do povo. Nossa representação tem se demonstrado inefetiva e nosso voto é apenas uma autorização para a infecção pestilenta entrar no corpo da república e tomá-lo com o velho jogo de trocas de interesses do “toma lá dá cá” e do “é dando que se recebe”.

Nesse ambiente do Estado usado para interesses privados, na maior parte de nossa história, ao conservadorismo prevalente se opõe o radicalismo. Antonio Cândido evidencia esse dinamismo entre radicalismo, conservadorismo e Estado num ensaio chamado *Radicalimos*:

Pode-se chamar de radicalismo, no Brasil, o conjunto de ideias e atitudes formando contrapeso ao movimento conservador que sempre predominou. [...]. Digo que o radicalismo forma contrapeso porque é um modo progressista de reagir ao estímulo dos problemas sociais prementes, em oposição ao modo conservador.⁸⁴

O radical geralmente é da classe média, tem ideias que se polarizam ao conservadorismo, mas raramente chega a extravasar além de certos pontos, apesar de muitas vezes alegar com seu radicalismo que extravasaria... radicalistas como este, tão logo chegam ao poder ou a uma situação de acomodação, arrefecem seu radicalismo, o qual muitas vezes ficou centrado na fala demagógica e na ação distorcida, por ainda trazerem dentro de si, arraigadamente, muito do oportunismo conservador cristalizado⁸⁵ (CÂNDIDO, 2017, pp. 197-198).

A população brasileira, nestes últimos séculos, tornou-se refém de modalidades de Estados (o colonial português, o imperial e depois o atual republicano) espoliadores e hoje é refém de um Estado trevoso, através do qual não consegue ter suas demandas de transparência, justiça e efetividade social atendidas – pelo contrário, constata abusos e corrupções de administradores públicos nessa grande máquina de cleptocracia que prevalece mais ainda desde a Constituição Federal de 1988. Precisam do Estado, mas o odeiam porque percebem que atende minimamente aos seus anseios – e ainda torna-se o meio para grupos corrompidos espoliarem através do abuso privado da coisa pública – então não há tributos que dêem conta do Estado I e Estado II – chamo o Estado normal, oficial, legal de Estado I (tem seus custos normais de manutenção) – já o Estado II eu chamo o que é a maquinaria corrompida pela cleptocracia que se esconde sob o Estado I e faz os custos de corrupção do número II passarem como custos do número I. Ou seja, o contribuinte arca com dois Estados: com o custeio do Estado estrutural e com o do Estado corrupto – desde tempos coloniais!

Em termos de formação de éthos e legados, Antônio Cândido, através das análises de Manuel Bonfim (IDEM, p. 209), constata que somos uma população heterogênea e instável, que rejeita o trabalho por ele ter sido equiparado a coisa de escravos, que nossa herança colonial nos marcou com os péssimos hábitos do conservadorismo:

Politicamente, o estado colonial se torna o inimigo, o espoliador, que só inspira ódio e desconfiança. Socialmente, forma-se uma população

⁸⁴ CÂNDIDO, Antônio. **Vários escritos**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2017, (p.195).

⁸⁵ Nesses últimos anos de Brasil, constatamos o surgimento de uma expressão que pode ser associada a essa postura: “esquerda caviar”. Ela se referiria à uma esquerda que tem uma pregação de ideias, mas atua de modo diferente. Sua práxis difere de sua fala porque tão logo estão no poder começam a agir nos modos nababescos dos que se servem do Estado faltando à moralidade pública e estando em falta com sua anterior fala de *servir ao povo* – passam a *se servir do povo*, e em bandejas de prata!

heterogênea e instável, quase dividida em castas, opondo abruptamente a classe privilegiada, de origem europeia, às populações quase sempre mestiças, ignorantes, mantidas na miséria pela espoliação, rejeitando o trabalho, que nivelava com o escravo. Daí a tendência à desordem e à turbulência, frequentes na América Latina. / A análise de Manuel Bonfim sobre as consequências deste estado de coisas é notável. A situação descrita se torna uma tradição, forma um passado, que plasma o presente como herança funesta, porque implanta automatismos, hábitos, modos de ser dos quais não temos consciência, mas segundo os quais agimos.

Ocorreu que nosso éthos atual ainda traz, conforme enuncia Antônio Cândido a partir da leitura de Manuel Bonfim, uma plasmação de brasilidade marcada por aspectos que ainda nos sabotam, como o conservadorismo, o radicalismo mitigado oportunista, o Estado usurpador dominado por grupos (geralmente corruptos segundo uma tradição que remonta aos antigos administradores que estavam à mando da Metrópole). Esses aspectos oferecem uma notável resistência à reinvenção do Brasil. O conservador não quer mudanças, o radical mitigado oportunista quando acha uma situação confortável deixa de lado seu discurso de alteração da realidade social e política, e o Estado usurpador é mantido porque os que dele abusam não querem desgrudar da carne da qual sorvem o sangue, tal como os piores carrapatos e sanguessugas jamais vistos.

Nesse ambiente, o que se constata é que há a prevalência de verticalismo – notório então que a lei e o poder hierárquico serão mais prevalentes, segundo podemos depreender do que vimos a partir de Paul Ricoeur e também em alguns conceitos de FERRAZ JR.: haverá uma ênfase no deontologismo e nos predicados de moral, que atenderão às maravilhas aos anseios de manutenção do *status quo* preferido pelo conservadorismo. A dimensão mais próxima do éthos ficará mais trabalhada para favorecer o deontológico. Desta feita, o momento ético e prudencial das tríades ricoeurianas, em termos de articulações, ficam mais submetidos em função do deontológico, ou seja, a lei se torna excessivamente rígida e cristalizada e não se articula satisfatoriamente saberes do éthos e práticas prudenciais que se visualizam mais no momento ético e prudencial. A horizontalidade, que lembra a posição de vários homens em pé, sobre o mesmo nível de solo, que está relacionada à ipseidade, em nome do fortalecimento da verticalidade, fica mais submetida e rigidamente normatizada – o fluxo de movimento do éthos encontra dificuldade em adentrar no deontológico, vindo do ético, para chegar ao prudencial. A discussão compartilhada de projetos de destino nacional a ser plasmado, desta feita, fica comprometida e por vezes postergada em nome do conservadorismo que se socorrerá bastante do poder rígido da lei para evitar transformações.

A experimentalidade e a prática prudencial são evitados em nome de rigidez moral – que prefere fórmulas consagradas, mesmo as que não funcionam.

Manuel Bonfim, no seu *América latina: males de origem*, de 1905, detecta o conservadorismo imiscuído nos hábitos esboçados na mania de sensatez, que é usada como desculpa para não se fazer estudos para transformação e se a por em prática, por parte dos dirigentes habitualmente conservadores:

Para justificar esse conservantismo inconsequente, faz-se apelo a todas as fórmulas de senso comum; não o bom senso que se inspira dia a dia nas necessidades reais, mas um bom senso que vem de pais e filhos, por herança e tradição, o senso comum de outras eras, referente a coisas e necessidades que não existem mais. São aforismos que se aceitam sem exame, aos quais de boa mente se escravizam essas almas retardadas, e a que se julgam presos os políticos sul-americanos como a um compromisso solene, sem indagar, sequer, a relação em que tais aforismos se acham com as coisas atuais. Veja-se, por ex., como repetem todas a uma: “É preciso cortar despesas...” Por que? **Porque o bom senso tradicional assim o diz. E julgam-se todos dispensados de estudar as coisas**, para ver que, por toda parte, tem sido preciso justamente aumentar as despesas públicas, máxime nos países novos, onde as populações crescem mais rapidamente, e onde tudo está por fazer. Esta é a verdade; mas que pode a verdade contra o bom senso? ... Quando se estuda o caráter dos homens de Estado nas nações da América Latina, o que mais se impõe à atenção é a irrepreensível sensatez de todos eles, a sensatez clássica e imponente – esta sensatez a que Anatole France se refere quando diz: “Todos que trouxeram ao mundo um pouco de bondade nova sofreram o desprezo das gentes sensatas”. **Parece um paradoxo, tão estranho é: pouco importa a luta, os conflitos, levantes e revoluções que tenham trazido o indivíduo ao poder; uma vez ali, “sentindo as responsabilidades do governo”, o verdadeiro homem se revela; tudo parou, o revolucionário de ontem desaparece, as gentes ponderadas e graves podem aproximar-se – ficarão encantadas de verificar que mundos de sensatez nele se encerram ali; a vida vai continuar tal qual era; “o período de agitação acabou, as responsabilidades, etc..., impõem o dever de não criar dificuldades novas”. Quer dizer: todo o esforço agora é para impedir que se dê execução às reformas em nome das quais se fez a revolução, e para defender os interesses das classes conservadoras, a fim de acalmá-las [nosso grifo].**⁸⁶

Já nesse ano de 1905 no qual se lançou o livro do Bonfim, ele notara a mazela do conservadorismo brasileiro e o da América Latina, aliados ao radicalismo revolucionário oportunista, que tão logo alcança o poder, tende a não empreender nada das reformas que pregava. O Brasil está cheio de exemplos de *governantes sensatos* movidos a bordões

⁸⁶ BONFIM, M. A *América Latina: males de origem*. Acesso em: <http://books.scielo.org/id/zg8vf>, em 20 de dezembro de 2018, (pp. 121-122).

tradicionais e de radicais que se tornaram diletos amigos do clube dos homens sensatos⁸⁷. Ingressam nas engrenagens da máquina estatal e se perpetuam nela – e se possível a impregnam de seus sensatos sucessores, filhos, netos e se possível querem para o futuro o mesmo para bisnetos e tataranetos.

Outra característica interessante do governante e dos administradores do conservadorismo brasileiro levantado por Bonfim é o excessivo valor que se dá ao escrito e como as coisas, mesmo nos momentos de maior necessidade, ficam encerradas nas malhas do lido e escrito do *gabinetismo à brasileira*, sem se adentrar em estudos e práticas mais precisas e prudenciais:

Raciocinam a grandes alturas, vêem sistemas e perdem de vista as condições em que os fatos se passam. Nos momentos de crise, agitam-se, porque toda gente se sente mal e reconhece que há necessidades a atender, vícios a corrigir, **costumes a modificar**; mas essas necessidades, a menos que não sejam evidentes por natureza, não saem de um vago e indefinido mal-estar – a sensação do organismo enfermo, incapaz de atinar com o seu mal. **Os problemas não se precisam – generalidades, modelos de soluções, ora abstratos, ora eruditos. Muitas vezes, tomam como causa o que é um mero sintoma, a par de muitos outros; tal sucede, por exemplo, quando imputam as dificuldades econômico-financeiras à instabilidade do câmbio, à depreciação do papel moeda, à circulação fiduciária, etc** Desta forma, é natural que a agitação e o mal-estar se perpetuem; a confusão é permanente, e dentro dela esses homens continuam a guiar-se por fórmulas vãs, e a propor soluções livrescas, que não resolvem nada, esgotando sobre sutilezas, incertos nesse psitacismo intelectual e político, ou no vago de um pensamento alheio, no cérebro dos outros. **Mesmo para uma solução que seja praticamente definida e clara, impondo-se por si mesma, eles, ainda quando a adotam, não ficam tranquilos se não a vêem consagrada nos livros. É por esta razão que se contentam todos com as soluções escritas. Uma necessidade social, qualquer que ela seja, está resolvida no momento em que um decreto escrito vem promulgado.** Desde esse momento, ela desapareceu, não se trata mais disso. Havia a escravidão, mas reconheciam todos que, sobre ser uma injustiça ignóbil, a permanência dessa instituição era um obstáculo ao progresso econômico do país, e que nesta hora não pode haver prosperidade com o trabalho escravo: “É preciso que o trabalho seja livre”; e foi isto unicamente que todos pediam, absolutamente certos de que fora bastante dizer em lei o trabalho é livre, para que se estabelecesse o regime de um trabalho. **Ninguém se deteve a examinar o caso e procurar os meios eficazes de se fazer a transformação na produção. Não viam, sequer, que o trabalho livre deve ser inteligente e aperfeiçoado, e que era mister, antes de mais nada, educar o trabalhador, instruí-lo, levar o produtor a melhorar os seus processos,** meio único de compensar a barateza do trabalho escravo que se perdia. Disto não se cogitou.

⁸⁷ O ex-presidente Lula teve de se curvar à apregoada virtude conservadora da sensatez para ingressar no seu primeiro governo, pelo que ele mesmo se dizia ser “Lulinha paz e amor”. Outros exemplos de metamorfose para o modo sensatez podem ser achados em todo o Brasil, ao longo da história, e também em toda a América Latina.

Descretoou-se a libertação, e foram-se todos, considerando a reforma como acabada; e se alguém ainda se ocupou do caso – foi para pedir ou propor que se importassem braços baratos, que pudessem substituir os antigos escravos, nada se alterando nos costumes e processos: chineses ou italianos, que viessem a ocupar as antigas senzalas – um salário baixo, equivalente à alimentação e ao juro do preço do negro... **tudo mais como dantes** [nosso grifo] (IDEM, pp. 124-125).

Grifei alguns segmentos para evidenciar como o autor, já no seu tempo, notava o quanto o conservadorismo se perde no formalismo generalista de teorias, muitas vezes dadas como consagradas nas tradições aceitas (de governo, de economia e de trabalho, por exemplo), e não trabalha com plasmações de ações e reformas a partir de estudo e prática mais particularizados aos casos que requeiram atenção. Notável que o viés conservador de manutenção de *status quo* e sua relação com o deontologismo fica visível também nesse caso levantado pelo Bonfim, porque ele fala de como “uma necessidade social, qualquer que ela seja, está resolvida no momento em que um decreto escrito vem promulgado (op. cit)” – isso mostra uma espécie de *fetichismo da lei* para o conservador – cristaliza-se e engessa-se tudo no mundo da lei e para ele isso já parece uma solução, apesar de não sê-lo propriamente – mas e a prática, a solução, o estudo particularizado do problema?... lembremos do que já mencionei anteriormente de que uma lei geral justa, pode ser injusta na sua aplicação particularizada, pode não apreciar um caso parcial ou totalmente, ou ainda pode produzir distorções e problemas no mundo dos homens – cabe uma ação prudencial – dentro desta ação situa-se o estudo do problema, a procura por soluções, a produção de mapas de orientação, a imaginação⁸⁸ de como pode ficar a realidade a partir das possibilidades

⁸⁸ Oliveir Abel também evidencia, citando Ricoeur, o papel da imaginação como apta a, por sua atividade, a constituir a composição de novos mundos e novas práticas possíveis: “É, então, que intervém a imaginação no juízo [avaliação, opinião, etc], que é uma outra contribuição essencial do pensamento de Ricoeur. O papel da imaginação surge a vários títulos. Antes de mais, porque ‘a imaginação convida a colocarmo-nos no lugar de qualquer outro [...] próximo ou distante’ (*Le Juste*, p. 157), ela esquematiza o juízo e serve de intermediário entre uma situação concreta e uma composição de regras que lhe são ajustadas. A imaginação permite agir como se já se possuísse a regra da solução e procurar encontrar rapidamente ‘a regra apropriada sob a qual posicionar a experiência singular. O juízo é apenas reflexivo (*Le Juste*, p. 144), no sentido em que se julga sem regra e sem prejudicar uma universalidade prévia, mesmo quando se espera poder partilhar esse juízo com alguém. [...] Ricoeur insiste, constantemente, no papel da imaginação para passar do texto à ação e ao juízo: **‘É na imaginação que se forma, primeiramente, em mim, o ser novo. Digo bem, a imaginação e não a vontade. Porque o poder de se deixar agarrar por novas possibilidades, precede o poder de se decidir e de escolher (*Du texte à l’action*, p. 132) ’** / A imaginação interpretativa liga-se, de seguida, ao fato da prática do ‘justo’, nomeadamente diante dos casos insólitos ou rebeldes, partir sempre da distância entre duas versões, duas narrações, dois direitos de que não se sabe se são compatíveis. Esta distância manifesta a relativa não pertinência de cada um deles relativamente à situação. Como se não houvesse uma linguagem possível para essa situação, uma expressão da questão que fosse aceitável para todos e para cada um. A intervenção do juízo ou do agir ‘justo’ é, então, quase poética, ela reconstrói uma pertinência jurídica, refaz o sentido e, assim, abre uma nova via, uma nova representação da realidade [nosso grifo] (ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur: A promessa e a regra**. Lisboa: Instituto Piaget. 1996, pp. 102-104)”.

aventadas em projetos de solução – isso nos remete à utopia/distopia e seus métodos de orientação, alteração e plasmação de realidades a partir de acontecimentos de mundo. Com esse proceder, estamos transitando no fluxo que vai do primeiro momento da tríade ricoeuriana até o terceiro: há um mundo acontecido no *éthos*, pelo que estamos no setor ético (aproximemos o conceito de pré-figuração), pensamos e problematizamos as coisas, fazemos e cristalizamos a lei num momento mais marcado pela deontologia, com validade, vigência, imperatividade (agora aproximemos o conceito de configuração), ela adquire uma certa rigidez típica, e então, no caso em que precisamos adequar essa rigidez para dar conta dos “acontecidos” dos fluxos éticos no *éthos*, precisamos atuar prudencialmente num terceiro momento que é o da sabedoria prática (também com um aspecto mais vivo de *éthos*), no momento em que aplicaremos a lei (neste momento aproximemos o conceito de refiguração):

Por um lado, gostaria de mostrar que precisamos de um conceito ainda clivado, partido, disperso de ética: a ética anterior aponta para o enraizamento das normas [situadas na segunda posição da tríade ricoeuriana, deontológica, mas com raízes, origens, fixações no plano do ético] em situações concretas [estas, situações concretas, na primeira posição da tríade, a ética]. A essa tese principal somarei uma tese complementar, ou seja, a de que a única maneira de tomar posse do anterior das normas visado pela ética anterior é revelar seus conteúdos no plano da sabedoria prática [terceira posição da tríade], que outro não é senão o da ética posterior. Assim, estaria justificado o emprego de um único termo – ética – para designar o que está a montante [primeira posição da tríade, ética] e o que está a jusante das normas [terceira posição da tríade, sabedoria prática]. [...] Em conclusão, podem ser consideradas equivalentes a duas formulações seguintes: por um lado, pode-se ver a moralidade como o *plano de referência* em relação ao qual se definem de ambos os lados uma ética fundamental que lhe seria anterior e éticas aplicadas que lhe seriam posteriores. Por outro lado, pode-se dizer que a moral, em seu desdobramento em normas privadas, jurídicas e políticas, constitui a *estrutura de transição* que guia a transferência da ética fundamental em direção às éticas aplicadas que lhe dão visibilidade e legibilidade no plano da *práxis*. A ética médica e a ética judiciária, nesse aspecto, são exemplares, uma vez que o sofrimento e o conflito constituem duas situações típicas que imprimem na *práxis* o selo do trágico (RICOEUR, 2008, pp. 50-62)⁸⁹

O conservador, na visão de Bonfim, torna-se um homem limitado a modelos gerais e a uma visão de lei como algo absoluto e de resposta final a desafios, o que empobrece a possibilidade de atuar com a sabedoria prudencial, e sua imaginação de conservador fica bem limitada no tema de pensar novidades e inovações. Incrível que apesar de mais de cem

⁸⁹ RICOEUR. **O justo**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, v. 2, pp-50-62.

anos de escrita, o segmento acima citado de Bonfim parece poder se aplicar a muitos fazeres e práticas de vários governantes em diferentes décadas do século XX e XXI de nosso Brasil!

O exemplo que Bonfim passa da escravidão mostra bem um grande problema habitual brasileiro de se empreender soluções justificadas por certos objetivos vendidos como práticos, mas que não dão conta de toda uma outra série de desafios acessórios ou globais aos problemas. No exemplo, acaba-se com a escravidão, mas não se resolve o desafio de educar e formar a mão de obra – milhares de ex-escravos são simplesmente lançados ao mundo sem terem como se manter – então ainda se opta por trazer milhares de miseráveis pobres fugidos da vida degradada em outras nações, os imigrantes, também sem formação ou com muito pouca. Foi como “tentar matar formiga com bomba atômica”. Foi-se entulhando gente, como sempre, sem se trabalhar a comunicação e interação entre essas pessoas de modo a se promover uma “cola social” que estivesse pautada em interesse compartilhado – fomos ficando no “salve-se quem puder” com um éthos cheio de ruídos comunicacionais, marcado pelo interesse particularista do “cada um por si” – isto é tão notório que há diversas frases no português brasileiro (como as venho citando) que podem ser mencionadas para remarcar a mesquinhez do imaginário da individualidade brasileira que prevalece em detrimento de uma noção de cidadania conscientemente compartilhada e discutida no éthos.

Manuel Bonfim chama a atenção para uma outra marca típica do éthos sul-americano: o bacharelismo. Essa marca relaciona-se ao conservadorismo através do tema das fórmulas e modelos gerais e o excessivo valor à teorização fetichizada sem o recurso prudencial do estudo e pesquisa dos eventos, problemas e desafios de uma maneira mais prática – aprecia-se um problema novo ou antigo sem dele efetivamente se aproximar e adequar os instrumentos de pesquisa e perquirição para experimentar possibilidades de soluções – no ideal prudencial de *teoria com prática*⁹⁰ (que foi muito defendido por Leibniz),

⁹⁰ No Brasil destes recentes anos há grupos que defendem, por outro lado, um pragmatismo (muitas vezes raso e embasado em um liberalismo econômico falacioso) como solução para tudo e justificador para cortes de orçamentos e verbas estatais: por exemplo, vemos esses grupos defenderem que o ensino de disciplinas como filosofia e sociologia não produzem benefícios imediatos e palpáveis à população, como produziram cursos como os de medicina, engenharia e outros do gênero que seriam alegados como práticos por esses grupos em questão. Alegam que o estudo de filosofia não tem uma função social e que é uma “perfumaria” das humanidades, que deve ser estudada por aqueles que quiserem dela se ocupar, mas com verbas próprias, ou seja, estão afirmando que nas universidades públicas os cursos de filosofia devem ser pagos pelos que nele vierem a ingressar. O segundo ministro a ocupar o posto no MEC (Ministério da Educação), em 2019, Abraham Weintraub, depois de quatro meses de uma desastrosa gestão de outro, Ricardo Vélez Rodríguez, afirmou que: “a função do governo é respeitar o dinheiro do contribuinte, ensinando para os jovens a leitura, escrita e a fazer conta e depois um ofício que gere renda para a pessoa e bem-estar para a família, que melhore a sociedade em sua volta (<https://educacao.estadao.com.br/blogs/blog-renata-cafardo/bolsonaro-diz-que-mec-estuda-tirar-dinheiro-de-areas-de-humanas/>, acesso em 06/05/2019)”- o mesmo defende que filosofia e sociologia devem ser cursos pagos, em nome do respeito ao dinheiro do contribuinte. Não adentrarei nessa temática do valor

fica-se apenas com a teoria – muitas vezes uma teoria duvidosa ou deficiente, para embasar uma ação cega, marcada por motivações duvidosas e obscurantistas:

Por toda a América do Sul, o mundo intelectual é feito de bacharéis; o indivíduo é bacharel sem o querer, por força da tradição. Médicos, engenheiros, juristas, críticos financeiros, guerreiros são todos bacharéis – espíritos puramente livrescos, escravos das fórmulas, guindados às ilusões soporíficas do absoluto. O prestígio dos axiomas, dos conceitos e sentenças é incontrastável, absolutamente tirânico. É fetichismo. Diante de uma fórmula, o indivíduo pára, suspende o raciocínio, quebra a resolução, desanima e, dominado pelo respeito à frase consagrada, é incapaz de reagir, de avançar para o banzo e analisá-lo, para ver o que ali existe de justo e de exato. Portugal explorava o Brasil, e, para garantir uma exploração fácil e completa, determinou que a colônia fosse exclusivamente agrícola; assim foi, e a tradição ficou. Um dia, um **estadista retórico**, cujas ideias políticas eram essas mesmas – do Estado colonial – formulou: *O Brasil é uma nação essencialmente agrícola*. Foi o bastante, e ficou assim **consagrada a rotina econômica**; ninguém teve coragem de tomar esta inépcia, e mostrar quanto é idiota e irracional o conservar-se um país, qualquer que ele seja, como puramente agrícola [nosso grifo] (IDEM, pp. 130-132).

Através de alguns segmentos que grifei, podemos captar a percepção de Bonfim da cristalização de modelos que se infundiram nos hábitos e consciências, de tal modo que “diante de uma fórmula, o indivíduo pára, suspende o raciocínio, quebra a resolução, desanima e, dominado pelo respeito à frase consagrada, é incapaz de reagir, de avançar para o banzo e analisá-lo, para ver o que ali existe de justo e de exato (op.cit)”... é algo tão forte, inscrito e plasmado através das mediações do éthos, que dificilmente se consegue extrapolar e desafiar a “consagrada rotina”.

Tendo linhas antes falado de como, naqueles tempos de 1905 os Estados Unidos progrediam com a ciência e seu ensino e estudo aplicados à melhoria da sociedade e da produção agro-industrial, Bonfim ironiza o fazer dos governantes e administradores do mundo conservador sul-americano, que não deseja se ocupar da instrução popular, ocupa-se de fórmulas e modelos livrescos que muitas vezes não se adequam à realidade dos desafios práticos, muito pelo contrário, acumulam como consequência de suas aplicações ainda mais perdas:

Tais são, porém, coisas em que ninguém pensa. Imagina-se, por acaso, um bom estadista sul-americano ocupando-se de instrução popular?!... Pois

social da filosofia, mas desde já digo que em sociedades democráticas, nas quais os fazeres científicos, artísticos, políticos e sociais trabalham para a dignidade e melhoria das condições humanas, o conhecimento é importantíssimo, pelo que filosofia, enquanto ocupada da vida e condição humana, ciências, artes, educação, epistemologia, política e muito mais, tem um papel elevadíssimo; sobre essa temática, cabe consultar a obra de Luciano Cânfora, **Um ofício perigoso** (São Paulo: Perspectiva, 2015), a qual a aborda de modo primoroso. Tiranos costumam temer a Filosofia!

não é verdade que ele reconhece ser a instrução uma coisa útil?!... No mais, seria quase pueril que um político se fosse ocupar de tal assunto. Nem exijam, também, que um ministro de finanças, que se preze, vá estudar as condições elementares da vida econômica e financeira – na produção e fixação de riqueza; não, ele é financeiro porque aprendeu nos livros; entrando em funções, precisa mostrar o quanto sabe, e julgar-se-ia decaído do seu renome se não possuísse duas ou três soluções para salvar, num abri e fechar de olhos, as finanças públicas. Vai aos livros, traz de lá meia dúzia de fórmulas e axiomas dos economistas estrangeiros, fabricantes de edições – “balança cambial... balança comercial... circulação fiduciária... excesso de papel moeda... depreciação de moeda... liberdade de comércio... livre cambismo... protecionismo...” – aponta, como causa das dificuldades econômicas, sintomas parciais de uma só causa geral, e ei-lo, agora, convicto, afanoso, a “melhorar o crédito público”, combatendo a baixa do câmbio, ou cortando despesas para equilibrar o orçamento, ou estabelecendo a circulação metálica... Outros tantos tonéis que não se enchem nunca, e por onde se perdem os poucos recursos, que poderiam ser empregados utilmente para melhorar as condições de produção, instruir o trabalhador, preparar a fixação de riqueza, a qual, ainda hoje, se escoia para a Europa como nos bons tempos coloniais (IDEM, pp. 138-139).

O tema dos modelos, teorias, soluções baseadas no modo do “Vai aos livros, traz de lá meia dúzia de fórmulas e axiomas dos economistas estrangeiros, fabricantes de edições (op.cit)”⁹¹, do orgulho em exibir um saber calcado num modelo absolutizante, o mesmo orgulho que quer que tudo seja absolutamente captável e tratado pelos esquemas do modelo teórico (geralmente absoluto-englobante e não prudencial), pode ser desmontado com o método utópico/distópico, o qual pode denunciar os limites e impropriedades do modelo, conforme vimos no capítulo anterior, além de propor mapas de orientação. A utopia e distopia, nos seus métodos, nos auxiliam a tratar das mazelas de nossos fazeres habituais conservadores herdados através de nossa brasilidade.

⁹¹ Aproveito para relembrar que em nossa história, observamos um fetichismo envolvendo a figura do economista e do administrador. Quantos não foram os ministros em vários governos nossos que ganharam força e relevo por serem vistos como excelentes economistas ou administradores? Acaso não há outras categorias de profissionais com competência e habilidade para exercer os ministérios? Relembro, pelo que vimos até este momento, que os modelos econômicos falham muitas vezes em considerar que um modelo geral pode ter fórmulas a partir de si mesmo aplicadas de modo a resolver todos os outros elementos estruturais de toda uma realidade... dificilmente alterar estruturas de macro ou micro economia vão produzir alterações na totalidade da cultura humana de uma dada sociedade, nos seus modos psíquicos de lidar com a vida e situações... desta feita, vimos planos econômicos se sucederem uns aos outros aos montes no Brasil (só desde os anos 60 tivemos: plano cruzado 1, plano cruzado 2, plano Bresser, plano verão, plano Collor 1, plano Collor 2, plano real), que se queriam milagrosos... isso esboça aquilo que já denunciava Bonfim, de como somos reféns de um conservadorismo sem criatividade, que quer ser livresco em suas fórmulas bacharelescas que anseiam ser a panaceia para tudo (e mesmo a maioria dos radicais são sem imaginação por fazerem cópias de modelos de fora!). Os problemas e desafios devem ser estudados particularmente, um a um; deve-se buscar suas possíveis soluções e depois se intentar a elaboração de projetos orientados – sem, contudo, imaginar que os projetos serão absolutos – como vimos eles são mapas de orientação – tão logo se esgotem – e precisamos estar atentos e críticos para sabermos quais são seus limites de exaurimento – será preciso elaborar outros novos para se adequarem à ação – e isso é o que podemos chamar de ação prudencial.

O Estado, no seu modo de ser, conforme eu já o mencionara antes, depende das “mitologias legais” que o edificam e o embasam numa tradição, que depois o mantém. Bonfim denuncia o quanto é difícil mudar o Estado, mas pelo que temos visto até este momento, modificar ou recontar as mitologias legais, usando o método utópico/distópico, talvez ajude a empreender uma melhor plasmação da sociedade alterando o éthos, ao lidarmos com as narrativas e imaginários sociais e legais. Vejamos, novamente, nesse tema, o que disse Bonfim:

Dentre os diversos aparelhos e instituições sociais, não há nenhum tão resistente ao progresso, e às reformas em geral, como as máquinas governamentais. Os regimes políticos passam, transformam-se; as instituições sociais desaparecem, e outros surgem substituindo-as; mas os costumes administrativos, as tradições governamentais – o Estado propriamente dito, esse permanece o mesmo, através de todas as crises, resiste a tudo. E é natural. O Estado é o aparelho social mais cuidadosamente constituído, perfeitamente delimitado, meticulosamente regulado; nele, as funções estão exageradamente especializadas. **Cada um dos seus elementos constitutivos – cada funcionário – é disposto e educado exclusivamente para um fim determinado; o seu espírito se moldou definitivamente àquele mister; entrado na máquina administrativa, uma vez afeiçoado ao seu cargo, passa a cumprir a função quase que automaticamente; daí por diante, vai ele incorporar-se aos outros nesta resistência passiva e absoluta – absoluta, porque é inconsciente e automática – a qualquer modificação.** Ao mesmo tempo, o Estado é uma potência formidável, não só porque é um organismo completo e extensíssimo, como por ser o soberano sobre os outros aparelhos sociais. **Assim, é natural que as reformas e revoluções políticas não lhe modifiquem as tradições, antes sejam estas que se imponham aos novos regimes, forçando-os a adaptarem-se aos costumes antigos, inveterados.** Qual a revolução capaz de alterar esses costumes? ... Só um cataclismo político e social, que derribasse toda a organização governamental para substituí-la por outra, cujos elementos não tivessem, jamais, sentido a influência dos costumes anteriores – coisa impossível! **Em vez disto, nós vemos que, nas crises políticas, ainda nas mais radicais, só se substituem no Estado aqueles órgãos por sua natureza transitórios, e uma ou outra peça, entre as milhares, dos aparelhos definitivos. E estes poucos são substituídos por outros cuja educação funcional é a mesma. Se se acrescentam peças novas, estas logo se afeiçoam às tradições: “Semblables à tous ceux qui ont l’autorité, ils craignaient l’innovation...”.** O organismo cresce, a sua força aumenta; mas a orientação não se altera. **“A burocracia” retrógrada, por um lado, e a expansão do poder, de outro, o mantém na tradição.** / Isto é assim no geral das sociedades: imagine-se, agora, em sociedades essencialmente conservadoras, viciadas num conservadorismo obstinado! ... / **O Estado é, ainda hoje, nos países da América Latina, o que era nos tempos coloniais, salvo modificações de forma, inerentes aos novos regimes políticos. Noutro lugar já ficou dito, tão sucintamente como exige a rapidez desta análise, o que era o Estado naquele tempo – uma simples máquina de perceber tributos, armada com aparelhos especiais de opressão, que lhe garantiam a posse da presa – a ventosa e os colchetes do parasita: cobrava, coagia, prendia,**

matava; criava privilégios, defendia-os... Além disto, o Estado formava um corpo alheio à nacionalidade, vivendo à custa da colônia, e alimentando toda a metrópole. O Estado tinha como justo, exigia que a colônia o sustentasse; mas considerava-se – como de fato o era – um organismo à parte, com interesses particulares seus, e até radicalmente opostos aos interesses das novas sociedades. Os que o representavam agiam em nome de um poder estranho, independente, dominando a nacionalidade nascente, sem outras ligações com ela a não ser a imposição da vontade absoluta e soberana do governo da metrópole. As populações naturais se iam formando, e sobre elas a Coroa espalhara a rede dos seus funcionários, para dirigi-las. / **Eis o Estado: uma realidade à parte, em vez de ser um aparelho nascido da própria nacionalidade, fazendo corpo com ela, refletindo as suas tendências e interesses. As autoridades sentem que têm uma razão de existir fora da vida normal do país, pois que elas encarnam um organismo que tem existência e faculdades próprias; e fazem valer as suas prerrogativas, defendem-nas, tratam naturalmente de fortalecê-las...** Apesar disto, mesmo formando uma realidade à parte, o Estado poderia aproximar-se da nação, se o regime seguido se inspirasse efetivamente nos interesses e necessidades naturais do país; mas, não: as autoridades só viam os interesses da metrópole, e estes eram justamente contrários aos da colônia [nosso grifo] (IDEM, pp.142-144).

O Estado brasileiro, fundado nesse conservadorismo, cuja parceria é o bacharelismo livresco, acaba se tornando mais ainda um mecanismo especializado, que, conforme já evidenciei em outras passagens, torna-se acessível e inteligível para os poucos iniciados que podem e aprendem a dominar o controle de suas engrenagens, muitas vezes em benefício próprio, usando de artifícios para se mimetizarem como amigos do povo e da coisa pública, amantes das liberdades que são! ... amantes de suas liberdades... autoritários que são!

O historiador Marco Antônio Villa retratou como as constituições brasileiras sempre trouxeram em seus dispositivos alguns vícios que permitiam e permitem o abuso de autoridade, o autoritarismo disfarçado (outras vezes notoriamente exposto). Isto está em seu livro *A história das constituições brasileiras: 200 anos de luta contra o arbítrio*. Faz parte de nossa tradição constitucional a abusividade e o autoritarismo (esses, segundo o que estamos vendo nesta minha obra, são fruto de uma estrutura de narrativas e imaginários cristalizados no éthos e solidificados no núcleo do Estado brasileiro, desde seus primórdios) estarem presentes não só nas estruturas de Estado e sociedade, mas também expressos nas nossas “mitologias nacionais” (lembrando do termo que Ost emprega a partir de Dominique Rousseau) – nossa lei nasce de nosso éthos, mas ela também o determina (lembremos de mimesis I, II e III de Paul Ricoeur quanto a esse aspecto). Vejamos o exemplo disso a partir do que disse Marco Antônio Villa, sobre nossa primeira constituição, a de 1824:

Não é acidental que o autoritarismo esteja tão presente no Brasil. O país já nasceu com uma organização política antidemocrática. E o poder nunca se reconheceu como arbitrário. Ao contrário, D. Pedro I inaugurou o arbítrio travestido de defensor das liberdades – a esquizofrenia de um discurso liberal e uma prática repressiva. No mesmo ano da Constituição outorgada, escreveu que era indigno um governante “que não ama a liberdade de seu país e que não dá aos povos aquela justa liberdade”. Continuou: “Amo a liberdade e, se me visse obrigado a governar sem uma Constituição, imediatamente deixaria de ser imperador, porque quero governar sobre corações com brio e honra, corações livres”. Encontrou resposta dos autênticos liberais, como Cipriano Barata: “Os habitantes do Brasil desejam ser bem governados, mas não se submetem ao domínio arbitrário”. E foi ainda mais direto: ele “não é o nosso dono”.⁹²

Nossos autoritários são dos piores... dos dissimulados e que se passam por bem-intencionados. Com leituras pragmáticas de seus atos de poder, com arte, reflexão política democraticamente discutida e compartilhada entre o povo, educação popular de boa qualidade, bom acesso aos modos científicos, talvez possamos começar a nos munir contra esses tiraninhos disfaçados em “anjos barrocos da misericórdia”, muitos dos quais conseguiram lograr nosso povo em séculos com suas armadilhas, discursos populistas, demagógicos, e trocas (troçavam-se anzóis e contas de vidro com os índios por pau-brasil, alimentos, caça... os séculos passaram... na República Velha, troçavam-se coisas como sapato por voto... anos avançaram e se continuaram os modos de troca... promessas por votos, etc... políticos e governantes não são nossos senhores, nem somos reféns do Estado ou deles!) e muitas outras truculências.

Outras consequências vieram dessas posturas que temos trazido à tona nesta seção: por exemplo, boa parte do povo brasileiro acredita e crê que a melhor profissão é a pública e alegam para isso a estabilidade que se têm no cargo e o maior valor remuneratório. Como triste resultado, isso contribui para um déficit no desenvolvimento da atividade e postura empreendedora (e a capacidade de imaginar vidas e caminhos possíveis fica limitada a “opções” limitadas por hábitos endurecidos) e o Estado fica mais cristalizado e inchado. Como estamos em um éthos marcado, conforme constatamos, por ruídos, pelo imaginário do “salve-se quem puder”, “cada um por si, Deus por todos”, ficamos mais ainda cindidos e sem forças para nos opormos aos abusos estatais e combatermos os corruptos que transformam a máquina em sua propriedade privada de cooptar fundos por cleptocracia.

⁹² VILLA, Marco Antônio. **A história das constituições brasileiras: 200 anos de luta contra o arbítrio.** <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjFkNzRxIfiAhUyILkGHe9OAqgQFjACegQIABAC&url=http%3A%2F%2Ffiles.camolinario.net%2F200000547-e2767e36f2%2FA%2520Historia%2520das%2520Constituicoes%2520Br%2520-%2520Marco%2520Antonio%2520Villa.pdf&usg=AOvVaw2hEU9BZrT51OJ0rnKsKSi-> . (06/05/2019) (capítulo 1, s.p).

Precisamos, conforme já verificamos, trabalhar nossa “cola social”, lidando com um trabalho comunicacional, com narrativas e imaginários, passando por instrução, aprimoramento da ciência e dos modos e práticas científicos, acesso à arte e aos meios de educar para se a sentir e se a compreender, como modos imprescindíveis à condição e dignidade humana⁹³.

Além das posturas do conservadorismo, do modelo livresco de soluções nacionais, do divisionismo e excesso de interesse particularista, do autoritarismo e abuso da coisa pública por pessoas nas três esferas do poder público, e também do radicalismo, temos, conforme já vimos, o velho problema do *binarismo barroco*. Mangabeira Unger soube detectar uma parcela desse binarismo ao evidenciar como no histórico político o brasileiro teve uma distribuição de suas inclinações entre dois partidos, o *partido da onda* e o *partido da mensagem*, os quais se relacionam, muitas vezes, quase que com uniformidade, ao binômio conservador/radical:

Dois partidos de opinião predominaram na história brasileira: o partido da onda e o partido da mensagem. O partido da onda quase sempre governou o Brasil. Sua proposta foi sempre surfar na onda: a correlação de forças no mundo da época aceitando o nicho que nossa situação e nossas vantagens comparativas nos reservavam. / O partido da mensagem foi o partido dos intransigentes – liberais ou socialistas. Raramente governou o país. Inconformava-se com o atraso duradero. Queria fazer do Brasil país semelhante aos países que admirava. / E via na importação das instituições e das práticas deles a melhor maneira de nos tornarmos mais parecidos com eles. A Tragédia do partido da mensagem foi, paradoxalmente, não ter mensagem: cópia não é mensagem. / O partido da mensagem sonhou grande, porém, sem imaginação ou clarividência. O partido da onda sempre pensou pequeno: compraz-se em confundir conformismo com realismo e rejeita, como romântica e perigosa, a ideia da grandeza (UNGER, 2018, p.18)⁹⁴.

Mangabeira Unger chama de colonialismo mental à postura da brasilidade de se pensar e tentar se fazer a partir, exclusivamente, de estruturas que predominaram em outras nações (eu diria que se trata de uma postura que falta à prudência do conjugar a teoria à prática estudada e orientada por projetos bem orientados). Pudemos ver esse traço já detectado por Manuel Bonfim nos idos de 1905, conforme evidenciei. Percebemos que o conservadorismo e o radicalismo⁹⁵ nosso acabam indo rumo a modelos generalistas sem base

⁹³ Antônio Cândido, num texto intitulado *O direito à literatura* (CÂNDIDO, Antônio. **Vários escritos**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2017, p. 171), faz uma análise para evidenciar como a literatura faz parte do que é essencial para a vida humana com dignidade. O mesmo é aplicável para a arte em geral (na visão de Cândido são denominados de *bens imcompreensíveis* – necessários à vida como alimentos, remédios, roupas, etc ...).

⁹⁴ UNGER, Mangabeira. **Depois do colonialismo mental: Repensar e reorganizar o Brasil**. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

⁹⁵ As eleições presidenciais de 2018, com sua polarização extrema, são de grande evidência de como realmente temos uma dinâmica em que por muitas vezes prevalece um modo binário barroco que polariza as coisas entre

no estudo prudencial das realidades (sua práxis acaba sendo cega ou refém de uma teoria rasa) e vimos que o radical, muitas vezes, tão logo alcança o poder público, torna-se mitigado ou cede à tentação, assumindo modos de conservador... além do oportunismo⁹⁶, ele se curva ao *princípio da conformação ao éthos*, que é sentido fortemente em seu peso sobre suas costas no exercer a função pública, e o impele a se conformar aos hábitos e padrões do momento.

O que é interessante no pensamento de Unger é que ele também percebe que mudanças não são apenas a partir de instituições e práticas – é preciso trabalhar sentimentos e ideias – o que muito se aproxima daquilo que falei acerca de a utopia/distopia e seus métodos conseguirem lidar com imaginários e narrativas das pessoas e do éthos. Vejamos como o que diz Unger vai nesse sentido:

A transformação que proponho tem de ocorrer tanto no plano das instituições econômicas e políticas e das práticas de educação como no campo dos sentimentos e ideias. O pensamento que desenvolvo é estrutural: versa a organização e reorganização do Brasil. Passa pela formulação de estratégia nacional de desenvolvimento específica para a situação em que nos encontramos no momento em que se publica este livro.

bem e mal, luz e trevas (também podemos nela enxergar a dinâmica do *partido da onda/da mensagem*). Tivemos o embate de duas formas diferentes de encarar as coisas, mas essas duas formas não representavam exatamente uma igual divisão na sociedade, porque os índices de votação permitem ver que uma grande parcela da população se absteve de votar num ou noutro candidato à presidência, ao votar em branco ou nulo, ou não ir votar: “Somando os votos brancos com as abstenções, houve um contingente de 42,1 milhões de eleitores que não escolheram nenhum candidato, cerca de um terço do total. O candidato eleito Jair Bolsonaro recebeu 57,7 milhões de votos enquanto o candidato derrotado Fernando Haddad teve 47 milhões de votos”, segundo noticiou o G1 (<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/eleicao-em-numericos/noticia/2018/10/28/percentual-de-voto-nulo-e-o-maior-desde-1989-soma-de-abstencoes-nulos-e-brancos-passa-de-30.ghtml>, acesso em 07/05/2019). Cerca de um terço da população brasileira não se identificou com a polarização, além disso, sabemos que boa parte dos votos que foram para o presidente Bolsonaro não eram realmente de verve bolsonarista, mas representavam o antipetismo. No mínimo podemos dizer que na atual conjuntura não prevaleceu uma verdadeira representatividade do candidato com relação ao povo, principalmente se se levar em conta as aspirações dos votos a favor de Bolsonaro que eram, em verdade, em sua maioria, motivados pelo antipetismo – Bolsonaro não se elegeu como uma opção viável em si-mesma, mas como um opção anti-petismo. Evidencia-se disso que o Brasil irremediavelmente está refém de uma estrutura de imaginário um tanto problemática, que precisa ser retrabalhada no éthos para que possamos romper com esse divisionismo dual que nos leva a desastres políticos – o efeito é que a política se afasta da ação prudencial e se foca numa ou noutra potência de ideias – conservadoras ou radicais, e não é possível à condição humana ser tão simplista a ponto de só oferecer como caminhos de vida apenas dois modos de vivência. Parece com uma situação culinária em que o cozinheiro tem diversos ingredientes, dos mais básicos aos mais refinados, mas só sabe fazer bolo de baunilha ou bolo de chocolate, e ainda se lhe trocam a fôrma quadrada por uma redonda já estará se sentindo mal pelo fato de a fôrma ser diferente da sua habitual. Outra coisa interessante a notarmos no polarismo brasileiro, é como em termos de imaginário, o futebol, que é uma paixão nacional, adentra na política, em protestos, com pessoas usando camisetas da seleção brasileira (talvez porque não tenham outras roupas verde-amarelas?!) para representar uma espécie de “amor à pátria” de momento abrupto, muitas vezes radicalista, noutras conservador, mas geralmente intolerante e focado num modo de disputa entre lados, que bem lembra o futebol – ou seja, em termos de política e escolhas tratamos das coisas com semelhante polaridade à do esporte “ou um ou outro, apenas” – nada de gradações!

⁹⁶ Quantos não foram os que entre o povo se diziam “do povo” e para *servir ao povo*, mas, tão logo obtiveram o poder, começaram a se *servir do povo*!

/ As estruturas de que trato, porém, não são apenas institucionais. São também as ideológicas ou imaginativas: as que têm a ver com conceitos, atitudes e aspirações. E o entendimento do Brasil que procuro não é somente a compreensão da maneira pela qual o país se organiza e se pode e se deve reorganizar. **É também a interpretação de um sonho [talvez as nossas utopias]: o sonho ou os sonhos brasileiros e os temores [ou talvez nossas distopias], ocultos ou revelados, que acometem os que sonham** [nosso grifo] (IDEM, p. 15).

Unger fala de estruturas imaginativas ou ideológicas. Temos de ser cuidadosos com as ideologias no aspecto distorção, patológico, conforme vimos no primeiro capítulo, para não nos tornarmos reféns de ideias que podem nos tornar a vida indigna ou perniciosa. A ideologia formadora, no sentido de Geertz, adotado por Paul Ricoeur, tem o papel formativo, integracional e educador – ela é importante dentro do éthos por moldar e plasmar identidades através de narrativas e imaginários. Em termos de atitudes, aspirações e sonhos, na fala de Unger, podemos aproximar por afinidade as utopias/distopias como projeto, método, mapa de orientação, sátira e crítica (como vimos, a construção de uma utopia e distopia, ao serem lidos a partir de um plano acontecido, pode se tornar uma crítica ou sátira a desafios ou problemas de uma realidade da condição humana). Cabe ainda lembrar que a utopia/distopia pode se por como performadora de uma crítica e desmonte crítico-racional-sentimental e artístico da ideologia ao denunciar as patologias desta.

Em termos de *paradoxo político*, conforme o vimos tematizado numa das seções do primeiro capítulo, se pensarmos em alguns conceitos dele, podemos perceber que o conservadorismo e radicalismo (lembramos de Bonfim), a tradição dos partidos da onda e da mensagem (no pensamento de Unger), podem ser relacionados aos temas da ideologia patológica e utopia patológica (a de fuga), ao mal específico e à racionalidade específica. Então observamos construções políticas brasileiras em que há visões de Estados e práticas ora com aspectos calcados no mal específico (orientado em correntes como a de Platão, Maquiavel e outras semelhantes), geralmente com foco em tiranias personalistas, e na racionalidade específica (orientada em correntes de pensadores como Rousseau, Hegel, Marx e outros semelhantes), geralmente com enfoque na tirania do Estado sobre o indivíduo. Conforme vimos, o Estado é feito de pessoas e por pessoas num éthos e a partir de um éthos – temos narrativas, imaginários, mitos e mitologias (constituições, por exemplo, no sentido de Ost e Dominique Rousseau) formando, moldando, plasmando e conformando crenças, modos e fazeres de pessoas.

O importante é sairmos do fetichismo do Estado geral e abstrato e começarmos a ver a máquina com pessoas dentro dela, que a operam a partir de seus modos de pessoas, que

refletem suas crenças, ideias e conceitos. Também temos de ver que estas pessoas são brasileiras e têm em si uma parcela de formação que remonta à brasilidade do éthos brasileiro – se são abusivas, autoritárias, conservadoras, radicais, cleptocratas, certamente trazem uma marca que é uma mazela desse éthos que se estampou nelas.

Desta feita, vimos com o exemplo de D. Pedro I (que citei a partir da voz de Marco Antonio Villa), um tirano autoritário que se vale de *sprezzatura*, simulação e dissimulação para esconder sua verve autoritária e abusiva – que foi e é a de vários dos nossos administradores da coisa pública, que acham que ela lhes pertence – ele usava a maquinaria do Estado a conduzindo segundo seu arbítrio pessoal, em detrimento do povo. Mas por que em tantos séculos temos tantos e tantos agentes públicos e políticos tirânicos, abusivos, autoritários e corruptos? Seria o clima do Brasil, a água?! Conforme temos visto não! Trata-se de uma plasmação de imaginários, de cultura, de modos e ideologias calcados num éthos – nossa brasilidade contribui à formação desse tipo de gente e sua chegada aos postos da administração pública, e certamente o interesse particularista que se associa aos bordões populares do gênero “cada um por si, Deus por todos” permite ideias de que a coisa pública pode ser usada em proveito próprio. E essas pessoas abusivas que dominam dos saberes da técnica do Estado muitas vezes moldam e plasmam um Estado abusivo, ineficiente e corrupto através de leis – que se tornam as *suas narrativas* de suas *utopias pessoais de cleptocratas* que em verdade *são as distopias da população brasileira*.

Modesto Carvalhosa tem um excelente livro chamado *Da cleptocracia para a democracia em 2019: um projeto de governo e de Estado*. Nesse livro ele aborda vários dos aspectos do Estado corrupto e dos corruptos, e do modo como a nossa estrutura de Estado, principalmente a partir da Constituição Federal de 1988, tornou-se altamente favorável à corrupção. Ele propõe a refundação de uma nova ordem na brasilidade através de uma nova constituição (lembramos que falamos de constituição como mitologia das sociedades modernas, então poderíamos pensar que Carvalhosa propõe um novo mito e imaginário social para o éthos brasileiro) e de uma nova ordem estatal, sem, contudo, ter a imprudência de que muitos são culpados em seara de reformas e remodelagens de realidades e mundos acontecidos, ao jogarem fora as boas estruturas que funcionam. Ele expressa, pelo contrário, que temos boas estruturas já consolidadas que devem ser mantidas (CARVALHOSA, 2018, p. 23) – devemos lidar com as estruturas ineficientes e perniciosas através de uma ação bem estudada e prudencial de modificação e produção de outras mais satisfatórias.

A percepção de Carvalhosa vai no mesmo sentido que já levantei sobre alguns pontos acerca da estrutura de abuso do Estado sobre a população, sob a aparente justificativa de ser um peso da coisa pública, quando em verdade muito desse peso é fruto de uma ação privada ineficiente e muitas vezes cleptocrata dos “iniciados” que lidam com as leis da maquinaria estatal:

Assim é que os ocupantes de cargos públicos – políticos e administrativos – são titulares de enormes e permanentes vantagens, ao passo que as pessoas físicas e as jurídicas que compõem o setor privado arcam com todos os riscos próprios da atividade profissional e econômica. / E esses privilégios têm aumentado enormemente com a instauração da cleptocracia a partir de 2003, a ponto de termos no país, nitidamente, um Estado opressor sobre a sociedade civil. A população brasileira, nesse quadro constitucional e legal de privilégios, tem única função: pagar tributos. / Todos os tributos são aplicados nas chamadas “despesas de custeio”, ou seja, para pagamento dos proventos da classe política e dos servidores públicos. **Acrescentam-se as despesas de manutenção dos milhares de repartições públicas e gabinetes em que são alocados os políticos e os servidores, sem qualquer benefício para a sociedade.** / Ademais, essas “despesas de custeio” da máquina política e administrativa e seus milhares de órgãos inúteis, excedem enormemente as receitas tributárias, criando um desequilíbrio fiscal devastador para a economia e para a coletividade, a curto, médio e longo prazos. / Os usuários que necessitam dos serviços públicos de saúde, ensino, transporte, saneamento básico, habitação, lazer, cultura, simplesmente não os têm. No campo da segurança, o quadro de patologia social atinge todas as pessoas, sendo que a violência alcança dramaticamente as comunidades urbanas, que são territórios dominados pelo crime organizado. / **A percepção da sociedade é que o Estado não é uma instituição que organiza a vida social e torna viável a segurança e os serviços públicos compatíveis com os impostos que arrecada. O Estado é o grande inimigo da sociedade e das pessoas. O Estado é uma instituição odiosa e odiada formada por uma casta de políticos cleptocratas e de servidores corruptos e que não prestam nenhum serviço, em nenhum setor.** / Essa percepção é fruto da crônica disfunção do setor público. / Disfunção não é um conceito simétrico àquele de função, ou seja, disfunção no setor público não é pura e simplesmente o não exercício de uma função. / **Os efeitos da ausência de prestação dos serviços públicos são devastadores, pois leva à desagregação da própria sociedade.** No caso brasileiro, a falta de eficiências nas áreas de segurança, educação, saúde pública, assistência ambulatorial e hospitalar, habitação, urbanização, saneamento básico, transporte resulta que mais da metade da população brasileira não tenha um desenvolvimento social minimamente adequado. No meio da pobreza estratificada dos guetos urbanos, cresce a patologia social representada pelo domínio do crime organizado nas cidades tendo por modelo e inspiração os governos corruptos. / **Há uma perversão do papel do Estado em todos os sentidos e em todas as áreas de sua atuação.** / Pode-se apontar o **Estado brasileiro**, por força dos privilégios criados pela Constituição de 1988 e da cleptocracia que nele se instalou a partir de 2003, **como um ente opressor e desagregador de todos os valores morais e materiais da sociedade brasileira. Por isso, o Estado não tem mais legitimidade**

perante o povo. / O Estado é visto pelas pessoas como fonte permanente de corrupção. Ademais, o povo percebe que a corrupção não é apenas aquela CRIMINALIZADA, mas também a LEGALIZADA na medida em que os políticos e os servidores conseguem interruptamente leis e medidas administrativas e judiciais em seu próprio benefício. Esse conjunto de milhares de leis, decretos, portarias e pareceres administrativos levam o Estado a gastar todos os seus recursos arrecadados pelos impostos no precípua atendimento desses privilégios e ao aparato burocrático que, como num cenário de teatro, foi montado para o exercício dessa disfuncionalidade e ineficiência, ou seja, para nada [nosso grifo] (CARVALHOSA, 2018, pp. 26-28).

Os dizeres de Carvalhosa, nesse segmento, conseguiram captar e relacionar primorosamente muitos aspectos que já comentei e levantei anteriormente: por um lado temos nas primeiras linhas a percepção de que há uma divisão da sociedade entre pessoas que atuam na iniciativa privada e aquelas que estão no Estado; conforme dissera antes, temos um imaginário de que é melhor ser servidor público pela questão da estabilidade, dos altos valores remuneratórios e dos pendulicários atrelados ao cargo... alguns ainda vão mais longe e já pensam nas vantagens cleptocráticas que podem ter ao ascender ao cargo público; com isso, ficamos com uma sociedade arcando com todo o risco social do empreendimento para manter uma parcela da população de servidores públicos bem estáveis e confortáveis (e ainda pagamos o peso do Estado I e do Estado II). Outra percepção de Carvalhosa é a superabundância de estruturas ineficientes e sem funcionalidade alguma, a não ser manter pessoas que usufruem dos cargos – isso contribui para que a população tenha mais ainda um imaginário de que o Estado é odioso. Esse imaginário vem também de uma revolta do povo pela ineficiência de o Estado não prover com suas funções mais básicas para com seus cidadãos; além disso, o Estado está infectado de cleptocratas, que nunca vão atuar lidando com as leis no sentido de ferir suas prerrogativas cleptocráticas, pelo que vemos Carvalhosa falar em duas corrupções, a *legalizada* e a *criminalizada* – ou seja – afanam não só contra a legalidade, mas a utilizando para afanar! O diagnóstico de Carvalhosa de que o Estado se perverteu e que perdeu sua legitimidade é terrível, porque sem legitimidade não tarda, conforme vimos com as teorias de Mara Regina de Oliveira, a desconfirmação, o desafio à autoridade da lei. Outra consequência nefasta vista nesse diagnóstico do Carvalhosa é que o Estado disfuncional provoca a desagregação social – ora... já padecemos dos problemas de interação social, ruídos comunicacionais, interesse social particularista em detrimento do compartilhado, polarizações... com um Estado desagregador, nossa “cola social” está comprometidíssima. Talvez o Cazuza tenha bem sentido a desagregação da brasilidade pela

política quando cantava a sua música *Ideologia*, nos idos de 1988 (curiosamente o ano da promulgação da nossa atual Constituição Federal – nossa “mitologia nacional”):

Meu partido / É um coração partido / E as ilusões estão todas perdidas / Os meus sonhos foram todos vendidos / Tão barato que eu nem acredito / Eu nem acredito / Que aquele garoto que ia mudar o mundo / (Mudar o mundo) / Frequenta agora as festas do "Grand Monde" // Meus heróis morreram de overdose / Meus inimigos estão no poder / Ideologia / Eu quero uma pra viver / Ideologia / Eu quero uma pra viver // O meu prazer / Agora é risco de vida / Meu sex and drugs não tem nenhum rock 'n' roll / Eu vou pagar a conta do analista / Pra nunca mais ter que saber quem eu sou / Pois aquele garoto que ia mudar o mundo / (Mudar o mundo) / Agora assiste a tudo em cima do muro (CAZUZA. *Ideologia*, 1988).

O “partido coração partido” já remete à ideia de fragmentação, divisão, aliadas à decepção frente a uma promessa de mundo, um mapa de futuro que não se cumpriu “as ilusões estão todas perdidas” e utopias de mudança de mundo se substituíram por uma conformidade em que o garoto “frequenta as festas do ‘Grand Monde’” (lembramos do diagnóstico de Bonfim sobre o conservadorismo brasileiro, principalmente no caso do radical oportunista que depois fica mitigado e se integra ao *modus* do *statu quo*), e quem está no poder são os inimigos – aqueles que se opõem não só ao garoto, mas aos sonhos (utopias) do garoto. Frente a isso, os sonhos (utopias) passam a ser deixados de lado não só pela ilusão perdida, pelo fato de o partido ser um coração partido, por ter havido um conformismo que insere numa ordem conservadora de mundo e sociedade (distopia), mas sobretudo pelo desejo de ter uma “ideologia” para viver – que pode significar o “viver” no sentido de vivenciar (uma ideologia), ou o sentido de viver “a partir de, graças a” (por meio de uma ideologia) como condição para existir, continuar vivo. O viver de ideologia e na ideologia leva-o ao desejo de usar um analista não para o fim normalmente esperado de cura através de autoconscientização, mas para o “programar” a não saber mais quem ele é – “Eu vou pagar a conta do analista / Pra nunca mais ter que saber quem eu sou”. Cazuzza com sua poética foi profético, talvez intuindo o que se preparava com a “mitologia nacional de 1988” – mas já sentindo como políticos majoritariamente usavam e usam o povo para avalizar sua ascensão aos cargos, para depois se tornarem inimigos do povo, que em tese o representam – “meus inimigos estão no poder” – mas mantém a estrutura toda da brasilidade funcionando no esquema do "Grand Monde".

Outro artista que teve uma percepção do atraso nacional, do conservadorismo, dos políticos que abusam da maquinaria do Estado, através de leis que são feitas ou interpretadas para favorecer e conservar a abusividade, a falta à moralidade pública, foi o José Celso

Martinez Corrêa (Zé Celso). Através do Teatro Oficina, veio à tona, pela primeira vez em 1967, depois de mais de 30 anos de ter sido escrita (às vésperas do Estado Novo, em 1936), o sempre atual *O rei da vela*, do Oswald de Andrade, a peça que expõe a grosseria do atraso conservador e oportunista nacional. Vejamos o que disse o José Celso nos idos de 1967:

Para exprimir uma realidade nova e complexa era preciso reinventar formas que captassem essa nova realidade. E Oswald nos deu n' *O rei da vela* a “fôrma” de tentar apreender através de sua consciência revolucionária uma realidade que era e é o oposto de todas as revoluções. *O Rei da vela* ficou sendo uma revolução de forma e conteúdo para exprimir uma não revolução. De sua consciência utópica e revolucionária Oswald reviu seu país. E em estado de criação quase selvagem captou toda a falta de criatividade e de história de sua nação. [...] / A falta de medo da inteligência de Oswald, seu anarquismo generoso, seu mau gosto, sua grossura são os instrumentos para captar a vida do “homem recalçado do Brasil! Produto do clima, da economia escrava e da moral desumana que faz milhões de onanistas desesperados e de pederastas ... com esse sol e essas mulheres! ... Para manter o imperialismo e a família reacionária”. N' *O rei da vela* todo esforço do homem brasileiro é para manter, através de autóctone e única ideologia nacional, o “oportunismo”, seu *statu quo*, paradoxalmente um *statu quo* que é exatamente a engrenagem que o perde. [nosso grifo]

97

Naqueles idos tempos de Oswald, e depois nos idos de José Celso Martinez Corrêa, o recalque conservador brasileiro de sempre é captado, às vésperas do Estado Novo, num caso, e às vésperas do endurecimento do poder ditatorial do final dos anos sessenta, no outro. Em ambos, o *statu quo* aparece junto da ideia da “família brasileira” como instituição a ser resguardada – “para manter o imperialismo e a família reacionária” (e nesta década de nosso século, vimos novamente o mesmo discurso de “proteger a família brasileira contra ideologias progressistas que a poderiam ameaçar de perversão e dissolução”, como se essa “sacra instituição” já não estivesse bem cheia de problemas – crianças abandonadas em lixos por pais e mães, idosos explorados pela família e sem assistência, mães que introduzem suas crianças na prostituição e muitas outras coisas horríveis – a perfeita família brasileira dessa gente do *status quo* está bem escassa – talvez apareça mais nas lindas propagandas de margarinas e outros produtos de consumo!). Família é um dos termos atrás do qual se esconde o conservadorismo estrutural *tupiniquim*.

Renato Borghi, em *Posfácio: O rei da vela*⁹⁸, fala de como esse conservadorismo pôde ser constatado na recepção da plateia à montagem da peça. Conservadorismo tropical

⁹⁷CORREA, José Celso Martinez. **O rei da vela: Manifesto do Oficina**, in: ANDRADE, Oswald. **O rei da vela**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, (pp. 92-93).

⁹⁸ Op.cit, pp. 82-90.

também se constata na timidez e “falta de imaginação” – a plateia não sabia como reagir àquele evento absolutamente inovador, estava tímida e constrangida em deixar de ser arrogante e desarmar-se humildemente para tentar sentir, compreender e apreender algo novo; *conservar-se* na mesmice de sempre, no mesmo pensamento e sentimento, na velha imaginação doutrinada, que podemos proverbialmente chamar de “falta de imaginação”, no sentido de incapacidade de renovação e revitalização de si-mesmo por novas ousadias do imaginar e reinventar, foi preferível pelo medo de “parecer uma plateia burra”... cabe lembrar que o público era feito, em grande parte, de uma camada social mais elitizada, que de certa forma pôde ser tomada como um retrato da “elite do atraso” brasileira. A falta de ousadia para mudar remete à falta de imaginação. Sobre a estreia, relatou Renato Borghi:

Quando o espetáculo terminou, ninguém disse nada, não houve aplausos, ninguém manifestou qualquer sinal de reação por menor que fosse. **Silêncio! Ninguém levantava, ninguém saía, ninguém dizia nada. As pessoas se cumprimentavam com acenos, faziam expressões de “como vai, tudo bem”? / É como sempre digo: brasileiro tem medo de ser burro, de ser apanhado em flagrante. Quando viemos para a plateia cumprimentar os amigos, as pessoas sorriam para nós com um ar enigmático e o máximo que diziam era “que coisa, heim! ”.** Um sujeito subiu no palco, no fim do espetáculo, procurando o autor. Queria matá-lo. / Confesso que foi decepcionante o clima da estréia e dos primeiros dias de temporada [Nosso grifo].⁹⁹

Com o tempo a peça começou a fazer sucesso, mas talvez boa parte dele tenha sido o modismo que foi trabalhado no imaginário das elites no modo de como parecer-se moderna e arrojada era interessante – mas parecer não é ser ... “galinha velha vestida de pavão é outros quinhentos”... conservador vestido de atitude progressista não é sinônimo de inovação... pelo contrário, Borghi percebeu como o sistema conservador de então engolira algo do novo para dele se afetar como se novo fosse e manter o velho cadáver de sempre:

A cilada do sistema

Comecei a ser convidado para comparecer a festas da alta sociedade carioca. Lembro-me de ter mandado fazer um terno de linho branco que eu usava com um chapéu-panamá, sapato bico fino duas cores e um charutão na boca. As crônicas sociais registravam minha presença como uma das atrações daquelas noitadas. / **Nós atacávamos o sistema, mas o sistema, sem que percebêssemos, começava a nos devorar pelos pés. / Fomos convidados a posar vestidos com os figurinos da peça para a revista *Manchete* junto com os modelos da Rhodia. Ofereceram um cachê altíssimo e claro que todos aceitaram. Só percebemos a doce cilada quando começamos a encontrar nas butiques de Ipanema modelitos tropicalistas a preços exorbitantes. Tínhamos virado objeto de consumo para grã-fino. Tudo bem. A peça não perdia sua força. /**

⁹⁹ Op. cit. p. 85.

Antropofagia é isso: eles nos comem e a gente continua devorando o imenso cadáver gangrenado do Brasil por dentro. Autópsia canibal [nosso grifo].¹⁰⁰

“A cilada do sistema”, enquanto estratégia de manutenção de *status quo*, no qual o velho se veste e se apropria do novo, mas é o velho de sempre, aparece não só na boutique grã-fina que vende veste nova para gente do hábito velho (no relato do Renato Borghi) ... na peça, Abelardo I fala de como o intelectual deve ser posto na servidão do expediente e da miséria, para que se venda à vontade do domínio conservador, e “faça as convenientes vestes” para esse domínio, e mesmo se vista das cores que este preconiza:

Abelardo I – Não pratica a literatura de ficção? ...

Pinote – No Brasil isso não dá nada!

Abelardo I – Sim, a de fricção é que rende. É preciso ser assim, meu amigo. Imagine se vocês que escrevem fossem independentes! Seria o dilúvio! A subversão total. O dinheiro só é útil nas mãos dos que não têm talento. Vocês escritores, artistas, precisam ser mantidos pela sociedade na mais dura e permanente miséria! Para servirem como bons lacaios, obedientes e prestimosos. É a vossa função social!

[...]

Abelardo I – Mas qual é a sua cor política nesses agitados dias de debate social?

Pinote – Eu tenho uma posição intermediária, neutra... Não me meto.

Abelardo I – Sirva então francamente os de cima. Mas não é só com biografias neutras... Precisamos de lacaios...

Pinote – É! Mas dizem por aí que a Revolução Social está próxima. Em todo mundo. Se a coisa virar?

Abelardo I – Será fuzilado com todas as honras. É preferível morrer como inimigo do que como adesista.

Pinote – E a minha família... As três crianças?

Abelardo I (levanta-se furioso) Saia já daqui! Vilão! Oportunista! Não leva nem dez mil-réis, creia! **A minha classe precisa de lacaios. A burguesia exige definições.** Lacaios, sim! **Que usem fardamento.** Rua!

[...]

Heloísa – Coitado!

Abelardo I – Voltará! De camisa amarela, azul ou verde. E de alabarda. E ficará montando guarda à minha porta! E me defenderá com a própria vida, da maré vermelha que ameaça subir, tomar conta do mundo! O intelectual deve ser tratado assim. As crianças que choram em casa, as mulheres lamentosas, fracas, famintas são a nossa arma! Só com a miséria eles passarão a nosso inteiro e dedicado serviço! E teremos louvores, palmas e garantias. Eles defenderão as minhas posições e a tua ilha, meu amor! [nosso grifo]¹⁰¹

O domínio conservador da peça, exposto nas falas de Abelardo I, menciona que a boa literatura é a de “fricção” – ou seja, aquela em que está presente a pressão e aspereza da força, na orientação da escrita, para servir ao poder. O expediente e miséria será um meio de

¹⁰⁰ Op. cit. p. 90.

¹⁰¹ Op. cit. pp. 31-33.

“*friccionar*” o intelectual que, vendo-se vestido no miserável fardamento, preferirá se vestir de verde, amarelo, ou azul e ficar subserviente à porta do poderoso Abelardo I. O poder exigirá definições, mostras visíveis e audíveis de sua ação... na fala de Abelardo I: “A burguesia exige definições”... neste caso, é exigido um posicionamento dentro de uma polarização... o verde-amarelo nacionalista (uma veste do conservadorismo sem imaginação de sempre) contra os vermelhos revolucionários¹⁰² (que serão todos que se opuserem ao “interesse do verde-amarelo”... mesmo os que não se posicionam nem num, nem noutra dos extremos, ou mesmo aqueles que criticam os extremos desse binarismo).

O Brasil, já muito acometido e polarizado, mais se polarizou nestes anos (não pretendo adentrar e aprofundar esta questão da atual polarização direita conservadora e liberal versus esquerda progressista de viés social, apenas a enuncio para nos lembrarmos de como o que temos visto está bem evidente não só no nosso passado, mas na nossa hodiernidade), com a exarcebação da fala e acusação de ideologia (um lado fala de combate, “em nome da família brasileira”, à ideologia de gênero, ideologia socialista, ideologia comunista, ideologia de esquerda... outro lado acusa de ideologia de direita, ideologia extremista, ideologia religiosa...). Lembremos que quem acusa de ideologia, conforme vimos no primeiro capítulo, com o paradoxo de Mannheim, já está preso nas malhas da ideologia e tem sua fala tomada por ideologia! Com essas questões de disputas de ideologias, aumentou a intolerância – lembremos do paradoxo da tolerância e do da liberdade que vimos no segundo capítulo – se a intolerância persiste, pode ser que não haja tolerância suficiente para garantir a mínima “cola social” na brasilidade – e o povo, na sua mais absoluta liberdade poderá culminá-la na mais absoluta escolha livre, enunciada no paradoxo da liberdade, que é escolher para o governar tiranos que lhe tolhem a liberdade – tão livres que têm a liberdade de escolherem não serem livres! Tiranos podem ser os que se alegam da esquerda, da direita, ou os do centro (mesmo os que se põem no centro podem se polarizar ao colocar direita e esquerda no outro extremo ao de si-mesmos)! Torna-se preciso sermos prudentes e conscientes e não cairmos mais nas armadilhas do binarismo à brasileira.

Percebemos que esses problemas e desafios relativos ao atual éthos da brasilidade dizem respeito ao tipo de plasmações a que se a submeteu e se a vem submetendo. Somos

¹⁰² O imaginário do impulso para ostensividade do posicionamento numa das polaridades do binarismo, através de vestes ou acessórios, é muito presente ao longo da história do Brasil, o fenômeno pode ser captado no recente comportamento dos grupos polarizados de 2018 que eram notórios pelo uso que as pessoas desses grupos faziam (e ainda fazem) de camisetas da seleção brasileira (verde-amarelas), ou de camisetas vermelhas, segundo o grupo com o qual se identificavam, nos protestos e atos a que iam.

assim por causa de nosso *éthos* e nosso *éthos* permanece assim porque nos conformamos a nós mesmos e a tudo mais de vindouro (lembramos do princípio de conformação ao *éthos*). Temos de lidar com nosso *éthos*, imaginários, cultura, forma de sermos e lidarmos conosco e com os outros, compartilhadamente. Na visão ricoeuriana temos o si-mesmo como o outro buscando a vida boa para si e para o outro em instituições justas – lembramos que instituições têm um sentido amplo em Ricoeur, conforme averiguamos no primeiro capítulo (abrangem língua, linguagem, arte, leis, imaginários, pessoas, sociedade e tudo mais que se circula compartilhadamente em “si-mesmo como outro em instituições justas”) – desta feita, há que se trabalhar em diversos planos institucionais e pessoais de nossa brasilidade, com senso crítico, sabendo que temos utopias e distopias, que o homem é *demens* e *sapiens* e não cairmos em mais armadilhas como as de pureza e absolutismo de modelos teóricos – a ação deve ser prudencial. O aspecto de prudencialidade do projeto e construção expresso através dos conceitos das tríades ricoeurianas é bem percebido e recebido como capaz de atuar proveitosamente em muitos setores das ideias e práticas da humanidade, podendo expressar um modo de “arquitetura da vida”:

Os três estádios da mimesis (pré-figuração, configuração, refiguração) se concebem como outras tantas fases na cadeia significativa de todo o projeto de construção. Desse modo, a dimensão hermenêutica ingressa no horizonte de pensamento dos urbanistas e, para além das fronteiras nacionais, Ricoeur se torna uma fonte de saber para um número crescente de investigadores, oferecendo uma profundidade à noção do habitar tomada de Hölderlin ao conceber a construção de uma arquitetura como “verossimilhança de vida”, à maneira de uma metáfora (DOSSE, 2017, pp. 545-546).

Diz ainda Dosse (op.cit, p. 555):

O direito aparece como a recapitulação possível do pensamento de Ricoeur, como um lugar privilegiado de articulação possível entre narração¹⁰³ [lembramos da narratividade do direito, comum à literatura e à vida], argumentação, perspectiva [aproximemos desta a ideia de utopia] e norma, em um domínio em constante adaptação em relação a situações reais [as alterações do *éthos*] e exigindo, portanto, uma vigilância hermenêutica [prática de uma sabedoria prudencial] a todo o

¹⁰³ Linhas abaixo desse segmento, Dosse (op.cit, pp 555-556) ainda diz: “Analisando o divórcio contemporâneo, Irène Théry se mostra surpresa que se considere uma intrusão a entrada da lei na esfera privada e se pergunta se não será já tempo de reinventar o direito. Nessa perspectiva de constituição de um novo direito, apoia-se largamente nas análises de Ricoeur em *Tempo e Narrativa*: ‘O trabalhos de Paul Ricoeur sobre a identidade narrativa nos parecem esclarecedores’. Segundo Théry, a ideia de uma refiguração da experiência temporal graças à mediação de uma configuração pela narrativa é uma tese que tem a vantagem de evitar toda a visão substancialista, imutável, da identidade pessoal. A identidade é, acima de tudo, uma identidade narrativa que é elaborada através de uma composição da trama [*mise en intrigue*]. Isso significa que aquilo que está em causa em um divórcio não é apenas a justificação de um comportamento pessoal, nem mesmo uma estratégia desenhada para recuperar a guarda das crianças, pois ‘trata-se ao mesmo tempo de reconquistar uma identidade, no próprio momento em que ela é perturbada pelo fracasso da união’.

momento. Em troca, “Ricoeur permite ao jurista ser feliz nessa posição. Torna possível a felicidade do jurista [viabiliza a prudencialidade que visa à vida boa como projeto institucional].”

A “arquitetura da vida”, ou o que posso dizer “o plasmar algo da vida a partir de projetos, mapas, utopias, ou mesmo distopias” não é, conforme temos visto nesta minha obra, um aspecto exclusivo de alguns setores de saberes e práticas como, por exemplo, a arquitetura e o urbanismo; conforme estamos vendo transpassa outros setores, como o direito, a literatura, a arte, que, como capazes de plasmar algo de vida podem ser também pensados como arquiteturas de vidas e de modos de vida.

Torna-se relevante para os brasileiros a plasmação de projetos de Brasil, utopias-Brasil, que passam pela reflexão sobre nossa brasilidade (não uma brasilidade fechada e apartada do mundo, ou nacionalista-ufanista, mas a acontecida como um Brasil no mundo), estudo e produção de modelos prudenciais e práticas prudenciais orientados, discutidos e socialmente compartilhados para a produção intencional, prudencial, discutida, compartilhada, mitopoética e artística do futuro, lidando com narrativas e imaginários de brasilidade, desde nossas estruturas mais profundas, aliados à consciência e senso auto-crítico para termos em mente, conforme dissera anteriormente, que utopias (dentre as muitas modalidades em que podem ser e se expressar, conforme já o vimos) podem ser mapas de orientação, que são passíveis de se exaurirem, e, tão logo isso aconteça, devemos atuar prudencialmente no estudo e produção de outros mapas e projetos de acordo com o acontecido e os acontecimentos, e nossas intenções de futuro.

O Drummond tem um poema que pode nos ser bem inspirador ao ser pareado ao tema de plasmação de projetos de Brasil – utopias - Brasil. Ele nos mostra como os projetos podem nos impulsionar cada vez mais adiante como orientadores (e que podemos desde já os pensar como repletos do método utópico de plasmação e produção de realidades face a mundos acontecidos), mas por outro lado, prudencialmente, nos alerta sobre o que temos visto de ser necessário os projetos e métodos utópicos terem um uso prudencial atualizado e consciente, para não se tornarem exauridos, ou não se tornarem inábeis pelas suas limitações inerentes – é preciso ter a situação e condição humana bem visualizadas e presentes nos cálculos e práticas, do contrário corremos o risco de forçar nossa natureza (que é *sapiens* e *demens*) a algo que nos leva a um campo de violência ao que somos ou perda de dignidade de trato para com a nossa condição humana; temos de nos encontrar e reencontrar enquanto humanos e não apenas humanizar coisas, Terra e outros planetas:

O homem; as viagens

O homem, bicho da Terra tão pequeno / chateia-se na Terra / lugar de muita miséria e pouca diversão, / faz um foguete, uma cápsula, um módulo para a Lua / desce cauteloso na Lua / pisa na Lua / planta bandeirola na Lua / experimenta a Lua / coloniza a Lua / civiliza a Lua / humaniza a Lua. // Lua humanizada: tão igual à Terra. / Vamos para Marte – ordena às suas máquinas. / Elas obedecem, o homem desce em Marte / pisa em Marte / experimenta / coloniza / humaniza Marte com engenho e arte. // Marte humanizado, que lugar quadrado. / Vamos para outra parte? / Claro – diz o engenho / sofisticado e dócil. / Vamos a Vênus. / O homem põe o pé em Vênus, / vê o isto – é isto? / idem / idem / idem. // O homem funde a cuca se não for a Júpiter / proclamar justiça junto com injustiça / repetir a fossa / repetir o inquieto / repetitório. // Outros planetas restam para outras colônias. / O espaço todo vira Terra a terra. / O homem chega ao Sol ou dá uma volta / só para tever? / Não vê que ele inventa / roupa insidiosa de viver no Sol. / Põe o pé e: mas que chato é o Sol, falso touro / espanhol domado. // Restam outros sistemas fora / do solar a col - / onizar / Ao acabarem todos só resta ao homem (estará equipado?) / a difícilíssima dangerousíssima viagem / de si a si mesmo: / pôr o pé no chão / do seu coração / experimentar / colonizar / civilizar / humanizar / o homem / descobrindo em suas próprias inexploradas entranhas / a perene, insuspeitada alegria / de con-viver (DRUMMOND, 2012, v.2, pp. 159-160).

O poema também evidencia um entusiasmo do homem em ir além do ponto em que está situado, principalmente tão logo sinta que a situação se tornou habitual e sem diversão – o saber prudencial que nos permite nos encontrarmos como “acontecidos humanos” dentro de nossa condição humana e nos vermos em “con-viver” (lembramos de Ricoeur de seu “si-mesmo como outro em instituições justas”) com outros é por fim cantado pelo poeta: “Ao acabarem todos [os planetas] só resta ao homem (estará equipado?) / a difícilíssima dangerousíssima viagem / de si a si mesmo: / pôr o pé no chão / do seu coração / experimentar / colonizar / civilizar / humanizar / o homem / descobrindo em suas próprias inexploradas entranhas / a perene, insuspeitada alegria / de con-viver (op. cit).” O questionamento para saber se está o homem equipado para a “difícilíssima dangerousíssima viagem de si a si mesmo” envolve uma visão de que para isso teríamos de sermos prudentes (“Pôr o pé no chão”), perquirirmos nossas “entranhas existenciais” e nos descobrirmos no “con-viver” a que estamos atrelados enquanto acontecidos no éthos, a partir do éthos – nossa existência, nesse caso, para produção intencional e plasmação do futuro precisará de um “conhecermos melhor nossas graças e desgraças”, sabermos de nossas limitações ao termos aspirações, e vermos que os planos e projetos deverão ser compartilhados e discutidos por envolver um condição humana que é compartilhada ao menos no modo como nossa constituição é “um acontecido legado”, mas ao mesmo tempo capaz de plasmar os outros legados que formarão outros a virem junto ou depois de nossa existencialidade – por isso, talvez, o Drummond, sabiamente,

intuindo, escreve “con-viver” separado com um hífen, para lembrar de *um viver acontecido junto e a partir de “viveres” compartilhados na condição humana*. Os planos e plasmações de futuro terão de serem, por conta dessa condição, discutidos compartilhadamente – pelo que farão *jus* a um modo democrático de gestão intencional do futuro – disto poderemos dizer: o povo brasileiro, ao estar ciente de quem é, conjuntamente (de modo compartilhado) funda uma ordem social que espelha um futuro intentado, buscado, almejado em suas utopias-Brasil, projetos-Brasil que são e se espelham na sua *mitologia nacional* – a Constituição Federal e demais leis nacionais – *acontecidas* a partir de um éthos e com a *capacidade de o determinar* (conservar, modificar, refundar ou produzir outro).

Um interessante *fazer* que pode muito se aproximar do modo cultural de a lei acontecer, atuar e ser atuada, segundo o arco da narratividade (mímesis I, II e III – conforme vimos nos capítulos anteriores), pode ser encontrado na Arquitetura. Se tomarmos no Brasil o exemplo de Lina Bo Bardi, conseguimos apreciar alguns aspectos interessantes para pensarmos a plasmação de utopias-Brasil em termos de lei, narrativas e imaginários a partir de um *mundo acontecido para um intencionalmente projetado*.

Lina Bo Bardi fora uma arquiteta italiana que tivera uma experiência de formação muito marcada pela estética das ruínas italianas das antigas camadas civilizacionais romanas - e pelas ruínas da guerra. Ela sofrera várias vezes com os bombardeiros aéreos, tendo de se esconder em abrigos. O escritório dela chegou a ser inteiramente destruído por ocasião de uma das chuvas de bombas. O mais amargo de toda a situação era ser arquiteta em um país em que nada mais se construía devido à guerra – havia apenas destruição.

Ao vir ao Brasil com seu marido, em 1946, adotara esta terra como sua, viu no país uma série de potencialidades que eram ignoradas pelos próprios brasileiros, muito ocupados, pelo menos quanto a boa parte da camada cultural pensante e produtora de cultura e conteúdo, em reproduzir moldes e modelos ou vindos de fora, ou conservadores, conforme vimos. Quando ela via os reaproveitamentos que a população, por exemplo, fazia com latas de comidas, óleo, etc... ficou fascinada porque estávamos avançados enquanto inventivos em relação ao que os italianos e outros europeus vinham fazendo em seara de arquitetura e design. Tratava-se de uma verdadeira constatação de uma atividade imaginativa de ponta para lidar com a escassez de insumos e produtos que levava boa parte de uma população

pobre a um reaproveitamento e reciclagem não só de materiais, mas sobretudo de suas *finalidades e funções de desempenho e performance*¹⁰⁴.

Lina tinha noção da arquitetura e design enquanto práticas imaginativas ligadas ao projeto, utopia e produção de realidades, a partir de realidades acontecidas (o que muito nos lembra o que viemos vendo sobre a lei, imaginário e narrativa, nos capítulos anteriores) – ela sabia da função política da arquitetura e como contruir uma edificação numa cidade era um *acontecimento* que se traduzia não numa edificação solitária e à parte – mas, muito pelo contrário, como pedaço da cidade e expressão dessa cidade. Ela, por conta dessa visão, buscava trabalhar com o que o lugar, a paisagem, tinham a oferecer em termos de recursos, e integrava o projeto àquela paisagem e à partir daquela enquanto acontecimento originário. O projeto era intenção mas remetia à origem – não era algo apático e sem diálogo com o resto.

Sua ação no planejamento e fazer de museus, o do Masp, por exemplo, é extremamente política e lida com uma política que se embasa no imaginário, na narrativa, aprendizagem, liberdade e autonomia de um povo. O maior exemplo disso é o projeto dos *cavaletes de cristal e concreto* em que ficam expostas as obras no Masp. O feitio dos cavaletes e sua disposição são políticos: visam a respeitar o público enquanto autônomo e livre para fazer descobertas e aprender por sua curiosidade segundo a aprendizagem, numa postura que deixa de lado as velhas doutrinas do “ensino e aprendizado” (verticais e hierárquicos) – aprendizagem é dinâmica e envolve um mecanismo de participação na construção de conteúdos – é horizontal. As pessoas escolhem sua trajetória dentre as obras, fazem seu próprio trajeto de encontro com a obra; as relações ficam o máximo possível na escolha dos que andam entre as obras... porque há o conceito no projeto dos cavaletes e do museu do Masp de que o público interage na produção do significado da obra, a partir de seu imaginário e suas narrativas. As obras como que brotam do chão e ficam flutuantes em todo o espaço da área do museu, como se fossem um bosque de “árvores de arte” – não seguem a tendência antiga e clássica das galerias de outros museus com obras penduradas em paredes expondo a ação de um recorte de curadoria embasada em verticalismo impositor de significado, com salas temáticas organizadas em civilizações históricas, movimentos artísticos, etc. O *cristal* permite ainda que o público veja o verso da obra, a sua armação – é

¹⁰⁴ Nesta nossa hodiernidade, em vista dessa inventividade performática do brasileiro, há uma expressão popular divertida para traduzir o espanto face aos inventos e reinventos: “o brasileiro é um caso para ser estudado pela NASA”.

uma transparência mais acentuada dos fazeres da obra desde a pintura, armação e exposição, reconhecendo o papel co-criador do público na obra, no que este tem de atuar com sua imaginação para implementar o significado e o apreender, pensando e sentindo. As margens de imaginário do público, nos fazeres e ideias de museu de Lina ficam mais abertas do que nos museus mais clássicos em que o imaginário do público fica mais restringido e direcionado pela disposição operada pela curadoria do museu. A interação do público com a obra fica mais intensa e próxima pelo trabalho da imaginação e pelo acesso ao conteúdo dela pelo saber e sentir.

Outra pessoa, muito importante também para o Brasil em termos de teoria e prática, foi, sem dúvida, o filósofo Fausto Castilho – tive a honra e o prazer de tê-lo como meu professor¹⁰⁵ em minha trilha acadêmica. Minhas homenagens à memória dele. Ele se preocupou muito em dotar o Brasil com um modelo de universidade que em sua plasmação favorecesse a aprendizagem e a produção científica, respeitando o modo da brasilidade – nada de impositividade de modelos que não levassem em consideração quem somos e nossos problemas de origem – boa parte de nossa tradicional camada pensante e produtora de cultura costumou fazer o oposto: começar a casa pelo telhado, ao invés de partir das fundações. Sem Fausto Castilho, talvez nunca houvesse existido a Unicamp – ou talvez ela nunca fosse como o que é hoje quanto ao sucesso na aprendizagem e produção científica não só em nível nacional, mas também internacional.

Ele sabia que não apenas a estrutura conceitual da universidade importava à função, mas sua estrutura física, arquitetônica interferiam em muito na operacionalidade universitária. Nisso lembra muito o que expus sobre a Lina Bo Bardi acerca da função política da arquitetura. Fausto vira no projeto e plasmação da Unicamp uma função não só política, mas sobretudo epistemológica, filosófica, e social. A universidade, nessa visão, promove não só a aprendizagem, mas colabora para o avanço e progresso social através da produção científica e também através de seu potencial crítico aplicado, por meio de seus agentes, ao *status quo* – o diálogo com a realidade acontecida, com os problemas e desafios

¹⁰⁵ Fausto Castilho fora meu professor durante uma de minhas graduações, a em Filosofia (a outra fora em Direito). Segui um de seus cursos que fora, na ocasião, sobre Heidegger, autor do qual ele fizera a tradução acurada e filosófica de *Ser e tempo*, trabalhando com esmero a busca das palavras portuguesas e seu melhor uso para representar os conceitos de palavras, termos e expressões do alemão heideggeriano, sempre desafiador a uma tradução que lhe faça jus, no aspecto do sentido filosófico. Em várias aulas ele comentava com entusiasmo sobre seu trabalho nessa tradução e sobre algumas soluções encontradas para traduzir certas palavras desafiadoras da obra de Heidegger, e vez por outra falava do processo de formação da Unicamp.

do país, em todos os setores da universidade, pode permitir a produção e implementação de projetos de plasmação de um novo Brasil.

Em termos de arquitetura, conforme pode-se retomar no livro de Fausto Castilho *O conceito de universidade no projeto da Unicamp*¹⁰⁶ (de 2008), que traz um conteúdo bem generoso sobre a origem não só da Unicamp, mas da universidade brasileira, seus problemas de origem, vícios institucionais e desafios a serem vencidos, evidencia-se a razão de o formato da Unicamp ser circular – axial, com os institutos lado a lado no centro e as faculdades “orbitando” ao redor dos institutos. A partir de uma visão de conhecimento e produção interdisciplinar deste, os institutos seriam o núcleo do conhecimento que enlaça, liga e religa o seu conhecimento “instituído” como base ao conhecimento das faculdades. A arquitetura circular - diferente da clássica de prédios dispostos em pavilhões retangulares ou quadrados seguindo linhas retas em quarteirões e quadras - traria em sua disposição e formato o conceito e o modo que intencionalmente a projetaram, para plasmar através dela modos de aprendizagem, conhecimento, produção científica, cultural e artística que retomam uma visão humana de totalidade do ser humano, quebrando com os problemas do conhecimento e fazeres setorizados e compartimentados que muito prevaleciam (e também se identificam ao imaginário da forma linear ou retangular¹⁰⁷), e ainda prevalecem, no modo de conhecer da brasilidade. O formato do campus também traz em si a marca de uma *mitologia fundacional* (em termos de imaginário lembra um sol irradiante) que perpetua através de si mesmo trajetórias e modos de convívios de pessoas que, no campus, vão trazer a estampa do movimento relacional, interdisciplinar, compartilhado, discutido da ciência e da aprendizagem – tudo estaria inscrito e relacionado num “círculo” de pensamento e ação, que se quer *aberto e permeável* a trocas com a sociedade, e capaz de se tornar um pólo *irradiador* de cultura, arte, crítica, formação e produção científica a partir daquela sociedade, daquele país acontecido, ou seja – é uma produção a partir de uma brasilidade – não a solução “dos modelos e fórmulas livrescos” que vimos criticada por Manuel Bonfim linhas acima – houve uma ação prudencial no “projeto – utopia – Unicamp.”

¹⁰⁶ CASTILHO, Fausto. **O conceito de universidade no projeto da Unicamp**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

¹⁰⁷ Interessante notar que nossa bandeira traz o círculo, que é feminino (líquido, muitas vezes marca do infinito, do conglobante), inscrito dentro de um losango, que é masculino (limitador, imobilizante, estático) que pode ser visto como uma forma quadrática – mesmo em nossa bandeira detemos o movimento fluídico do círculo numa forma quadrangular – quanto medo de ousar mudar... colocamos a “bola” dentro de um “nicho” para ela não “andar” – e detalhe, o losango estabiliza mais a “bola” azul porque ela está “pousada sobre uma “calha” amarela em V.” Talvez devêssemos também trabalhar uma nova bandeira para plasmar um imaginário mais interessante para nossa brasilidade!

A partir das visões que expandimos acerca da lei nos capítulos anteriores, vendo sua narratividade, imaginário, método utópico/distópico, a maneira como ela é trabalhada comunicacionalmente, podemos pensar em seus conteúdos mitopoéticos numa codificação, por exemplo, na Constituição Federal (mitologia nacional) e nas demais codificações, como por exemplo, o Código Civil.

Se pensarmos em termos de Constituição Federal, ela é o reflexo da sociedade, tanto no sentido de ser a expressão da sociedade, quanto no sentido de construir o modo político dessa sociedade – ela traz núcleos mitopoéticos das narrativas e imaginários dessa sociedade, mas ao mesmo tempo os determina. O Código Civil também vai por esse caminho... por exemplo, através dele podemos ver “narrada” a maneira de vida da sociedade, desde o nascimento da pessoa, passando por cuidados que os pais devem ter para com a criança, indo à adolescência, maioridade, casamento, viuvez, morte, sucessão, posses, propriedades, etc... – Tratam-se de imaginários mitopoéticos e narrativas dos modos de ser das pessoas no éthos. Então podemos falar de uma mitopoética do nascimento, da vida, da adolescência, maioridade, casamento, viuvez, morte etc, expressos no código, mas também determinados por ele.

Se pensarmos a lei em paridade à arquitetura, em termos de **construção de realidades**, edificações, lugares de convívio, e determinação do convívio e seus modos através da frequência e estadia nesses lugares, talvez tenhamos uma melhor visualização de possibilidade de trabalhos com plasmações de brasilidades, projetos-utopias-Brasil através das leis. Estamos lidando com conceitos, imaginários, narrativas, núcleos mitopoéticos, poder, estrutura estatal, social, política... podemos pensar em modos de atuar sobre sua “construção legal” (da realidade para a lei e desta para aquela) para podermos implementar plasmações intentadas através do método utópico (que também vimos operativo na estrutura da lei) – geramos mapas de orientação, projetos – utopias (que, lembremos, podem descambar em distopia ou serem distópicos desde o início, daí ser aconselhada, conforme já mencionei, a ação prudencial). Podemos falar de uma “arquitetura da lei e através da lei”.

A mitopoética do casamento cristão determinou a mitopoética legal do casamento no código civil, na maior parte das sociedades ocidentais. A mitopoética do casamento mulçulmano determinou nos países de maioria mulçulmana uma outra mitopoética legal de casamento. Como vimos, não só a lei se expressa a partir de um éthos, mas ela pode remodelar esse éthos no caminho dela em direção a ele. Se promulgamos uma lei que ainda

não tem um potencial para ser fixada deontologicamente, e tender a se “cristalizar” mais no éthos, podemos trabalhar a comunicação, as narrativas e imaginários, adequadamente, de acordo com as circunstâncias – neste caso, em questão de anos e gerações, ela não só passa a fazer parte daquela sociedade civil e de seu imaginário, como os determina e conserva no molde plasmado, que se cristalizou. Em termos históricos, vimos as dificuldades e preconceitos que envolviam o casamento e o desejo de os cônjuges não mais conviverem e coabitarem. Foi preciso um trabalho cultural e legal, recíproco, de interação entre lei e imaginário social para que se viabilizasse separação, desquite e por fim divórcio consensual, e o divórcio unilateral. Os núcleos mitopoéticos da lei (vida, morte, casamento, associação de pessoas, brigas, ódio, ofensa, etc...), desta forma, pode-se dizer, encontram-se também nas artes, na cultura, literatura, cinema, conforme já vimos a partir do aspecto da narratividade, comunicação, pragmática e imaginário, no capítulo anterior.

Neste momento, faço um exercício de aproximação metafórica, da “casa” rumo à lei, recorrendo a um belíssimo texto da Lina Bo Bardi, que ela fizera acerca do pós-segunda guerra mundial (apud FERRAZ, Marcelo Carvalho, 2018, pp. 10-11) a respeito da “casa do homem”, no seu texto intitulado *Na Europa a casa do Homem ruiu*:

A casa do Homem ruiu; na Itália, ao longo da Aurélia e da Emilia, na Sicília e na Lombardia, na Provença e na Bretanha; a casa do Homem ruiu na Europa. Não pensávamos que ela fosse desaparecer assim; era muito segura, era um “baluarte”, havia alguma coisa mais firme do que a “casa”? Há anos estava ali, cada ano sofria uma mudança, era a filha que se casava, uma nova geração que vinha, desaparecia a poltrona de veludo com franjas do último Oitocentos, e vinha o móvel “inglês” em mogno e cetim celeste, as lâmpadas de “opalina” eram substituídas por grandes lampadários de metal dourado; depois os netos quiseram fazer mudanças, quiseram renovar, segundo aquela nova moda, do antigo misturado com o moderno, e o divã Luís Felipe ia muito bem com as lâmpadas modernas de ferro batido laqueadas de branco; também as paredes em cimentine e os dois quadros surrealistas. Certa vez toda a casa foi transferida para um bairro elegante, para um edifício mais moderno, e foi naquela ocasião que Francisco mandou fazer as grandes cortinas de seda verde amêndoa drapeadas segundo a moda francesa, e os estuques brancos inspirados no barroco; assim, a casa era ligeiramente “decadente”, assim como disse um arquiteto “à la page”, mas ia muito bem, tinha estilo, era muito admirada pelos antigos e uma revista mundana publicou-a. / Nunca imaginei que acabasse assim e , naquela manhã, quando a nossa casa já não existia mais, achei um pedaço de gesso branco raiado, e vi que era uma lasquinha de lâmpada rósea. Mas que estranho, que estranho que nada se visse da nossa casa tão bela, que nada tivesse ficado capaz de distinguí-la das outras! Era tudo cinzento, tudo pó, tudo igual aos outros montes cinzentos que também haviam sido casas, mas certamente muito menos bonitas que a nossa. / **Foi então, quando as bombas demoliam sem piedade a obra e a obra do homem, que compreendemos que a casa deve ser para a “vida” do**

homem, deve servir, deve consolar; e não porque as casas ruíam, e ruíam os estuques, a “mise en scence”, os cetins, os veludos, as franjas, os brasões. Na Itália as casas ruíram, ao longo das estradas da Itália, nas cidades, as casas ruíram; na França as casas ruíram, na Inglaterra e na Rússia; na Europa as casas ruíram. E pela primeira vez os homens devem reconstruir as casas, tantas casas no centro das grandes cidades, ao longo das estradas de campo, nos vilarejos; e pela primeira vez “o homem pensa no Homem”, reconstrói para o Homem. A guerra destruiu os mitos dos “monumentos”. Também na casa, os móveis monumentos não devem existir mais, também eles, em parte, entram na causa das guerras; os móveis devem “servir”, as cadeiras para sentar, as mesas para comer, as poltronas para ler e repousar, as camas para dormir, e a casa assim não será um lar eterno e terrível, mas uma aliada do homem, ágil e serviçal, e que pode, como o homem, morrer. / Na Europa se reconstrói, e as casas são simples, claras, modestas, pela primeira vez no mundo, talvez o homem haja aprendido, e na manhã seguinte àquelas noites chamejantes, sentido, sobre os escombros da sua casa, que a casa é quem a habita, é “ele mesmo”, e tiveram vergonha de sua velha casa como se tivessem mostrado em público as próprias franquezas e os próprios vícios [nosso grifo].¹⁰⁸

A lei que se torna morta, que é destruída, demolida, que vira cinzas numa situação de quebra de estrutura legal e ou estatal, numa desconfirmação e desafio à autoridade, é tal como a casa da Lina Bo Bardi, nesse texto, em termos de uma configuração “arquitetônica da lei pelo homem e deste pela lei”:

Na Europa se reconstrói, e as casas [leis na nossa aproximação mitopoética] são simples, claras, modestas, pela primeira vez no mundo, talvez o homem haja aprendido, e na manhã seguinte àquelas noites chamejantes, sentido, sobre os escombros da sua casa [lei], que a casa [lei] é quem a habita [a lei nasce da vivência das pessoas no éthos e se quer uma determinante de formas de vida, pelo que pode ser vista como a casa do homem], é “ele mesmo”, e tiveram vergonha de sua velha casa [lei] como se tivessem mostrado em público as próprias franquezas e os próprios vícios (op. cit.).

Tal como a reconstrução da casa do homem na Europa, a plasmação através de leis deveria começar por um projeto de simplificação, claridade e modéstia, não só para representar-se a partir do que é o homem no éthos do qual ela vem, mas para que todos e quaisquer homens possam não só aceder ao significado ético (do éthos) da lei, mas a sentir, se sentirem e se saberem através dela, conseguirem se orientar – pelo que temos um dos passos para a produção discutida, compartilhada e intencional do futuro, através de plasmações por projetos-utopias-Brasil, que começa a se viabilizar. Nesse sentido,

¹⁰⁸ FERRAZ, Marcelo Carvalho. **Lina Bo Bardi**. São Paulo: Romano Guerra Editora, 2018, (pp. 10-11).

relembremos de dois textos citados a partir da *Utopia* de More (reproduzo novamente segmentos deles), no capítulo segundo, um no qual se fala que...

Dizem os utopianos que a única finalidade de uma lei é lembrar às pessoas quais são seus deveres; portanto, quanto mais complicada ela for, tanto menor será a sua eficácia, já que muito poucos serão capazes de compreendê-la. Por outro lado, uma lei cujo significado seja simples e óbvio explica-se naturalmente àqueles que vão em busca do seu entendimento. Do ponto de vista das pessoas simples, que formam o grupo mais numeroso de uma comunidade e que mais precisam de normas, que diferença faz se não existe nenhuma lei, ou se existem leis cujo entendimento e interpretação dependem de longos debates e confabulações? [...] (MORE, 2009, p.157).

... e o outro que diz:

[...] Ora, todos sabem que, por tantos precedentes e pela própria estrutura das instituições, consolidou-se a opinião de que só os homens escolados nos expedientes – ou, talvez, nas astúcias – da lei, só os que põem armadilhas para cidadãos desprevenidos, os artistas da palavra ou da fraude legal, inventores de complexos contratos, criadores de litígios, expoentes de uma justiça perversa, confusa e injusta -, só tais homens, dizia, devem ser tidos como os sumos sacerdotes da justiça e da equidade. São eles os únicos qualificados a emitir juízos peremptórios sobre o que é justo e bom, os únicos que têm autoridade e poder para decidir [...] (MORE, 2009, p.214).

Em ambos os textos, revemos, por um lado, uma lei complexa que se afasta da compreensão imediata dos homens do povo, que fica quase que apenas entendível e manipulável por “iniciados tecnólogos da justiça”, e, por outro lado, uma lei mais marcada por um viés ético (de éthos), mais auto-explicativa e orientadora. Um dos caminhos para renovar “a casa” é buscar a simplificação, tanto na exposição, linguagem e conteúdo, quanto no método e se aliar a isso uma transparência para que possa ficar a exposto o máximo possível a explicação e compreensão das “estruturas da casa” em seu ser narrativo, utópico/distópico, mitopoético; para o povo, a lei se torna, de certa forma, mais educativa nesse aspecto. Aproximo da lei, nesse aspecto de transparência, mais uma vez pelo viés da arquitetura, o que disse Lina Bo Bardi acerca dos “cavaletes de cristal e concreto” que projetara para o Masp:

Uma premissa. Na projeção do Museu de Arte de São Paulo, na Avenida Paulista, **procurei uma arquitetura simples, uma arquitetura que pudesse comunicar de imediato aquilo que, no passado, se chamou de “monumental”, isto é, o sentido do “coletivo”, da “Dignidade Cívica”. Aproveitei ao máximo a experiência de cinco anos passados no Nordeste, a lição da experiência popular, não como romantismo folclórico, mas como experiência de simplificação. Através de uma experiência popular cheguei àquilo que poderia chamar de Arquitetura Pobre. Insisto, não no ponto de vista ético. Acho que no**

Museu de Arte de São Paulo eliminei o esnobismo cultural tão querido pelos intelectuais (e os arquitetos de hoje), optando pelas soluções diretas, despidas. O concreto como sai das formas, o não acabamento, podem chocar toda uma categoria de pessoas. **Os painéis didáticos de cristal nos quais são expostos os quadros, não agradam os acostumados ao comodismo dos estofados e dos controles remotos, pois para ler os dados técnicos e o nome do autor e título das obras apresentadas, é preciso olhar atrás dos painéis.** Acho meu projeto de painel-cavalete da pinacoteca do MASP uma importante contribuição à museografia internacional. Os 3000 visitantes do Museu, aos sábados e domingos, o demonstram, contra uma dezena de queixosos [nosso grifo] (LINA BO BARDI, *apud* FERRAZ, Marcelo Carvalho, 2018, p. 100).

Seria interessante vermos legisladores poderem dizer, tal como Lina disse sobre Arquitetura, algo análogo sobre a produção de uma lei: “[...] procurei uma arquitetura [lei] simples, uma arquitetura [lei] que pudesse comunicar de imediato aquilo que, no passado, se chamou de ‘monumental’, isto é, o sentido do ‘coletivo’, da ‘Dignidade Cívica’ (op. cit)”. Também seria interessante legisladores e juristas se vissem livres do esnobismo intelectual que tornam leis, sentenças e processos cheios de linguagem barroca, floreada (como se fossem literatos frustrados que quisessem explorar uma verve literária através de inconveniente preciosismo, parnasianismo, gongorismo, etc... no lugar onde teriam que ser claros, precisos e diretos, tendo em consideração a função pública da justiça, que deve ser a de atender ao interesse público, e, pois, ser facilmente compreensível quanto ao sentido dos textos, métodos e falas jurídicas). Outro tema em paralelo à metáfora da arquitetura, seria, por fim, os “cavaletes de cristal” – ver o “quadro / lei” em sua composição exposta, tanto na sua “face como no seu verso” (o verso geralmente ocultado), poder ver como é a armação do “verso” sob o qual está a face, a maneira como está a “tela disposta”, perceber mais da estrutura – acrescenta-se a isso a experiência que já descrevi anteriormente do espectador do museu em fazer sua trajetória de descoberta, de pesquisa, de encontro e sentimento entre os quadros, com sua autonomia – o mesmo poderia ser pensado no caso de leis que estão expostas à possibilidade de facilitada compreensão pelas pessoas, tal como as obras dentro do MASP nos cavaletes de cristal ao espectador – a compreensão, conforme falei anteriormente à partir de uma tessitura ricoeuriana, tem uma tendência mais ligada ao motivo – vai no sentido da utopia, da projeção... e também pode conduzir atitude prudencial de ação a partir de conscientização, o que nos conduz também ao momento da *phrónesis*.

Como com a simplificação e transparência, semelhantes ao que Lina Bo Bardi implementara na arquitetura, podemos ter a produção de leis. Esse tipo de produção parece se aproximar dos tipos de soluções propostas por Modesto Carvalhosa para combater a estrutura viciada da cleptocracia instaurada na brasilidade. Um Estado mais simplificado,

eficiente e com transparência ajuda a evitar que os grupos cleptocráticos usem da complexidade em seu favor para dissimular, simular e atuar com *sprezzatura* para abusarem da coisa pública e fazer o povo pagar o preço, através dos tributos, do funcionamento do Estado I e Estado II. – como se ambos fossem o custo do Estado I, e só receber em troca péssimos serviços públicos. Talvez a transparência e a simplicidade possam permitir uma maior possibilidade da discussão compartilhada da lei, dos destinos sociais e do Estado intentados em projetos conjuntos e compartilhados de futuro intencional por parte da sociedade civil e democrática no Estado democrático de direito. Talvez, uma das consequências do sucesso dessa empreitada seria permitir que cessasse a desagregação social denunciada por Carvalhosa, conforme citei acima a partir de um trecho de seu livro (CARVALHOSA, 2018, pp. 26-28); talvez pudéssemos inclusive ver melhorar e se fomentar maior agregação que favoreceria a “cola social” da brasilidade.

Se pensarmos em termos de uma arquitetônica circular e radial semelhante à de Fausto Castilho em que o projeto, a utopia, a construção-edificação integra, irradia, tem permeabilidade, poderíamos disso aproximar a ideia de núcleos narrativos e mitopoéticos de leis, que podem ser organizados para permitir um maior influxo ético (de trocas *do* e *no* éthos), de modo à lei acompanhar a sociedade, orientá-la, educá-la, ser entendida, compreendida, e vista como capaz de alterar, conservar, transformar não só a estrutura de Estado, mas todos os modos de política, relação social, imaginário, narrativas e mitopoética nacionais.

Um exemplo de uma mudança que tem acontecido, em que a lei e a justiça legalizada têm atuado para isso, em seara de imaginário, narrativas e mitopoética legal e social, pode ser observado no caso do bordão “rouba, mas faz”, que era muito usado e citado até recentemente, de forma cínica e conformada, por uma grande camada de população, para justificar porque ainda votavam com frequência no “político eterno” do “estupra, mas não mata”, que por muitos anos ocupou, indignamente, posições no poder público. As pessoas não se sentiam envergonhadas, elas tinham esse imaginário nefasto e pernicioso à coisa pública, e ainda o manifestavam nessa infâmia do “rouba, mas faz”, pela qual pode-se perceber sua ideia de que “todos políticos roubam mesmo, mas este pelo menos faz algo, então melhor votar nele”... ora, a manutenção desse imaginário é como se fosse a ideia de que o “trabalho” desse político, apesar de sua corrupção, justificasse que ele abusasse da sua autoridade, apropriando-se de verba pública, como se fosse uma gratificação, uma gorjeta merecida por ao menos ter “feito algo” – as leis anticorrupção destes últimos anos e a

operação Lava Jato começaram a mudar esse imaginário popular, através da conscientização dos danos que a corrupção causa com os esquemas ilícitos de políticos, de empresas públicas e privadas, de empresários, surrupiando a coisa pública. Esse núcleo mitopoético do imaginário do “rouba, mas faz”, começou a ser, por assim dizer, desativado em seus circuitos, pela conscientização e pelo assombro do conhecimento público dos vultuosos valores desviados com a corrupção.

A conscientização pode ser produzida por educação, arte, formação e informação. Através delas conseguimos lidar com núcleos de narrativas e imaginários de pessoas no éthos. A lei pode muito fazer nesse aspecto se ela for organizada de forma mais simples, em núcleos de narrativas, imaginários e mitopoética. Já fazemos mais ou menos isso em nossas codificações quando temos títulos e seções, por exemplo, cujos temas traduzem uma mitopoética específica – No Código Penal, na parte especial, o título I é denominado “dos crimes contra a pessoa” – há nisso uma mitopoética, uma série de narrativas, uma utopia de vida expressa e arquitetada através da lei com o seu modo e método utópico/distópico (conforme vimos no segundo capítulo) de atuar sobre pessoas e realidades – a mitopoética envolvida nesse título do código penal relaciona-se ao imaginário e narrativa ética (do éthos) do que é crime, quais são os crimes, o que é uma pessoa, o que é bom ou ruim para a vida humana, como devemos nos portar com relação às pessoas e suas vidas – então teremos as visões de que em sociedade não se deve praticar homicídio, porque a vida com dignidade é valorizada socialmente, através de imaginários e narrativas do que é a vida de uma pessoa, do que é viver com outras pessoas, de como devemos nos portar uns com os outros. Vemos, desta forma, vários núcleos legais lidando com núcleos de imaginários, narrativas, com suas mitopoéticas.

Se organizarmos mais ainda nossas leis e métodos para serem permeáveis como as passagens e caminhos físicos e suas relações conceituais tal como os prédios do projeto de Fausto Castilho para a Unicamp, entre “institutos” e “faculdades”, talvez seja possível torná-las não só mais irradiadoras em termos de plasmação, mas também portadoras dos influxos atuais do éthos, no que elas, em sua permeabilidade, transparência, autoexplicação, permitirão às pessoas mais facilmente compreendê-las e sentirem sua razão, sua mitologia, narrativa e imaginário, e também vir a reformá-las mais facilmente quando a boa prudência assim encaminhar.

Mangabeira Unger, por exemplo, fala muito do trabalho comunicacional que há que se fazer com leis e estruturas de Estado, e com o imaginário, para “desintreicherungamento”

daquilo que impede as modificações necessárias para o progresso de Estado e sociedade, para maior e melhor atendimento às condições dignas de vida. Ele defende inclusive os *direitos de desestabilização*, que seriam os inerentes à possibilidade de serem rogados e usados para desestabilizar situações cristalizadas que por sua cristalização estão causando danos estatais e sociais e impedindo progresso e otimização das condições e estruturas:

Os direitos de desestabilização protegem o interesse do cidadão de quebrar as grandes organizações ou as extensas áreas de prática social que se mantém fechadas aos efeitos desestabilizadores do conflito comum e assim protegem as hierarquias do poder e da vantagem. A combinação dos direitos de imunidade dá expressão legal ao mecanismo institucional central de todo o plano constitucional. O direito de desestabilização resume o interesse coletivo, ao assegurar que todas as instituições e práticas podem ser criticadas e revisadas no interesse individual de evitar a opressão. A base empírica dessa ligação é o papel desempenhado pelo fechamento contra a efetiva contestação no entricheiramento do privilégio faccionário. / Quem responde primariamente aos cidadãos que reivindicam o direito de ter uma organização ou área de prática social desestabilizada são as organizações não-governamentais ou os indivíduos legalmente competentes para, ou realmente capazes de reconstruir as disposições sob contestação. A ação governamental pode ser necessária para romper e reconstruir disposições superprotegidas e protetoras de subjugação, não apenas porque as pessoas responsáveis pelas organizações ou práticas em questão talvez sejam as grandes beneficiárias das hierarquias protegidas, mas também porque pode não haver alguém ostensivamente responsável. A probabilidade de ocorrência dessa situação é maior quando a entidade reivindicante busca a quebra de uma área de prática social e não de uma organização específica [nosso grifo] (UNGER, 2001, p. 373)¹⁰⁹

Desestabilizar o que estiver muito cristalizado, e mesmo no campo deontológico, representa, quando autêntico, justo e prudencialmente o argumento para a própria desestabilização (depois de estudos criteriosos bem calculados, discutidos e compartilhados dentre a sociedade civil no Estado democrático de direito); é uma *permeabilização* que atende à coletividade justamente por permitir o *influxo* das ondas do éthos para a lei e as estruturas, e destas para aquele – isso pode ser observado quando uma lei muito envelhecida não acompanhou o progresso da sociedade e vem a causar transtornos – precisa ser *descristalizada* – então se a revoga, ou uma nova é feita que lhe retira os efeitos (*ex tunc* ou *ex nunc*). Um exemplo disso foi o Código Comercial de 1850 perturbando um melhor desempenho das atividades empresariais no século XX e começo do XXI (por não contemplar as práticas dos novos tempos), até que o Código Civil de 2002 passou a

¹⁰⁹ UNGER, Mangabeira. **Política**: Os textos centrais. São Paulo: Boitempo, 2001. (O Sistema de direitos: quatro direitos).

disciplinar muitos mecanismos para atender e dar suporte ao dinamismo necessário dos novos tempos, ficando boa parte dos artigos do Código Comercial de 1850 revogados pelo próprio Código Civil de 2002.

No segmento do trecho citado acima...

A ação governamental pode ser necessária para romper e reconstruir disposições superprotegidas e protetoras de subjugação, não apenas porque as pessoas responsáveis pelas organizações ou práticas em questão talvez sejam as grandes beneficiárias das hierarquias protegidas, mas também porque pode não haver alguém ostensivamente responsável (op.cit)

... percebemos novamente a questão de como pessoas tomam a estrutura de Estado e podem, através da lei, se manterem obstinadas em proteger seus privilégios que lhes advém da não alteração de uma situação cristalizada. Lembremos de Modesto Carvalhosa e da questão da cleptocracia legalizada e daquela que é ilegal... ora... se um cleptocrata abusa da coisa pública e tem em seu poder o “sim” ou “não” que pode cessar com sua ação cleptocrática, será que ele dirá o “sim” à reforma que lhe retira das mãos o poder de sugar o Estado, apropriando-se de verbas e vantagens públicas?! Dificilmente... talvez só se for para adquirir maiores vantagens, ou manter algumas outras mínimas, face à grande pressão pela mudança, vinda da opinião pública da sociedade civil.

Além das estratégias de permeabilização ética (de éthos) para haver influxos mais dinâmicos, inclusive entre os modos captados através das tríades ricoeurianas, e das estratégias de transparência e simplificação, que lembram as que visualizamos na estruturação arquitetônica da Lina Bo Bardi, com a “casa do homem” e a ideia de “cavaletes de cristal”, lembremos da arte, educação, formação e informação para lidar com os imaginários, narrativas, mitopoética, relacionados a direito e lei – talvez várias podem ser as escolhas para lidar com soluções nesse aspecto... eu, em minha visão, passo um exemplo que penso ser bem dinâmico em termos de possibilidades (outras haverá, certamente, mas com esta consigo delimitar um exemplo para *plasmação*, *irradiação* e *permeação* de realidades), e inspiro-me na ideia que Lina Bo Bardi teve: museus.

Talvez *museus do direito, da lei e cidadania* sejam uma boa opção para lidar com a arte, que nos provoca e nos faz refletir sobre direito e leis, para educar, formar e informar a sociedade civil, nas mais variadas e diversificadas pessoas dela, acerca dos imaginários, mitopoética e narrativas relacionados a direito e lei e que trabalham fortemente na estrutura e estilo de vida das pessoas, da sociedade, e da organização do estado, sendo não só fruto desses e de um éthos, mas podendo plasmá-los. A brasilidade pode plasmar novas leis e estas

podem plasmá-la para alterar formas de vida e convívio, imaginários, formação, educação e informação, nas nossas utopias-Brasil.

3.3 O CONCEITO DE MUSEU DO DIREITO, DA LEI E CIDADANIA E O DE “ANTROPOFAGIA JURÍDICA” COMO POSSIBILIDADES PARA VIABILIZAR UTOPIAS PLASMATÓRIAS DE NOVAS BRASILIDADES

A busca de vida boa para si-mesmo com o outro em instituições justas pode ser vista, numa de suas possibilidades de sentido (conforme já o vimos), como uma orientação possível no sentido de utopia enquanto projeto e método de alteração, produção e modificação ética (de *éthos*) de realidades, fazendo moverem-se os influxos éticos do si-mesmo ao outro, chegando às instituições justas, de modo a que haja revificação das passagens de fluxos, e a revificação destes fluxos em si-mesmos nos campos das tríades – revifica-se o movimento e os elementos dos fluxos que partem do campo ético, passando pelo deontológico e chegando ao prudencial.

Os projetos-utopias-Brasil podem ter melhor plasmação com a discussão compartilhada, prudencial, intencional, artística e mitopoética de futuro, por, no caso em que se tem essa discussão, envolverem mais eficientemente essa passagem entre fluxos do si-mesmo ao outro em instituições justas – ajuda isso a se tornarem mais democráticos dentre a sociedade civil no Estado democrático de direito e ajuda às instituições a ficarem, pois, mais *transparentes* e *permeáveis* a transformações *prudentes* necessárias à melhoria da *dignidade da vida e condição humana*. Esse tipo de plasmação tem, nestes aspectos, maior capacidade de representar aspirações civis – óbvio que temos momentos históricos de péssimas aspirações por parte da sociedade civil (basta lembrar que a maior liberdade das pessoas reside em escolherem para as comandar um homem que pode limitar suas liberdades, segundo postula o paradoxo da liberdade), por isso insisto na atividade prudencial, na formação e informação, para ampliar os universos de possibilidades de escolhas de destino e plasmações intencionais de futuros.

A lei, enquanto no aspecto de uma narrativa, de imaginário e de mitopoética de mundo acontecido, e que se projeta para um mundo acontecendo ou a acontecer numa plasmação, terá de ser trabalhada em termos de atualização e aperfeiçoamento (adequação

prudencial) ético (*no*, e *do* éthos – para servir *ao* éthos *prudencialmente* e poder dele ser plasmada e também plasmá-lo). Neste quesito, tenhamos em mente os aspectos que vimos no segundo capítulo lidando com narrativa, imaginário jurídico, princípio pragmático da interação, poder e comunicação – teremos que lidar com essas temáticas prudencialmente na plasmação.

Outra coisa que exigirá mais prudência é o *modo tetralêmico* que deverá ser aprendido, entendido e ensinado ao lado do *modus ponens* para que se possa melhorar os modos e resultados prudenciais e se operar desmistificações e descritalizações que se assentam sobre construções justificadas no *modus ponens* – que algumas vezes não poderiam nele se assentarem, ou mesmo, teriam de ter sido levadas a um trabalho tetralêmico, pelo qual se chegaria a soluções diferentes e melhores, talvez. Além disso, o estudo do tetralema, conforme vimos, nos permite aceder a uma dimensão humana que fica amputada se só se exarceba e se torna possível a operacionalidade em *modus ponens* – a ciência está amputada sem o imaginário, a mitopoética e a arte – ciência é um fazer humano, excluir dela o viés de humanidade pode fazer dela uma navalha brilhante, mas cega – lembremos da fórmula leibniziana – *teoria com prática* – e tenhamos em mente que a boa prática envolve um procedimento prudencial – que em última instância depende de um olhar e ação humanos, pelo que não se poderá excluir a imaginação – além disso lembremos que o levantamento de hipóteses a serem testadas na prática dependem da atividade da imaginação!

Será preciso educar, formar e informar uma atuação prudencial com a arte lidando com narrativas, imaginários e mitopoética. Muitas são as possibilidades imagináveis, mas para nosso recurso, como exemplo de ação, opto por um conceito meu de *museu do direito, da lei e da cidadania*, que pode aceder de forma bem ampla a essa intenção educativa, de formação e informação – também *provocação* – pois com a arte provocamos bastante, principalmente as emoções e mentes que se tornaram por muito tempo entorpecidas e cristalizadas em hábitos (lembremos que o *princípio de conformação ao éthos*, no seu aspecto de conservação e manutenção, ele é desafiador à implementação de mudanças de crenças, pelo que é preciso todo um trabalho lidando com interação comunicacional, envolvendo imaginários, sentimentos, crenças – arte e conscientização ajudam bastante a enfrentar o desafio). O museu pode mostrar e ter a forma irradiadora e permeável que emite e recebe influxos éticos (do éthos) e atuar com ela.

Um museu, nesse nosso intento, não é aquele do qual há ainda muitos exemplos por aí, como acumulador de história e memória, com uma linha de arte apenas no viés de

“história da arte”. Lina Bo Bardi, quando implementou o Masp tinha a ideia de que o museu é um espaço de formação, informação, provocação, onde haveria mostras de arte, peças, palestras, danças, esculturas, pinturas – um espaço para convívio da sociedade civil – não apenas para camadas dela que se queriam melhores e diferentes dos outros por consumirem arte – ela ostensivamente dizia evitar o esnobismo das elites, que tinham com frequência muito preconceito com a arte popular e viam nos museus um lugar para consumo de arte. O museu é do povo e para o povo.

Alguns museus da lei (do direito, do poder judiciário) existem por aí. A maioria, porém, ainda tem uma visão fechada sobre seus possíveis potenciais, quando não focada no culto à vaidade de grandes personalidades do poder legislativo, judiciário ou mesmo do executivo. Então é comum termos os primeiros manuscritos de algumas leis em redomas de vidro – as capas de juízes dentro de belas vitrines de cristal, com belos dizeres de suas vidas puras e devotadas à justiça da lei, algumas coleções de antiquíssimos códigos, etc. Vemos algumas vezes quadros de heróis do povo lutando para que a legalidade e a democracia fossem seguidas, ou alguns escritos, esculturas ou explanações visuais sobre isso, mas raro vemos a cidadania tratada nos temas desses museus como protagonista, ou como um lugar importante da sociedade democrática a ser valorizado.

A apresentação do museu do TJSP (não se trata propriamente de um museu da lei, do direito e da cidadania, mas está próximo por falar de poder judiciário, leis e direito), por exemplo, se lida com critério, mostra a questão do “vulto e personalidade do passado”:

Criado pela Portaria 2815/95, o Museu do Tribunal de Justiça, tem por principal objetivo preservar e divulgar os elementos materiais relacionados à vida e tradições do Poder Judiciário Paulista. Inaugurado em 1º de fevereiro de 1995, no Palácio da Justiça, este setor cultural tem por função realizar a levantamento de todo acervo histórico existente no Estado de São Paulo, a fim de designar locais adequados à sua exposição, bem como proceder à necessária catalogação e preservação. / Pela montagem de núcleos permanentes e exposições temporárias, cumpre a importante missão de preservar para as novas gerações a história e os objetos ligados à evolução do Poder Judiciário Paulista, com destaque aos eminentes vultos do passado que marcaram época desde a implantação do “Tribunal da Relação”, em 1874, na então província de São Paulo. / O Museu do Tribunal, desde 2007, encontra-se sediado no Palacete Conde de Sarzedas, onde mantém importantes coleções atinentes à criação e evolução do Poder Judiciário paulista, bem como dois núcleos de exposições permanentes, localizados no Palácio da Justiça, “Sala Desembargador Emeric Levai” e “Espaço Cultural Poeta Paulo Bomfim”. Exposições temporárias – itinerantes são inauguradas

junto à “Sala dos Passos Perdidos” – hall de circulação principal da Sede do Poder Judiciário [nosso grifo].¹¹⁰

Os pontos grifados são interessantes de serem observados por nos permitir problematizar algumas visões limitadas de museu, em especial neste museu do TJSP. Primeiramente: “Criado pela Portaria 2815/95” – a construção desta frase já evidencia como muitas vezes em nossas sociedades, conforme já mencionei, pensa-se em leis como seres, como agentes quase que autônomos sem ação humana por trás delas – talvez fosse adequado dizer “viabilizado através, efetivado por meio... da Portaria tal”. A primeira frase também traz uma ideia de preservação de materialidade e tradição: “tem por principal objetivo preservar e divulgar os elementos materiais relacionados à vida e tradições do Poder Judiciário Paulista” – ora... essa ideia de preservação é a ideia rasa de museus como lugar apenas de preservação de matéria e tradição, e além disso traz uma terrível ideia de imaginário do Poder Judiciário Paulista como algo à parte, como um ser, um Leviatã estrutural de poder – esse poder judiciário paulista só existe por causa do povo paulista – nada se menciona deste, o povo, tão importante nos processos, nas leis, nos julgamentos e sentenças – nossa Constituição Federal diz que todo poder emana do povo...

Adentrando na análise de como o imaginário de poder que se expressa nessa descrição do museu se afasta do povo e de uma função mais social, que não a de enaltecimentos de egos, podemos notar também um traço muito impertinente do Brasil – a péssima mania de chamarmos os locais de sede física de exercício do poder de “palácio”, ou mesmo a moradia de agentes do poder durante o seu exercício – Palácio de Justiça, Palácio do Planalto, Palácio dos Bandeirantes, etc ... mas onde estão os reis, a nobreza?! Nosso imaginário de poder é conservador e altivo mesmo nos nomes, como podemos ver, neste caso, do “palácio”. Com informação, educação, arte podemos instruir para irmos mitigando e desativando esses imaginários nefastos. É como se fôssemos reféns desses poderes “entrancheirados em seus palácios” – lembrar mais da representação democrática do Estado democrático de direito talvez ajude a sanar as megalomanias dos poderes na brasilidade...

“[...] locais adequados à sua exposição, bem como proceder à necessária catalogação e preservação” expressa a ideia de que o museu é apenas expositivo em sua função, e trabalha apenas através de catalogação e preservação... Que tal se se pensar em provocar, instruir, atuar comunicacionalmente na relação de interação entre mostra, curadoria e público? – mas nessa visão do catálogo... é como se fosse a exposição um Leporello a cantar os números de

¹¹⁰ <https://www.tjsp.jus.br/Museu>, acesso em 18/05/2019.

mulheres conquistadas (“Madamina, il catalogo è questo”) por *Don Giovanni*¹¹¹, na Itália, na Espanha, etc ...

Finalmente vem a coroação de toda a visão conservadora, antiquada e de poder sem povo e apesar do povo do imaginário expresso por meio dessa apresentação do museu do TJSP: “[...] cumpre a importante missão de preservar para as novas gerações a história e os objetos ligados à evolução do Poder Judiciário Paulista, com destaque aos eminentes vultos do passado que marcaram época desde a implantação do ‘Tribunal da Relação’, em 1874, na então província de São Paulo” – mais uma vez a visão de preservar e catalogar só para expor, não apenas para o presente, mas para o futuro, a megalomania narcisista dos “eminentes vultos do passado”... não se viu em nenhuma linha nada que expresse uma relação interacional entre poder judiciário e povo – é apenas o poder, ou melhor, as personalidades que o exerceram e seus objetos – suas leis, suas capas, seus martelos! O judiciário precisa sempre se lembrar da sua função social e seu dever de justiça para com o povo! E a curadoria desse museu precisa aprender de dinâmica comunicacional interativa entre emissor e receptor, aprender e por em prática estratégias que não sejam apenas vomitórios de informação sobre “personalidades de renome”, seus objetos pessoais e de trabalho guardados e preservados, e as leis que foram evoluindo – é preciso também lembrar do povo nos processos, das lutas deste pela liberdade, das pressões da opinião pública, do negro que fora escravo, do índio explorado, do analfabeto que não sabia seus direitos, dos injustiçados inocentes que assim o foram de forma jurídica e legal – mostrar só uma justiça bela, de juízes honestos e probos é de um idealismo romantizado de água de rosas que não nos convém... será que essas exposições mostram o grandes juízes do passado que foram desastrosos em termos de efeitos sociais, com suas sentenças, ou mostra apenas os laureados e alçados aos céus no carro de Apolo com as musas cantando?! É preciso mostrar também a feiúra do que se fez de torto e errado, ferindo à dignidade humana, naquilo que um dia talvez homens tenham ousado chamar de justiça, sem isso ter o merecimento de tal nome.

Lina Bo Bardi, num texto da *Habitat* (n. 1), intitulado *O Museu de Arte de São Paulo – Função social dos museus*, trabalha uma interessante visão que vai no sentido do que tenho falado sobre um museu do direito, da lei e da cidadania:

A ideia de “Museu” é das que se acham entrosadas, na mentalidade da maioria das pessoas, com a ideia de mausoléu intelectual, o que se deve entender como fruto particular da organização dos museus instalados na base da conservação e especialização, em que se fecham as coleções em

¹¹¹ MOZART. *Don Giovanni*. “Área do catálogo” (Madamina, il catalogo è questo).

edifícios arquitetonicamente aparentando formas da antiguidade (clássica ou do Egito), sufocadas sob as cúpulas, as escadarias monumentais, os salões cheios de colunas, tornando-se assim uma embaraçosa superfluidade... / A ideia da “conservação”, que sozinha formou o critério do museu do princípio do século 19 até quase os nossos dias, vai-se acompanhando de “vulgarização”, e de educação, com a série de problemas que a nova orientação comporta. Nos países de velha cultura onde a obra de arte se incorporou à vida, o Museu pode conservar ainda, principalmente quando as coleções sejam mantidas em edifícios antigos, o caráter de seleção, proporcionando ao visitante o prazer da descoberta, mas nos países de cultura em início, desprovidos de um passado, o público, aspirando a instruir-se, preferirá a classificação elementar à didática. / É nesse novo sentido social que se constitui o Museu de Arte de São Paulo, que se dirige especificamente à massa não informada, nem intelectual, nem preparada. [...] O fim do Museu é o de formar uma atmosfera, uma conduta apta a criar no visitante a forma mental adaptada à compreensão da obra de arte, e nesse sentido não se faz distinção entre uma obra de arte antiga e uma obra de arte moderna. No mesmo objetivo, a obra de arte não é localizada segundo um critério cronológico, mas apresentada quase propositadamente no sentido de produzir um choque que desperte reações de curiosidade e investigação¹¹².

Segundo o conceito que postulo para um *museu do direito, da lei e da cidadania*, ele seria um espaço físico, conceitual, imaginário, narrativo e mitopoético, irradiador e permeável a influxos do éthos (lembrando um pouco o conceito de universidade no projeto da Unicamp), para a formação, informação, educação e provocação do público, recorrendo à narrativa, arte, mitopoética e aos recursos tradicionais com os quais pode-se contar no caso de um museu. Poderíamos ter, por exemplo, a proposta de temas para artistas plásticos atuais montarem mostras... que arte interessante veríamos surgir sob o tema, por exemplo: “sociedade civil oprimida pela cleptocracia”, e como seria provocadora, instrutiva e engajadora de mobilização civil para lutar contra a cleptocracia! Imaginemos um escritor compondo uma peça intitulada “Cleptocrata brasileiro” e um diretor montando essa peça no espaço do museu! Com uma ação como esta, poderíamos começar a desativar o imaginário da glamourização do crime¹¹³ de corrupção, que se relaciona com a ideia de que é ofício

¹¹² LINA BO BARDI. **Habitat**. (Catálogo homônimo da exposição do Masp). São Paulo: Ipsi, 2019, (p.91).

¹¹³ Infelizmente temos um imaginário de “glamourização do crime” que pode muito bem ser captado em músicas, filmes e novelas. Este tipo de imaginário não é apenas um fenômeno brasileiro, mas no nosso país é muito intenso. Um bom exemplo é o funk... muitas das suas letras falam do poder informal das favelas com admiração ostensiva, ao lado da figura da mulher sedutora que dança com metralhadoras nos “bailes de favela”, outros objetificam a mulher e veneram a atitude de maltratar a feminilidade. Um caso que gerou muita polêmica (<https://emails.estadao.com.br/noticias/comportamento,funk-com-apologia-ao-estupro-lidera-ranking-de-musicas-virais-spotify-promete-deletar,70002154353>, acesso em 27/05/2019) foi um funk lançado em 2018 cujo o título é *Só surubinha de leve*, que em sua letra faz a apologia ao estupro... “[...] Pode vim sem dinheiro / Mais traz uma piranha / Pode vim sem dinheiro / Mais traz uma piranha / Brota e convoca as puta / Brota e convoca as puta / Mais tarde tem fêro / Hoje vai rolar suruba / Só surubinha de leve / Surubinha de leve com essas filha da p*** / Taca bebida depois taca p*** / E abandona na rua / Só surubinha de leve / [...]” (Mc Diguinho) o mais terrível é que alcançou grande sucesso, em especial nos bailes funks fora dos morros, ou seja... não é apenas um imaginário de glamour ao crime e de violência à mulher incito à cultura popular das

digno do esperto, do que pode mais, enganar e se apropriar da coisa pública – conseguimos também instruir consciências e sentimentos com arte, imaginário, narrativa e informação para desativar o nefasto imaginário negativo do “rouba, mas faz”, que justificou o voto de muitas pessoas em candidatos canalhas. Com a ação dos museus nesse conceito que moldei, podemos ter, talvez, a possibilidade de mais chances de dinamizar os processos de plasmação de novas basilidades através de utopias-Brasil.

O *Museu de direito, lei e cidadania* teria uma instituição central no país, para representar um núcleo irradiador na federação, outros núcleos irradiadores seriam construídos nas capitais dos estados e poderiam contar com outras unidades em cidades que condensem no seu entorno outras cidades. Por exemplo, no estado de São Paulo a cidade de São Paulo abrigaria um dos museus, mas seria desejável, também, que outras cidades de grande *potencial de irradiação* tivessem um também. A cidade de Campinas seria o caso; trata-se de uma importante cidade do interior do estado e tem ao redor de si uma série de cidades menores e conta com uma importante universidade no país, a Unicamp – cujos professores-pesquisadores e estudantes em formação podem contribuir bastante para as atividades do museu.

Será muito pertinente e interessante o museu contar desde seu início com um dinamismo nas novas técnicas comunicacionais e digitais – pois isto estará de acordo com a permeabilidade e irradiação no intuito de plasmar e inspirar utopias-Brasil. Formar uma biblioteca digital acessível a qualquer um que dispuser de meios de acessibilidade será interessante – além disso será pertinente ter um periódico nacional de circulação regular – talvez trimestral para começar – com o intuito de receber reflexões especializadas e inovadoras e ajudar na constante atualização dos fazeres e práticas do museu.

Desejável é também que o museu seja de alcance e acesso amplo, que não fique refém de grupos econômicos, governamentais (muito menos dos cleptocráticos!) e que não se torne a moldura dourada de vaidades e narcisismos de personalidades, de grupos, de entidades representantes de classes etc... a vaidade humana e o sectarismo de movimentos podem comprometer empreendimentos – então deve a gestão primar por modelos que não permitam os abusos por pessoas, grupos, entidades, e quaisquer outras possibilidades de uso privado

favelas e morros, está também difundido Brasil afora e é preocupante... mas não adianta outra ação que não a educativa... e a arte pode muito ajudar nessa tarefa ao provocar, sensibilizar e conscientizar ou mesmo produzir a estratégia de alteridade necessária para a pessoa se por no lugar de quem sofre o abuso e violência.

de algo que se quer para uma função social. É desafiador pensar em tal modelo, mas não impossível.

Contar com o máximo de abertura a contribuições de várias áreas de saber é primordial. Mais uma razão para não cairmos num isolamento em que o nome do museu fizesse as pessoas pensarem que somente juristas, acadêmicos e eruditos do direito, ou órgãos ligados ao direito e à lei, aos advogados, pudessem ser os únicos responsáveis pela gestão e manutenção dos objetivos, fazeres e conteúdos do museu. É muito importante poder contar com filósofos, sociólogos, psicólogos, artistas plásticos, atores, diretores de cinema e teatro etc ... que se coadunam com o propósito de educar, formar, informar e provocar a razão e a sensibilidade com a arte. Não nos esqueçamos do povo e da permeabilidade! Arte popular também é arte! O espaço do museu também deve estar aberto aos fazeres artísticos do povo, ao “como” a arte popular retrata o direito, a lei, a cidadania (quantas não são as gravuras de cordel que já foram feitas abordando essa temática!).

Também pode o museu estar aberto aos depoimentos e testemunhos populares acerca de suas vivências do direito, da lei e cidadania. Pode-se filmar o testemunho daquele que precisou de justiça, mas não a teve, daqueles que recorreram a ela e foram injustiçados, ou daqueles que clamaram por justiça e a tiveram (histórias de êxito também são bons exemplos para ajudar as coisas a se delinearem nas suas práticas – mostrar como algo deu certo pode apontar caminhos possíveis). Exemplifico: uma pessoa tem seu depoimento de vida filmado e disponibilizado na rede de vídeos do museu... o vídeo ficaria acessível via internet a todos que se interessarem em acessar aquele depoimento – o seu conteúdo pode ajudar a captar algo que sensibilize pessoas e autoridades a problemas, a aspirações por soluções – deste modo poderíamos ter uma pessoa falando de como é sua vida à espera de uma resolução que viria por um processo que é longo e lento e como isso tem afetado a sua vida – ajuda a humanizar as engrenagens da justiça, a captar a condição humana – não estamos mais apenas diante de um número de processo, mas da pessoa que está por trás dele e que pode representar as angústias e anseios de outras pessoas em tipos semelhantes de processos – ajuda a humanizar advogados, promotores, juízes, legisladores.

Cursos de curta duração voltados e abertos aos cidadãos acerca do direito, da lei e da cidadania (quais os direitos, o que é direito, a que leis recorrer, como é a estrutura de Estado, como exercer a cidadania, etc ...) também podem ajudar a intensificar a ação civil consciente, discutida e compartilhada na produção intencional de projetos de Brasil. Esses cursos também podem se tornar parte prevista nos *curricula* escolares de ensino médio, sendo

chamados de *direito do cidadão* (conteúdos de direito civil, do consumidor, constitucional, trabalhista, penal, minimamente necessários em seu conhecimento por parte do povo para um exercício adequado de ação cidadã dentro da sociedade civil e democrática no Estado de direito), por exemplo, contando com um número não muito grande de horas, com conteúdos e atividades¹¹⁴ propostas que podem ser acessados pela internet. O intuito é ajudar a sociedade civil aprimorar seu autoconhecimento em termos de poder, dever e direito do cidadão. A disciplina ou curso de *direito do cidadão* poderia passar conteúdos de direito, leis e cidadania básicos e necessários para que a sociedade civil tenha uma juventude mais informada de seus direitos e deveres, como lutar para que a estrutura de Estado seja mais eficaz e representativa, como exigir e recorrer à justiça, como votar e escolher conscientemente os representantes, também se poderia ensinar algo sobre ética e tolerância. Desta feita, em poucas gerações vamos formando imaginários mais livres de conteúdos nefastos como o “rouba, mas faz”, “é dando que se recebe”, “toma lá, dá cá” – a instrução e formação, junto com a provocação e sensibilização que modos artísticos podem instilar, ajudam a desativar esses terríveis imaginários sociais que têm *permitido, justificado e conservado* tantos comportamentos abusivos não só de autoridades mas de diversas pessoas da sociedade civil - existem formas de corrupção privada que afetam toda a vida pública e são vistas como justificadas através de imaginários como “cada um por si, Deus por todos”, “em terra de cego, quem tem olho tira vantagem” – esses imaginários devem ser desativados na base de instrução e sensibilização. A estratégia da alteridade parece ser bem apropriada nas primeiras décadas de atuação do museu para lidarmos com esses aspectos do *interesse particularista* que fere a “cola social” da brasilidade – mostrar como o outro se sente, como é estar no lugar do outro, como é sofrer os efeitos da “corrupção dos cleptocratas” e da “corrupção privada cotidiana” – a arte ajuda muito nesse aspecto de imaginar como é ser outro que si-mesmo! Por isso o museu não só deve estar aberto para expor a arte mas para o fazer artístico – então será interessante também *arte performática* e mesmo a *interativa* em que o público interage no espetáculo. Arte corporal é excelente no quesito interacional... imaginemos uma performance em que o artista se movimenta mimetizando a corrupção ou um bordão como “em terra de cego quem tem um olho tira proveito”, e o espectador é instilado a, em seu corpo, na interação corporal, mimetizar a pessoa que sofre com a

¹¹⁴ Atividades devem ser dinâmicas, nesse caso do curso – nada de questionários buscando a resposta à “decoreba” de detalhes, o intuito é aprendizagem, não ensino nos moldes da “velha escola vomitório de conceitos”.

corrupção ou a que é a cega absoluta da terra de cegos. Sem dúvida sentir na própria corporeidade torna mais tocante o drama de uma temática.

Além de suas funções de museu, de abrigar cursos, mostras, expressões e fazeres artísticos, palestras e de ter e conviver uma biblioteca digital (inclusive com alguns terminais de acesso nas dependências do próprio museu), o museu pode e deve ser um espaço de convívio *da e para* a cidadania – será interessante, nesse aspecto, contar com uma arquitetura não de *imposição, vaidade e vanglória* – mas uma de acolhimento, humana, agradável, com espaços para exposições a céu aberto, para feiras (de arte, comida, livros, folclóricas, etc...), espaços internos também para exibição de filmes ou outras atividades como danças e performances, oficinas (como seria interessante ciclos de cinema de qualidade, gratuito ao público!).

Essas propostas para atitudes práticas, que remetem a um fazer prudencial plasmado nessa proposta de museu, oferecem a possibilidade de trabalharmos os desafios ofertados pela nossa brasilidade, que vimos expostos nas seções anteriores (o binarismo, as polarizações, o interesse particularista, conservadorismo, etc ...). Outras práticas podem ser desenvolvidas a partir destas que plasmei. Mas penso que esta parece ser bem apta a ajudar a melhorar a nossa interação comunicacional na brasilidade, a melhorar a “cola social”, a elevar a formação e informação cidadãs. Com isso podemos viabilizar mais e mais nossas plasmações de utopias-Brasil – o *Museu do direito, da lei e da cidadania* pode se tornar um lugar dessas plasmações ao ajudar a refletirmos sobre nossa brasilidade, a estudarmos e produzirmos modelos e prudências, práticas prudencialmente orientadas, discutidas e socialmente compartilhadas para a produção intencional, prudencial, discutida, compartilhada, artística e mitopoética do futuro. E como disse anteriormente, com o reforço sempre da sabedoria prudencial, com consciência e crítica para mudarmos de utopias tão logo estejam exauridas, ou nos limitem, ou tragam problemas. Os projetos devem ser atualizados segundo os desafios – prudência sempre junto da teoria com a prática!

A plasmação de utopias-Brasil também passa por uma necessária *antropofagia jurídica* na nossa brasilidade. As frases de Oswald de Andrade, do *Manifesto Antropófago*, que iniciaram este capítulo, bem mostram a intuição que ele teve de que muito de nossos desafios e resistências a mudanças residia e reside num modo jurídico estruturado na nossa brasilidade e a partir dela, conforme já o vimos – a lei plasma um éthos e esta o plasma.

A *antropofagia jurídica*, um conceito segundo assim o denomino, remete a uma relação entre teoria, prática e prudência lidando com direito, lei e plasmações de estruturas de *sendo* de pessoas, suas sociedades, relações e mundos. Opto por esta expressão por termos já uma estrutura profunda de imaginário envolvendo a antropofagia, que fora inclusive retrabalhada pelos modernistas da semana de 1922. Como eles demonstraram com seus escritos, ações, produções artísticas e suas preocupações, *tiveram a capacidade de fazer um olhar projetado sobre Brasil acontecido e Brasil desejado, tinham, por assim dizer, um projeto de modernização e melhoria do Brasil* – suas utopias-Brasil eram não só para a arte, mas também para o povo, economia, direito e sociedade, e modos de interação com a realidade.

Eles souberam captar esse grande poder de “moer tudo” que o Brasil tem, que se expressa em assimilações como o sincretismo. É extremamente desafiador chegar perto de uma estrutura de assimilação dessas com uma teoria e um modelo prontos sem ser tomado pela “dança do exército de Dionísio” (simbolicamente expressável em nosso Carnaval), que conduz tudo na sua bacanal estonteante, desnorteia, muda e altera papéis, vira e revira – por isso os modelos e projetos Brasil das utopias-Brasil têm de ser submetidos aos modos prudenciais, estudo e cálculos que se atualizam. Não conseguimos lidar com essa flexibilidade que torce e moe tudo sem estratégias que possam ser flexíveis – nosso éthos é bem vivaz neste “aspecto antropófago”, apesar de tendencialmente muito conservador em outros – assimilamos, mas dificilmente mudamos – somamos, acrescentamos (não tornamos Exu em Santo Antônio ou este naquele, no sincretismo – somamos um ao outro! e jogamos fora os “pedaços conceituais” que não permitem a soma, ou forcluímos!). É incrível como, por exemplo, os modos do catolicismo europeu chegaram no Brasil e foram “alterados” de maneira que aqui tinham uma certa naturalidade (juntavam pajelança, orixia, etc), mas se praticados na Europa nos mesmos anos dos séculos XVI ou XVII em que aqui feitos, teriam rendido maiores problemas com a Igreja e o sistema inquisitorial, do que aqui soíam causar.

Há duas modalidades de antropofagia, o endocanibalismo e o exocanibalismo. O primeiro ocorre entre a própria família ou povo – geralmente os membros da sociedade ou grupo ingeriam a carne de seus parentes falecidos na crença de que manteriam algo das virtudes do falecido, ou mesmo uma centelha de sua alma ou espírito. No exocanibalismo pessoas de fora do grupo ou sociedade eram ingeridos para assimilar a bravura, as virtudes do inimigo ou mesmo dominar e comandar algum poder que acreditavam que ele tivesse – outras vezes o “comer o inimigo” era uma forma de vingança, de humilhação, conforme

podemos averiguar nos relatos de Hans Staden no seu livro *Duas viagens ao Brasil*¹¹⁵. O imaginário em comum e mais primordial no ingerir do canibalismo é assimilar, tornar “seu” aquilo que é de outro. Tanto que no *Manifesto antropófago* Oswald de Andrade escrevera “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (op.cit) e também “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente (op.cit.)” e ainda prosseguia com “Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz (op.cit)”. Ele conseguira captar, de certa forma, o espírito de apropriação, ingestão, assimilação como a “expressão mascarada de todos os individualismos, de todos coletivismos” (pode-se aproximar, mais ou menos, sem o intuito de perfeita e total paridade, estes, “os individualismos” e “os coletivismos”, ao *interesse particularista* e ao *interesse compartilhado* que vimos anteriormente). O conceito de antropofagia capta mesmo um quê do *princípio de conformação ao éthos*: tentar integrar, conformar no corpo de si-mesmo a “carne de outro”, transformada pela digestão, pode remeter ao princípio.

Para podermos realmente nos transformar teremos de empreender a mais difícil de todas as antropofagias – nos comermos a nós mesmos, nos ingerirmos (provarmo-nos, saborearmos, sabermos quem somos) e nos digerirmos (reinventarmo-nos, não apenas em mais conformações, assimilações, mas também e sobretudo em “transformações de avanço”). Nosso modo de atuar com a lei para plasmação de utopias-Brasil exigirá retrabalharmos nossas legislações, sua organização e métodos, nosso modo de ensino jurídico conjuntamente à nossa cidadania e organização de Estado. Será interessante pensarmos na **permeabilidade, irradiação e transparência** para ocorrer influxos de dentro e de fora, em termos de éthos, para atualização e transformação intencional, discutida, compartilhada dentre a sociedade civil, a partir dela e para ela da lei que acontece a partir de um éthos e da lei que plasmará esse éthos. Precisamos dar um salto além da **antropofagia ressentida** (meramente assimilatória, conformativa, conservadora, de adição) e irmos rumo à **antropofagia criativa**, que foi visualizada, intentada e praticada por muitos dos modernistas da semana de 1922, ao captarem esse poderoso imaginário da antropofagia que está entre *ingerir/assimilar/conservar* e *digerir/transformar/alterar*. Com essa estrutura de imaginário talvez conseguiremos ter e captar a mesma flexibilidade para lidar com esse “poder de moer tudo” da brasilidade – temos de ser dia e noite para lidarmos com dia e noite, temos de ser *Tao* – *yin* e *yang* para nos vermos e nos sentirmos nas mutações que somos –

¹¹⁵ STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2017.

temos de nos ver *homo demens* e *homo sapiens* – trabalhar prudencialmente com *modus ponens* e *tetralema*! Sermos razão, imaginação, memória e arte! Teremos de praticar um método de verdadeira antropofagia jurídica – que remeterá à digestão do que fomos ingerindo de leis, sistemas jurídicos, doutrinas, métodos, instituições jurídicas – é preciso a perquirição, conscientização, crítica, entusiasmo para simplificar, buscar transparência, permeabilidade, trabalhar adequadamente o viés comunicacional do poder e da lei, lidar com imaginários jurídicos da brasilidade e tudo o mais que for preciso para tornarmos nossas leis aptas a plasmarem uma brasilidade que permita vida mais digna à sociedade civil brasileira e permita também plasmações de utopias-Brasil mais criativas, mais cheias de entusiasmo, arte, inovação.

Com um sistema de leis mais simplificado, permeável e transparente, de modo que se torna mais fácil de se o conhecer, entender e aplicar, conseguimos, talvez, ativar e ampliar seu potencial irradiador de cidadania de dentro e a partir do *éthos*, de modo que não só haja representação realmente democrática da sociedade civil em Estado democrático de direito, mas também para que o povo veja e entenda a lei como parte importante de sua vida social. O imaginário brasileiro sobre lei terá de ser trabalhado também no aspecto do que se pensa ainda e muito, dentre grande camada do povo, sobre *lei como algo ruim que só serve para tornar a vida difícil* – esse imaginário o trazemos desde os desmazelos da metrópole nos tempos coloniais, que foram criando a ideia de que *lei é só para explorar e impor deveres* – é preciso enfatizar que a lei instaura deveres, mas também direitos e que muito do que se faz através dela depende de atividade cidadã consciente, discutida, compartilhada e intencional, podendo alterar e transformar a realidade.

Será preciso também educar para que as pessoas vejam que a lei tem o viés de acontecimento, construto, narrativa e utopia que pode ser mudado com atividade da sociedade civil de direito através de ação e debate público junto aos poderes públicos – com isso podemos desativar o imaginário da “implacável imutabilidade” da lei (“*dura lex, sed lex*”) – que fez muitos se curvarem e desistirem de se organizarem, no passado, enquanto grupos de discussão e ação da sociedade civil, para exigir e discutir mudanças – leis são mutáveis e devem sê-lo não só para atender melhor às sociedades civis, mas para plasmar melhores sociedades (isto desde que discutido compartilhadamente e de modo prudente e intencional cidadão) – *leis e códigos não devem funcionar apenas como “museu-mausoléu-catálogo-expositor” dos fazeres e imaginários jurídicos da sociedade civil, seu éthos e Estado* – com a permeabilidade entre os “*módulus*”(leis, códigos, doutrinas, jurisprudências

e atuações dos agentes jurídicos, etc...) – “fixos” nos “cavaletes de concreto (o concreto tem uma poeticidade do fixo, material, tendente ao intemporal – lembra algo de deontológico) e cristal (passa a poeticidade da visão aberta e permeável à substância, modo e fazer do produto – o quadro/lei/obra de arte humana/engenho/ofício – lembra o aspecto ético e prudencial)” – as leis se “mantêm em pé” – fixas no “concreto deontológico¹¹⁶”, mas transparentes e entre elas pode-se “permeavelmente ver e transitar” – delas irradia uma visão – estamos no museu, fazemos parte do museu ao sermos cocriadores do sentido da obra de arte/engenho do imaginário/lei e ação jurídica. Mas saibamos que podemos alterar inteligentemente a disposição dos cavaletes e mesmo retirá-los, por outros com outras “obras de arte”... que irradiarão outro olhar e receberão outros significados a partir de olhares projetados... trabalhamos as leis, sua organização em núcleos de significação e atuação, seus núcleos mitopoéticos, os métodos e as práticas – como se fosse o projeto arquitetônico que pode lembrar o da Unicamp, com seus “institutos” e “faculdades” e sua interação entre eles e a sociedade – trabalha-se com uma **arte e arquitetônica da lei**, seu imaginário jurídico, o imaginário social, e a mitopoética da lei.

Uma constituição tem uma mitopoética da vida social e política de um povo. Podemos nos questionar qual a mitopoética da brasilidade acerca de uma constituição... é a mesma que a do éthos norte-americano? Nossa Constituição Federal de 1988 representa nossa mitopoética acerca de constituições e nossas aspirações de uma constituição? Como ela molda nossos imaginários jurídicos? Como ela molda nosso imaginário de justiça e injustiça? Como ela agencia as relações das mitopoética das outras leis, codificações (por exemplo, um código civil traz a mitopoética da vida civil, um código penal traz a mitopoética do crime...), como ela plasma o imaginário sobre, por exemplo, juízes, advogados e promotores? Essas perguntas podem nos exemplificar, a partir das reflexões a que podem nos conduzir e mesmo a partir das respostas, como a lei enquanto utopia/distopia, conforme já vimos nos outros capítulos, pode lidar com imaginários e plasmações de mundos a acontecer, a partir de mundos acontecidos. A constituição num estado democrático de direito

¹¹⁶ Por vezes, aspectos de imaginário só podem ser expressados mais eficientemente através de sua mesma linguagem: mitopoética – Elias Canetti, por exemplo, fazia muito disso, de associar conceitos a imagens mitopoéticas – como captou bem uma imagem do que é “poder” através de sua narrativa do gato e do rato! Talvez não tivesse a mesma força a sua expressão conceitual se ela se focasse numa descrição sem essa imagem. Ao recorrer às imagens de “cavaletes de cristal e concreto” podemos captar algo da força do imaginário ao estarmos na mesma força do mitopoético presente nele... o “concreto deontológico” podemos o pensar num aspecto do que se mantém confirmado, respeitado, devido a uma motivação, um imaginário uma crença baseados numa interação comunicacional que está funcionando – tão logo não se acredita na lei, ela perde algo de seu “concreto deontológico” que a mantém fixa entre as “lâminas de cristal” – e quando isso acontece as “obras” se danificam ou caem ao chão.

com uma sociedade civil de direito é uma espécie de “espelho, espelho meu”, o povo a diz em si-mesmo, mas ao mesmo tempo ela o determina politicamente, de modo semelhante as outras leis do sistema legal do país têm esse movimento “*de, em e para*”, mas orbitando ao redor do núcleo mitopoético que a Constituição Federal desenha. Mudar esse núcleo pode alterar as relações entre as outras leis e códigos e a maneira não só de funcionarem, mas nossas crenças sobre eles e seus funcionamentos em nosso éthos.

A moeda pode ser vista como um bom exemplo de crença, imaginário, plasmação e lei atuantes no éthos, pois a lei determina o dinheiro, sua feição (a arte das moedas e cédulas), e seu funcionamento econômico. Antes, ao longo de nossa história humana, tínhamos um padrão de trocas de bens por bens, depois usamos conchas, pedras, metais para representar o que se imaginava valer um bem... basta que todas as pessoas não “acreditem” mais no “valor” do ouro, ou da prata, ou do papel, ou dos números digitais nas telas de dispositivos que “mostram” o quanto se “tem” numa conta, para que realmente nada valham estes “símbolos” de valores imaginados como se “reais” fossem... lembremos da educação em Utopia que ensinava aos cidadãos a menosprezar o ouro... isso era moldado pelas leis de Utopia... ou seja, leis determinaram o imaginário acerca do ouro, projetaram-se de um conceito para plasmar modos e crenças sociais. Goethe também soubera captar bem essa questão do ouro, papel e imaginação quando satitizou no *Fausto II* (neste há toda uma temática política e econômica) a questão do dinheiro ouro que seria “alquimicamente” transformado em papel – segundo o que ensinara Mefistófoles... bastaria o imperador convencer seus súditos a crerem no valor “real” do papel moeda sem lastro – eis a alquimia¹¹⁷ que transforma papel em ouro.¹¹⁸

MEFISTÓFOLES

¹¹⁷ A palavra “alquimia” é muito curiosa; em seu conteúdo relaciona o nome egípcio para Egito, “Kem” com o prefixo “al” de origem árabe; daria a ideia de “arte, ciência dos egípcios”; além disso “Kem” relaciona-se a “barro” que era vital no Nilo dos faraós, no movimento de transformação, envolvendo a ideia de vida, nascimento, morte, vida eterna, ciclos e formas... também se relaciona, e sobretudo, ao deus oleiro Khnum, que moldou os homens a partir do barro do Nilo, o mesmo de que se moldavam vasos e potes, para conter água e alimentos, e que propiciaram a vida sedentária em substituição ao nomadismo. Dar um “vaso” aos homens talvez seja o maior presente dos deuses para ajudar o florescimento de uma vida cidadina, mormente se pensamos na mitopoética de vaso visto como *chôra*... outro presente é lhes conferir um rumo com a esperança de uma vida boa, do que os deuses os vêem tecerem e buscarem suas utopias humanas, apesar das distopias. Primitivamente do barro também se moldou as paredes das casas, que sustentavam o desenvolvimento da vida familiar, e também dele se moldou as muralhas das cidades, que delimitavam e protegiam a vida da cidade – dar uma delimitação e ser determinidade é como ser o ventre para a formação e viabilidade de uma criança.

¹¹⁸ Para maiores aprofundamentos sobre a temática do dinheiro fiduciário, conferir: (GOETHE. **Fausto II**: Uma tragédia. São Paulo: Editora 34, 2017.), (BINSWANGER, Hans Christoph. **Dinheiro e magia**: Uma crítica da economia moderna à luz do Fausto de Goethe. Rio de Janeiro: Zahar, 2011), (FRANCO, Gustavo. **A moeda e a lei**: Uma história monetária brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 2017).

Papel, em vez de ouro e de prata, é um bem; / Tão cômodo é, sabe-se o que se tem; / Não há da troca e regatear a praga, / Com vinho e amor cada qual se embriaga. / Pra quem quiser metal, tem-se um cambista, / E se faltar, cava-se em nova pista; / Colares, cálices, vendem-se em hasta, / Com que o papel logo se salda. Basta / Para que o cético de asno se tache; / Nada mais se requer: vingou a praxe, / No império, assim, para sempre perdura, / De ouro, papel e gemas a fartura (GOETHE, 2017, p. 201).

O nível de abstração de nossa moeda se quer tão disfarçado que busca o máximo de realidade já começando por seu nome – “Real” – “Basta / Para que o cético de asno se tache; / Nada mais se requer: vingou a praxe [...]” (op.cit). Em termos de análise de imaginário, “Real”, para nome de uma moeda, pode soar um tanto satírico quando nos pusermos a pensar no tema do valor e crença do dinheiro fiduciário (só vale pela crença coletiva, pelo imaginário... a lei também tem um pouco desse viés de fé, conforme vimos... se ela fica desacreditada pode ser desconfirmada e nisso pode haver o desafio à autoridade, por isso a crença precisa ser comunicacionalmente trabalhada – e isso, conforme já vimos também, pode ser feito através do método utópico). Talvez seja mesmo um protesto da inconsciência que sente a falsidade estampada por trás do dinheiro papel, mas insiste pelo convencimento de que a aparência é mesmo “real” (talvez pelo sonho de segurança monetária face às anteriores e diversas trocas de moeda que eram corroídas e desvalorizadas pela inflação), que deve acreditar e se convencer com entusiasmo e imaginação que todo esse papel moeda que anda pelas mãos das pessoas de lado a outro do Brasil é mesmo algo real... para “realizar” pessoas e seus desejos. O plano real se quis tão forte e efetivo que mesmo sem o *atuar sobre o imaginário* ser planejado, acabou interagindo com o “imaginário monetário” do brasileiro – a inflação havia se tornado algo tão arraigado que quando chegava o quinto dia útil do mês, geralmente o dia em que boa parte da população recebia seus salários, todos eram tomados de um “pavor de compra” e estocagem de alimentos e outros produtos por causa do desgaste do dinheiro recebido – que era “comido” pela inflação diária. Os modos sociais de hábito e ação eram determinados pelo desgaste inflacionário. Através da lei não se mudou apenas a economia – mudou-se o imaginário do país acerca dos comportamentos envolvendo o uso do dinheiro (antes, os hábitos de compra, para mantimentos, por exemplo, eram mensais... depois do real os modos foram transformados, graças à relativa estabilização, para hábitos semanais de compra, ou seja, compra-se pouco, mas regularmente, ao passo que antes era pouca a frequência da compra, mas em grande quantidade, para evitar o desgaste do salário ao longo do mês). Além do protesto por realidade por parte da crença fiduciária, o termo “real” também tem um outro viés que liga à ideia de “realeza” – ora, se pensarmos isso nos termos de nosso conservadorismo, do qual falamos anteriormente, e lembrarmos ainda do

que falamos linhas acima do uso da palavra “palácio” para nos referirmos a nossas sedes físicas onde se exercem os poderes (palácio do planalto, palácio de justiça, palácio do governador, etc...), fica mais interessante a análise... temos aí o problema nacional do “bacharelismo livresco e conservador” que vimos a partir de Bonfim... e nesse quesito de nomear a moeda, focado num elitismo passadista de saudades de monarquias e impérios (interessante notar que o plano real e a moeda são do ano de 1994; em 1993, no plebiscito para escolha do sistema político do país, uma das opções era monarquia – uma hipótese de sistema de governo, a meu ver, que nem se deveria ter cogitado, dado o tempo transcorrido desde a última vez que vigera o regime no Brasil – e sobretudo pela superação histórica de nossas estruturas quanto ao regime monárquico – em boa linguagem popular, já que mencionamos plebiscito: “nada a ver”!). Por que não dar ao dinheiro um nome mais próximo do povo, da brasilidade, da arte e cultura popular? O dinheiro pode servir como uma boa *estratégia de irradiação de imaginário*, formação e educação, além de se tornar obra de arte (por que não fazer um dinheiro com uma bela arte?) e provocar o pensar e o sentir.

Penso que o dinheiro poderia ter lindas cédulas artisticamente desenhadas, contendo em uma das faces um personagem histórico com ação histórica e social relevante, mais seu nome e ano de vida e morte, e uma breve frase resumindo em um núcleo mitopoético o seu feito principal e inspirador; no outro lado poderíamos ter o emblema de um conceito desejado em plasmações de brasilidade: por exemplo, desejamos estimular a ciência, o fazer científico, o estudo, então se pediria ao artista plástico que desenhasse um emblema de “conceito de ciência e seu poder de mudar vidas” facilmente captável em seus sentidos pelo povo, mas que ao mesmo tempo tivesse algo de provocante e curioso. Em outra cédula poderíamos pedir ao artista que desenvolvesse um emblema para trabalhar com “o conceito da tolerância e como esta ajuda a uma melhor vivência na sociedade civil”. Noutra cédula poderíamos trabalhar com “o conceito de honestidade e justiça e sua importância para uma sociedade mais equilibrada”, com esse emblema poderíamos, talvez, desarmar e ir desativando o imaginário do “cada um por si, Deus por todos”, “em terra de cego quem tem olho tira proveito”... e também atuar para dismantelar os fluxos de imaginários que conduzem a cleptocracia. São muitas as possibilidades, e exatamente por isso é que um projeto como esse precisa de especialistas das mais diversas áreas, desde artistas, economistas, juristas, psicólogos sociais e filósofos. Deixar tudo apenas na mão de juristas, economistas e administradores, que é o que temos feito em nossos governos e poderes públicos quanto a projetos e soluções, não tem sido muito adequado quanto a efeitos

maximamente benéficos – gasta-se muito com pouco benefício – a prudência requer que mais especialistas falem e sejam ouvidos, e que as decisões intencionais sejam discutidas e compartilhadas.

Com o exemplo do dinheiro, determinado por lei, mais uma vez nos deparamos com o *potencial plasmador da lei e seu modo e método utópico/distópico de atuar*. Ao trabalharmos com a lei, em vista desse seu potencial transformador de realidades, de seu modo e método utópico/distópico, cabe irmos mais além das reflexões usuais acerca de efeitos jurídicos imediatos – que geralmente são os mais comumente abordados e checados – é preciso avançar no questionamento do que podemos plasmar em termos de pessoas, relações, sociedade, crenças, hábitos, imaginários, narrativas – temos de ir além do efeito jurídico, administrativo e econômico (que são os mais comumente abordados pelo poder público no Brasil) – o possível efeito cultural, civilizacional, mitopoético e psicológico deve ser checado, estudado, para tentar se determinar viabilidades plasmatórias – isso requer sabedoria prudencial, que deverá estar ao lado da força e beleza para tentarmos plasmar nossas possibilidades de utopias-Brasil, orientadoras e de plasmação, mas tendo noção de nossas distopias e possibilidades de distopias – que precisam ser abordadas e encaradas para delas sairmos ou não adentrarmos em outras.

CONCLUSÃO

Be'ra'ba – Îa'sy – Baratsyl – Brasil

G'ra'nde (Ia) mãe (Sy) – Lua Estelar

Brilhante (Be'ra'ba) – “harbeh-hebrah” – haver

Nos antigos céus – de tup'-I'sy's: “abracadabra”

A Lua “como-tudo” estrela

Grande, rapleta, cheia, “rá –maior”

Brilhante

Mãe de todos-tudo

Rabrilhante na noite tornou “Sy”

A mãe dos homens

Nossa origem Nuit-vaso-profundo-noturno

Escuro das viagens estelares espirais

Dos homens vagantes adormecidos nos cosmos

De-éter-minados por espaços-cores-chôra-líneas

Dos antigos viajores-trajetórias-esquecidos

Das outras cores de onde já estiveram

Tornaram-Sy-água-d'Este-vaso

Ventre Beraba'Iasy – estrela-lua-mãe-brilhante – Baratsyl... Brasil

Terra do Cruzeiro, a terra das estrelas

Brilhante do sul.

(Michel Cesarino, solstício de inverno de 2019)¹¹⁹

¹¹⁹ Sobre este poema de minha autoria: foi meu intuito marcá-lo com uma construção simbólica recontando uma possibilidade mitopoética de plasmação do termo “Brasil”, que em termos de invenção poética e ficção literária projeto num passado muito longínquo de nossa terra, com uma inspiração nos tempos dos antigos tupis. Para isso fiz um arranjo com antigas palavras do idioma tupi, como homenagem aos nossos índios. Retomei a palavra “beraba” e a palavra “iasy”. (NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário tupi antigo: A língua indígena clássica do Brasil**. São Paulo: Global, 2015). Vejamos o termo “beraba”: “**beraba** (s.) – brilho, resplendor: *Oti kûarasy osema nde beraba robaké*. – Envergonha-se o sol, nascendo, diante de teu brilho. (Valente, Cantigas, IV, in Ar., Cat, 1618); ... *Tupã beraba resu*. Trazendo o resplendor de Deus. (Anch., *Poemas*, 142); (adj.: **berab**) – brilhante, resplandecente: *Seté-beraba tiuãpe n'osepiaki xûéne?* – Não verão sequer seu corpo brilhante? (Ar., Cat, 46v) NOTA – daí, no P.B., **GUIRAGUAÇUBERABA** (grande pássaro brilhante), da família dos traupídeos. Daí provêm, também, os nomes geográficos **ITABERABA**, **ITUVERAVA**, **SABARÁ** etc. (v. Rel. Top. e Antrop. no final). (p.81).” Para *iasy*, lua, tive a liberdade de observar que no interior da palavra há o “Sy”, que pode ser traduzido por mãe, e o “Ía” que pode passar a ideia de totalidade, repleção – daí pensei em “grande mãe” (na minha liberdade poética) para pensar também *Íasy*, a lua; vejamos *iasy*: “**iasy** (s.) – 1) lua: ... *o supã iasy rureme* – ao vir a lua para visitá-la (Ar., Cat, 75v-76v);

Minha atenção para com utopias e distopias começou anos atrás, quando me ocupava em meu mestrado com Diderot e seu romance *A Religiosa*. Comecei a me preocupar com o tema de como um mundo podia acontecer e determinar pessoas, como instituições determinavam o modo como se vê e se lida com o corpo, como sociedades e autoridades determinavam instituições, como a cultura fazia as pessoas e estas, por sua vez, àquela – percebia já o *sendo* como acontecimento, performador e performance, natureza, arte, artifício e engenho. Muitas vezes, por conta do ambiente do romance o qual analisava, pensava nos conventos do século XVIII – no caso de *A Religiosa* o peso da lei e da autoridade é muito presente ao longo do enredo, juntamente com a clivagem de níveis de “mundos acontecidos” – o mundo do qual se gera o romance, o mundo do romance, o mundo do leitor. *A Religiosa* nasceu de uma grande mistificação levada a cabo por Diderot e amigos que quiseram enganar outro amigo (e fazê-lo voltar do campo a Paris) através da invenção da figura de uma jovem que fora posta no convento contra sua vontade e fez seus votos de forma inconsciente e forçada; ela conheceu e usou a lei e o tribunal para tentar fugir legalmente de seu destino cruel, mas não teve êxito – a lei que a protegia serviu para aprisioná-la em definitivo – restou-lhe apenas pular os muros do convento e se evadir. O amigo enganado acreditou na existência da jovem fugida do convento – chegou a preparar-se para recebê-la em sua casa e a ajudar, tamanho fora o poder da sedução da mistificação das cartas da suposta religiosa. Com esse caso do romance e dos tipos e níveis de realidade, e mundos gerados por narrativas, e seu poder sobre as pessoas (por exemplo o caso da mistificação bem-sucedida ao amigo que chegou a se preparar para receber e abrigar uma suposta religiosa fugitiva), comecei a

Îasy mba'e ia'u. (ou *Mba'e îasy o'u*) – Algo comeu a lua (isto é, a lua eclipsou-se). (VLB, I, 108); 2) mês: *Marãetê i ra'umope amõ Anhanga ratá porá rekóu ikó 'ara pupé oîpé îasy Tupã ebanoi sui... o moingobérememo?* ... – Como será que um habitante do inferno viveria neste mundo se Deus o fizesse viver fora dali um mês? (Ar., Cat., 156v); *mokõi îasy* – por dois meses [lit., duas luas] (VLB, II, 36) **îasy-angaîbara** – lua minguante (VLB, II, 25); **îasy-obagûasu** – lua cheia (VLB, II, 25); **îasy-semamo** – lua nova (VLB, II, 25) NOTA – Daí Jacira (nome de mulher), Jacirendi (localidade de SP) etc.(v. Rel. Top. e Antrop. no final). (p.163).” Em acréscimo, aparentemente a lua era vista talvez como uma estrela no céu, ou as outras estrelas eram vistas como pequenas luas em seus pequeninos brilhos. Outras palavras que usei direta ou indiretamente: “Rá”: deus egípcio; “Harbeh” (transliteração de “bastante”, do hebraico, cuja raiz dá origem também a “rav”, rabino, *aquele que sabe bastante*), “Iah” (transliteração de um dos nomes hebraicos de Deus). Em meu exercício mitopoético imaginei para este poema o Brasil-terra como uma terra de horizonte amplo do qual se pode ver o brilho da lua e das estrelas em todo o território – um território estelar porque delimitado por uma *chôra* estelar... talvez isso explique bem mesmo nossa fixação pelo cruzeiro do sul que muito já apareceu em nossa cultura... também é interessante pensar na palavra “Brasil” pela explicação original de brasa (ligada ao vermelho do pau-brasil), porque brasa lembra o fogo das estrelas, não apenas o das brasas de fogueiras ou incêndios, além disso lembra também “barzel” (transliteração de ferro, em hebraico), que basicamente se encontra na maior parte dos componentes meteóricos, vindos à terra como brasas caindo dos céus, e ao enferrujar apresentam um tom avermelhado (o vermelho de nosso sangue se deve à oxidação do ferro nas hemoglobinas)... também lembremos da mítica ilha de Hy-Brasil, que em outras vertentes alternativas de imaginários teria sido também responsável pelo nome Brasil... e eis meu exercício para elaborar uma mitopoética acerca da palavra “Brasil”!

suspeitar que isto dos diversos níveis de realidade, e mesmo do desejo de outras realidades, bem acontecia com utopias e distopias, mas intuía que algo em escala maior havia mais além e envolvia a maneira de pensar e projetar mundos a acontecer, a partir de mundos acontecidos, e que isso passava por *narrativas de mundos*.

Na mesma época já me ocupava em estudar alguns textos do Paul Ricoeur, a cujas teorias já tivera acesso em minha formação como filósofo (na UNICAMP), e depois nas disciplinas de pós-graduação, no meu mestrado em Teoria e História Literária, em Crítica Literária (também pela UNICAMP), e percebi como ele, o filósofo, tivera uma preocupação integradora envolvendo narrativas, mitos, história, imaginário, utopias, ideologia, arte, hermenêutica, ontologia, direito, justo e justiça. Com minha formação jurídica advinda do curso de Direito (PUC de Campinas), pude fazer mais questionamentos que me levaram a perceber mais ainda como essa integração ricoeuriana era bem interdisciplinar e justamente por isso conseguia captar uma ampla gama de aspectos e conceitos que transitam de um setor a outro de conhecimento, mas que muitas vezes ficam restritos a uma abordagem setorializada pela limitação mesmo da vida humana (do nosso curto tempo de existência e de nossas possibilidades de feitos) e do que se pode desenvolver em termos acadêmicos. A prática de interdisciplinaridade exige de seus adeptos a aquisição de mais conteúdos de conhecimento, arte, técnicas, cultura e ciência, e também imaginação criativa para saber adequar e selecionar ligações e relações de diferentes conteúdos que venham a gerar ampliação bem-sucedida dos saberes, mas hoje, mais do que nunca, o *bem-sucedido* também envolverá, cada vez mais, a capacidade de difusão e multiplicação do novo saber, para que não morra no nível em que foi gerado, do contrário não terá uma função social. De certa forma minha formação filosófica, crítico-literária e jurídica ajudou-me um pouco ao facilitar captar mais das articulações entre filosofia, literatura e direito que me conduziram a efetivar as reflexões nesta presente obra.

O ano de 2013 trouxe-me muitas inquietações com as manifestações populares, conhecidas agora como “jornadas de junho”, outras semelhantes jamais foram antes vistas no Brasil, por causa de desde a maneira como foram planejadas e insufladas a ocorrerem sincronicamente por todo o país, na vasta e variada extensão territorial, como também através dos então novos dispositivos tecnológicos e aplicativos de comunicação (whatsapp, facebook, etc), passando pela diversidade de camadas sociais que participaram, e chegando a uma diversidade de reivindicações, que iam além das que inicialmente foram levantadas (que eram contra o aumento do valor das passagens de ônibus). Milhões de pessoas por todo

país portavam cartazes, faixas, e mesmo folhas de papel A4 com escritos que pediam saúde, educação, combate à corrupção, combate à violência, transporte público de boa qualidade a preços justos e muitas outras mais reivindicações desfilando lado a lado, nas mãos de variadas pessoas – a análise inicial por parte da imprensa e mesmo pelos acadêmicos era a de que os protestos não tinham foco, e que por isso estavam fadados a serem um movimento atípico e sem maiores efeitos. As reivindicações se posicionavam a partir de um mundo acontecido, visando e requerendo um mundo a acontecer, um no qual as pessoas tivessem melhores condições de vida e dignidade – senti que havia nisso algo de utopia e distopia. Talvez possamos pensar nessas jornadas de junho como um desabafo em massa de um povo que por séculos raramente foi ouvido nas suas legítimas requisições e anseios. Talvez possamos ver nisso um movimento que nasceu nos novos tempos a partir de um fenômeno de massa que ganhou eficiência e amplitude pelo poder dos novos recursos de comunicação, talvez ainda possamos pensar nessa mobilização como uma derrocada dos antigos modos e modelos de exercício de poder e representação no país, com a população percebendo que as autoridades já não a representavam legitimamente em seus interesses, ou tinham pouca eficiência no pouco que faziam em nome do povo. Penso que este momento de 2013 ainda reverbera e por isso ainda não é possível de ser compreendido totalmente em suas causas e efeitos. Ele, já por isso, é um marco histórico de algo que ainda estamos presenciando acontecer. Sem mais adentrar nesse momento, apenas refiro-me a ele como provocador de algumas perquirições pessoais que me conduziram a intensificar meu olhar sobre utopias e distopias, a ler mais delas, a assistir alguns filmes do gênero, bem como ocupar-me de outras artes que consideravam a temática. Foi inevitável cruzar o que estava lendo, assistindo, vivendo e sentido com o que já algum tempo havia estudado ou estudava mais. As elocubrações a que me permiti também produziram mudanças em meu modo mais profundo de pensar, e mesmo em minha exterioridade e meu agir. Foi nessa encruzilhada de caminhos que captei pontos de intersecção e pude a partir dela desenvolver minhas iniciais reflexões para chegar a esta presente obra. Foi um processo bem complexo, sedutor, envolvente e mesmo existencial – não consigo enxergar tudo o que passei nos dias destes últimos anos sem ter a presença, de algum modo, do caminhar das reflexões desta minha obra ao meu lado. É muito intensa a experiência, porque tudo na própria vida passa mesmo a ser apreciado a partir do posicionamento do que se está alimentando na teoria. Mesmo nossos modos de relacionarmos-nos com os outros pode ficar contagiado pela reflexão do que se trabalha na pesquisa e no desenvolvimento da teoria – e isso, confesso, muitas vezes ocorreu comigo. Ainda não sei se posso qualificar precisamente essa experiência – há, todavia,

graciosamente, e talvez seja um pouco inocente por admitir tão abertamente, algo de utopia ou distopia em nossos modos de agir serem alimentados a partir de uma projeção de conceitos – mas quantas não são as vezes que fazemos isso ao longo de nossas vidas?! Temos os religiosos que se portam a partir de uma teologia de sua fé, os ativistas políticos que agem a partir de seus conceitos de política, a mãe e o pai que agem para com seus filhos a partir de uma ideia de maternidade e paternidade da qual geram um projeto de vida para suas crianças, imaginando-as como serão quando crescerem, que tipo de adultos serão. Algo do vasto tema e conceito da utopia faz parte integrante da vida humana enquanto desejo e plano de metas de vida, e sonho de mundo vindouro melhor, de vida boa, digna e realizada – ela pode nos ensinar muito ainda sobre a condição do *ser* humano e humanidade, apesar das nossas distopias, e talvez nos elucidar alguma coisa sobre a produção projetada e intencional de mundos futuros.

Talvez o impulso de utopia possa mesmo ser captado na ação ética (de *éthos*, com base no *éthos*) refletindo um movimento que começa delimitado a partir de uma *chôra* determinadora do âmbito de sentidos, conceitos, visões, percepções, comportamentos e tudo o mais que constitua a marca *sobre, do e no* agir humano a partir de um mundo acontecido, muitas vezes com vistas a outro a *ser* acontecido, outras vezes encarado como um mundo a *dever* acontecer – poderá este “*dever-ser*” “*se acontecer*” como o mesmo mundo de sempre ou um que se deseja novo, apesar do de sempre.

Pude encontrar na filosofia de Paul Ricoeur uma base ampla para lidar com literatura, lei, direito, utopia e distopia. Não tenho o anseio de que seja uma base totalizante e conglobante absoluta – ela é, porém, hospitaleira, talvez mesmo um pouco antropofágica, por assim dizer, mas crítica e autocrítica ao mesmo tempo. Também é dinâmica e aberta, própria a permitir a interdisciplinaridade e o diálogo com várias áreas dos saberes e práticas humanos, principalmente ao possibilitar o contato das afinidades de outras teorias entre *si-mesma*. Ricoeur, em alguns momentos de suas escritas, tinha um caminho em mente e depois percebia que suas reflexões o levaram a outra consequência, ele então mantinha o caminho que trilhara na escrita como um mapa para outras pessoas entenderem o rumo que o conduzira a uma asserção posterior – inusitada face ao alvo inicial que projetara. Talvez o sucesso da filosofia ricoeuriana seja mesmo essa honestidade do filósofo e sua tentativa de estar sempre em diálogo com tudo (e consigo mesmo) e todos que pudessem estar em situação com ele e sua obra.

Outro aspecto que favoreceu o intento de usar bases ricoeurianas é que sua obra, dialogando com outras em temas fundamentais de nossa cultura do século XX e começo do XXI, como a comunicação, a identidade e condição humana, o poder, arte, a história e a memória, o direito, o justo, a justiça, a lei, a utopia e ideologia, tornou-se uma facilitadora de aproximação e integração de afinidades de obras e teorias de outros pensadores que se ocuparam também dessas temáticas. Por isso ela pode ser transformada num instrumento de aporte para possibilitar uma unificação e compreensão de diversas teorias que percebemos ter algo em comum, mas que por vezes podemos ter certas dificuldades para relacioná-las, justamente por muitas vezes não termos uma linguagem conceitual ampla, receptiva e capaz de abraçar, integrar e permitir a ampliação – a obra e pensamento de Ricoeur, enquanto obra aberta, mas conceitualmente bem profunda e coerente no todo, é uma das poucas que hoje permite essa possibilidade de integrar afins de outras áreas e teorias, que estavam tratados em linguagem e forma diferente (enquanto apartados nos seus setores isolados), e ainda conduzir a ampliações conceituais e práticas, e permitir maiores desenvolvimentos e perquirições. Talvez possamos dizer que se trata de uma obra elíptica, que se conduz como numa sequência Fibonacci¹²⁰, partindo de um ponto, abrangendo outros, crescendo e ampliando seu campo conglobado pelo envolver da elipse... o início determina o meio e o “depois” que vai sendo derivado de forma afinizada, conglobada e conglobante.

Quando pensei numa estrutura para esta minha obra, em vista do que visualizava no começo, “partindo dos primeiros números de minha sequência Fibonacci”, mas prevendo mais ou menos a que chegaria no desenvolver da “elipse”, pensei que estruturalmente o texto deveria englobar um dinâmica ternária, não só com inspiração no conceito de tríades de Paul Ricoeur, mas também em conceitos afinizados de mitopoética – pensei então no velho e antigo tema e mito das colunas gregas, que alinhava-se às maravilhas com meu intuito, conforme expliquei no começo da obra. Além disso tenho presente em meu pensar que um recurso mitopoético, artístico ou lírico consegue por vezes tratar melhor de um campo de conteúdos do que usar apenas recursos habituais que primam por mais “racionalidade”, “lógica”, “clareza e distinção” e excluem a arte e imaginação; após o tratamento artístico e mitopoético talvez muitos dos conteúdos possam ser até mesmo melhor apreendidos por

¹²⁰ A sequência Fibonacci é uma sequência numérica gerada a partir da soma do número posterior com o seu anterior para gerar um outro sequencialmente novo. Ela pode ser encontrada em muitos padrões da natureza e explicar a constituição de conchas, a distribuição de galhos de árvores, reprodução animal, padrões cosmogônicos, etc. O interessante é que ela se constitui numa elipse que pode ser disposta sobre o retângulo da proporção áurea e desencadear sua derivação expansiva ao infinito ($\phi = 1,618\dots$), com a elipse ficando cada vez maior e abrangendo mais campos espaciais. Fibonacci: {1,1,2,3,5,8,13...}.

sentidos e pensamentos, e serem redesignados em várias e bem-sucedidas interpretações e entendimentos, do que se estivessem submetidos aos recursos habituais que preconceituosamente muita pessoas dizem ser os únicos úteis, por apenas primarem por “racionalidade e lógica” (numa visão em que a imaginação e a arte ficam de fora por serem nesta rasa concepção injustamente consideradas como prejudiciais ao campo científico). Um mito, por exemplo, pode ser, além de muitas outras coisas, simbólico, e instantâneo¹²¹, e estar vivo na medida em que pode ser lido e relido em diversos níveis e ocasionar consequentes produções de resultados de sua apreensão, entendimento, sentimento e interpretação por parte do receptor do conteúdo mítico. Além disso ele pode ser trabalhado para que se ressalte intencionalmente uma dimensão a ser mais iluminada e redesignada com maior intensidade quando for “relido”. Vemos isso ocorrer, por exemplo, em dimensões como a religiosa, a psicanalítica, a política, a poética. O mito de Prometeu, por exemplo, pode ser lido diferentemente em cada uma dessas dimensões. Ele ainda pode ser tratado para que uma de suas parcelas seja mais iluminada para ressaltar um plano de interesse na dimensão (moral, psicanalítica, religiosa, política, antropológica, etc) em que ele está sendo relido. Um mito pode também ter uma realocação sobre um novo plano de fundo, distinto do seu de origem. Esta ação pode operar uma nova ressignificação ou compreensão de um conteúdo do novo plano de fundo, sem, todavia, alterar a estrutura original do mito, a qual, em verdade, pode estar também presente em outros conteúdos do novo plano de fundo, embora não tão visível e de pronta compreensão; ou seja, a realocação do mito sobre o novo plano pode ajudar subsidiariamente a entender e captar um conteúdo que antes não era tão compreensível ou perceptível naquele novo plano de fundo – isso pode ser feito, por exemplo, quando captamos uma estrutura num mito cabalista¹²², que pode ser a mesma de

¹²¹ A título de curiosidade, se pensamos, por outro lado, em alegoria, ela é serial, ou seja, ocorre em uma sucessão de significação para construção de sentido. O símbolo, em sua instantânea forma de passar sentido, pode transitar mais rapidamente “de mão em mão” e dinamizar a passagem de conteúdos do que a alegoria, mas esta, em outro aspecto, pode dissolver o símbolo, e pode também reavivá-lo, principalmente quando ele se tornou emblema – isto pode ser observado, por exemplo, na maneira como as alegorias cristãs atribuídas a Jesus no Novo Testamento foram dissolvendo os símbolos da antiga tradição do Antigo Testamento – talvez por essa dificuldade da dissolução operada pelo sucedente sobre o instantâneo é que muitos dos personagens do Novo Testamento tinham dificuldade para entender as alegorias de Jesus – mas por outro lado as alegorias de Jesus reviveram os emblemas judaicos e animaram os símbolos antigos, atualizando-os ou os relendo em uma outra perspectiva. Quanta dificuldade não gerou, por exemplo, e escândalo, para os romanos, quando eles ouviram falar de um grupo de pessoas que seguiam o nazareno crucificado na Judéia e que lhe comiam do corpo e bebiam de seu sangue – esse símbolo do sangue e do corpo soou como canibalismo para muitos romanos no início. Em todo o caso, o que a alegoria acaba mostrando é o poder de a narrativa serial retrabalhar o símbolo instantâneo, que não deixa de ser também ele uma espécie de narrativa condensada, dobrada e redobrada, à espera da “espiralização” que a tira de dentro da “esfera condensadora” para a expansão de possibilidades de narrativas de sentidos.

¹²² Fiz isso, por exemplo, conforme convém que lembremos, no caso do mito cabalista do *tzimtzum*, no segundo capítulo, ao aproximá-lo das reflexões envolvendo *chôra*, estado de exceção, e tetralema.

um conteúdo de um plano de fundo político, mas não tão facilmente apreensível neste quanto no mito cabalista – então o mito cabalista poderá subsidiariamente nos ajudar a visualizar e entender a relação da forma, estrutura e conteúdo no tema e fundo político... novamente estamos na questão de como a narrativa e o modo mitopoético, e o artístico, podem nos ajudar a entender temas que se só tentássemos captar estritamente a partir de seu próprio plano poderiam nos parecer mais complexos e difíceis de serem tratados do que se forem os seus conteúdos tratados com a aproximação dos recursos de mitopoética ou arte.

A estratégia de usar narrativas artísticas (de romances, poemas, filmes, esculturas, etc) e mitopoética, pode nos ajudar a captar elementos mais profundos de um plano que talvez, por sua natureza, não sejam tão captáveis e aptos a serem trabalhados tão eficientemente em discursos lineares de teorias científicas que não aceitam a possibilidade de dimensões variadas coabitando numa única dimensão. A imagem da dobra é um bom exemplo de como vários planos de sentidos podem coabitar numa dimensão – imaginemos um tecido dobrado de várias maneiras e contido dentro de uma esfera – em cada plano entre dobras há desenhos e escritas singulares. A esfera é espelhada por dentro e por fora tem uma certa transparência, mas ainda assim com um pouco de espelhamento – ou seja, conforme vou virando a esfera, posso perceber fragmentos dos desenhos e escritas, mas ao mesmo tempo vejo algo de meu reflexo, e também posso perceber o resultado do espelhamento interno da esfera a partir da maneira como imagens e escritas vão se refletindo internamente, mas sendo apreensíveis de minha visão externa. Adiciono que o material da esfera é absolutamente inquebrável e incorruptível. Mas conforme movimento a esfera posso vislumbrar diferentes imagens do tecido e ainda deixar à exposto outros planos entre dobras. Então temos vários elementos a serem “desdobrados”, mas nunca absolutamente captáveis. Será que as escritas e imagens singulares, quando abrisse e distendesse todo o pano, formariam uma única imagem e discurso? Ou será que são absolutamente singulares e sem ligação umas com as outras, ou apenas umas se relacionam a outras? Em que medida o jogo de reflexos alterava minha percepção dos conteúdos sobre o tecido? Muitas podem ser as hipóteses imagináveis, mas haveria sempre um quê de intangibilidade total – ocorre que sem a imaginação, todavia, não poderia levantar as hipóteses. E a imaginação está bem presente na atividade da arte, que também tem uma certa intangibilidade, mas, por outro lado, permite captar por sentido e sensação aquilo que não consigo expressar racionalmente se apenas me restringir a uma expressão linear, como no caso de cálculos matemáticos ou num tratado estritamente no modo geométrico. Se estou numa dimensão *mais* tangível, o desafio é como

abordar o intangível – talvez adotar um posicionamento num modo que lida com algo de intangível para captar a dimensão intangível ajude na difícil tradução de sentidos possíveis de planos e dobras – posso tentar uma tradução da dimensão intangível para chegar a um entendimento na dimensão mais tangível utilizando um método com algo do intangível. Em tese esse “processo de tradução” seria como tentar transformar alguma coisa do global infinito em algo de linear finito mais ao alcance da compreensão humana. Com o modo artístico e mitopoético posso sentir e imaginar o que não consigo captar em números e fórmulas, por exemplo. “Não sei” – “sinto”, “imagino”, “intuo” que “está lá” e consigo interagir via imaginário. Esse elemento intangível da experiência, em não sendo “sabido” na tangibilidade, não pode ser ignorado e simplesmente tachado como inexistente e forcluído – se o “sinto”, “intuo”, “imagino” – posso tentar lidar com as coisas da dimensão intangível através de modos que lidam com intangíveis nos quais está o absoluto inexplicável do que é ser humano – posso atuar com arte e mitopoética lidando com imaginário. Também temos desafios quando tentamos atuar sobre o intangível usando de tangibilidade... não que não seja possível e não tenhamos já muitos resultados disso (com nossas teorias e instrumentos captamos parcelas do universo como buracos negros, mas tivemos de *imaginar*, supor com hipóteses físicas e matemáticas antes de também *imaginarmos* e construirmos os instrumentos – de certa forma isso é arte também), mas às vezes atuar com uma estratégia igual à característica do meio ajuda mais – quero dizer: ao lidar com água às vezes é bom “ser” óleo para enxergar e agir de fora, mas às vezes é bom também “ser” água para realizar outras operações, para agir e enxergar de dentro.

Talvez um dos grandes desafios do direito nos últimos séculos tenha sido a tentativa de “linearizar” o “global” e de globalizar o linear. A abertura do direito para outras estratégias e a visão de outras estruturas pode permitir uma maior eficiência no modo como lidamos com o direito e a vida humana. Quando adotamos uma atitude interdisciplinar, quando pensamos o homem como *demens* e *sapiens*, quando pensamos na comunicação, na pragmática, na arte, na narratividade do direito e sua relação com a identidade humana, na maneira como podemos planejar, fazer, ou manter “mundos”, quando observamos as relações da lei com a utopia e distopia, e pensamos na questão de atuar com *modus ponens* e *tetralema*, estamos abrindo mais a possibilidade de eficiência do direito e da lei para lidar com a condição humana. Essa possibilidade de eficiência fica majorada quando pensamos em termos de sabedoria prudencial. Haverá momentos em que algo que no geral parece justo, ao ser aplicado num caso em particular poderá ser absolutamente injusto; também podemos

nos deparar com “encruzilhadas de Antígona”, na escolha trágica, do trágico da ação... não haverá a possibilidade de de plano implantarmos uma solução justa sem estudo, reflexão e adequação de métodos e soluções – temos de “calibrar” nossos instrumentos à situação singular quando assim for preciso, isso requer imaginação e prudência. Condições estão em constante curso e mutação... algumas permanecendo ou “sendo” permanecidas... se não alteramos nossos instrumentos, podemos ter de enfrentar maiores distorções e encruzilhadas de Antígona... o estudo, análise e atualização de métodos e instrumentos deve ser constante. O século XXI tem sido uma bofetada para os últimos séculos de doutrina e prática jurídica que se acumulou em camadas... muitas coisas surgiram que estão exigindo novas dimensões de ver, entender e atuar por parte dos juristas... só o novo aparato de relações sociais que as novas tecnologias criaram têm gerado muitos desafios ao direito, muitas encruzilhadas de Antígona; o novo modo de agir com o corpo, de o vivenciar, o novo modo de ver a vida tem sido fonte de muitas soluções novas – algumas bem prudentes, bem pensadas – outras exóticas e apenas de caráter provisório e mesmo emergencial. Estamos diante da luneta de léguas de sete léguas do diabo do Drummond¹²³... como enfrentar *léguas de sete léguas* com lunetas de metro de 100 centímetros? Não adianta agir qual Procusto e cortar do corpo das pessoas o que não se ajusta ao leito de pedra ou tentar esticar os corpos para ocupar o espaço que sobra no leito – “mataremos” as pessoas ou as deixaremos “aleijadas”. Procusto, segundo o mito, era um bandido de estradas que capturava suas vítimas e as estendia sobre um leito de pedra. Se eram maiores que o leito ele lhes cortava do corpo o que excedia o tamanho ideal (para ele o do leito), se eram menores que o leito, ele lhes esticava os membros para caber com exatidão no espaço ideal do fatal leito. Em algumas variantes do mito dois eram os leitos, e Procusto sempre colocava a pessoa maior no leito menor e a menor no maior. A imagem do leito de Procusto pode ser usada como exemplar ilustrativo do que a lei fatal, inflexível na sua aplicação, pode fazer... aleijar ou matar a pessoa, a vida e a sociedade. Talvez uma “régua de Lesbos”¹²⁴ até ajude-nos ... A régua de Lesbos era uma

¹²³ DRUMMOND. **Nova reunião:** 23 livros de poesia, I. Rio de Janeiro: Edições Bestbolso, 2012. Na coletânea “Alguma poesia”, o poema: “Casamento do céu e do inferno”, p. 11: “[...] Diabo tem uma luneta / que varre légua de sete léguas / e tem ouvido fino / que nem violino [...]”. A figura da luneta de légua de sete léguas é deveras bem desafiadora e interessante em termos de conceitos porque nos faz pensar numa légua que terá dentro de si uma infinidade de léguas de sete léguas, ou seja, sabemos que são léguas, mas não temos um parâmetro para determinar quanto será uma légua ou as sete léguas... isso implica numa derivação matemática e física de distâncias sempre tendendo a uma grandeza infinita, que não pode ser totalmente captável pelo entendimento e compreensão humana.

¹²⁴ Uma de suas menções pode ser achada na *Ética a Nicômaco*, do Aristóteles [1137b, 30-33] (ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2012, p.116).

régua de metal flexível para medir pedras irregulares e recortadas no mundo grego antigo, pelos construtores da ilha de Lesbos. Diante de irregularidades demais de superfícies de pedras não surtiria um efeito adequado usar de padrões retos inflexíveis – haveria que se buscar uma medida flexível que se ajustasse à diversidade irregular. A régua de Lesbos pode ser ilustradora de um direito e lei prudenciais que modulam métodos e instrumentos para efetivar uma justiça mais digna à condição humana (naquilo em que se requer flexibilidade para se arcar com o que seja digno). Mas nem sempre os instrumentos são de bom recurso sem métodos apropriados e novas visões – também é necessário saber usar de sabedoria prudencial ao lado de inovações e renovações.

Temos um mundo acontecido, com uma dinâmica comunicacional envolvendo algo de identidade pessoal e coletiva, o “político” e a “política”, certos modos de atuar e pensar, ideologias, utopias, distopias. Com estes temas em mente e a base ricoeuriana, pensei em alocá-los nos temas do primeiro capítulo, sob a mitopoética da “coluna da força” – temos como que um traço de poética de impulso ético (de éthos) de mundo acontecido que força “os” “a acontecer”. Quando nos percebemos num mundo acontecido e pensando num mundo a acontecer, nas maneiras como o queremos, estamos lidando mais intimamente com algo de utopia e distopia (que mundo desejamos?). É muito comum usarmos de avaliações como a de “beleza” ou “não beleza”, ou suas gradações, para nos referirmos aos resultados ideais ou práticos do que imaginávamos em nossos desejos plasmatórios – estamos atuando com imaginários, crenças, comunicação, poder, direito, lei, modos de organizar sociedades e esforços humanos na busca por um ideal de mundo em devir (lembramos que o ideal e o resultado prático podem tender a utopia ou a distopia) – temos um traço poético, neste caso, de um desejo de mundo – daí pensar na “coluna da beleza” – já que muitas vezes beleza “buscada” tem um quê de imaginário, idealização, cujo resultado prático de uma plasmatória nem sempre é beleza... daí temos que lidar com encruzilhadas de caminhos, incongruências, inesperados, com o trágico da vida e das situações... é preciso agir com sabedoria – sabedoria prudencial – podemos dessa forma pensar na poética da imagem da “coluna da sabedoria” para expressar o terceiro momento – movimento da minha obra. Pude perceber, desta forma, que a mitopoética das colunas dava conta de uma localização e inter-relação dos conteúdos da obra, e se alinhava numa proposta orgânica (como galhos ou raízes de uma árvore) de tratar de temas a partir de uma estrutura com um algo mitopoético de uma longa tradição como a das antigas colunas gregas – e expressando um modo trádico à semelhança das tríades ricoeurianas, e mesmo com muitas paridades viáveis com estas, e também dinâmicas,

com movimentos internos de relações das colunas entre si. De alguma forma tentei passar algo de um engenho imaginativo mesmo na estrutura da obra, conferindo-lhe uma poética intencional e um algo de artístico. Um dos resultados é um movimento do primeiro ao terceiro capítulo, que não apenas reflete a organização da obra, mas traz um movimento de conteúdo (e inter-relacionamento dele mesmo consigo mesmo, num diálogo interno), de conversa com o mundo acontecido, o a acontecer, com a vida e as possibilidades de vidas humanas e suas instituições (no sentido amplamente ricoeuriano que abarca inclusive língua, linguagem, cultura, etc) jurídicas e não jurídicas. Um dos efeitos possíveis é que o texto como um todo talvez tenha algo de “eclipse ricoeuriana” no seu modo de abraçar e relacionar os conteúdos e os por em conversa – o pensamento de Paul Ricoeur ajudou nisso e está presente na inter-relação de afinidades dos elementos temáticos na obra (e na aproximação de elementos das teorias dos autores elencados) – o primeiro capítulo é ponto inicial de minha sequência Fibonacci, depois “faço a dobra” “1+1”¹²⁵ para poder pensar em gerar /

¹²⁵ Gostei de imaginar o encontro de “1+1” como o “si-mesmo como outro” em termos de imaginação poética como uma possibilidade de ler a sequência Fibonacci. Às vezes me ponho a pensar se a obra de Deus não teria sido criar algo como um espelho de si (“1+1”) para depois gerar a dualidade (“2” – não quero dizer que Deus criou outro Deus... ele simplesmente “fez um espelho para refletir”... porque como o bom Espinosa bem disse em sua Ética, não pode haver dois Deuses, pois um mediria o outro, logo seriam finitos, portanto não seriam Deus um ou outro – marotamente poetizo com a beleza do espelho... talvez o espelho seja a árvore da vida da Cabala...) e depois o movimento de tudo (“3”), e logo em seguida a dinâmica que pode ser espelhada na antiga fórmula do “éter, fogo, água, ar, terra” (“5”). Um dia talvez me aventure a contar o que imagino quanto ao “8” e ao “13” – os números seguintes da série. De algum modo há nesse pensamento algo de Borges...: **“El Golem** // Si (como afirma el griego en el Cratilo) / el nombre es arquetipo de la cosa / en las letras de 'rosa' está la rosa / y todo el Nilo en la palabra 'Nilo'. / Y, hecho de consonantes y vocales, / habrá un terrible Nombre, que la esencia / cifre de Dios y que la Omnipotencia / guarde en letras y sílabas cabales. // Adán y las estrellas lo supieron / en el Jardín. La herrumbre del pecado / (dicen los cabalistas) lo ha borrado / y las generaciones lo perdieron. // Los artificios y el candor del hombre / no tienen fin. Sabemos que hubo un día / en que el pueblo de Dios buscaba el Nombre / en las vigilias de la judería. // No a la manera de otras que una vaga / sombra insinúan en la vaga historia, / aún está verde y viva la memoria / de Judá León, que era rabino en Praga. // Sedito de saber lo que Dios sabe, / Judá León se dio a permutaciones / de letras y a complejas variaciones / y al fin pronunció el Nombre que es la Clave, // la Puerta, el Eco, el Huésped y el Palacio, / sobre un muñeco que con torpes manos / labró, para enseñarle los arcanos / de las Letras, del Tiempo y del Espacio. // El simulacro alzó los soñolientos/ párpados y vio formas y colores/ que no entendió, perdidos en rumores/ y ensayó temerosos movimientos.// Gradualmente se vio (como nosotros)/ aprisionado en esta red sonora / de Antes, Después, Ayer, Mientras, Ahora, / Derecha, Izquierda, Yo, Tú, Aquellos, Otros. // (El cabalista que ofició de numen / a la vasta criatura apodó Golem; / estas verdades las refiere Scholem / en un docto lugar de su volumen.) // El rabí le explicaba el universo / "esto es mi pie; esto el tuyo, esto la sogá." / y logró, al cabo de años, que el perverso / barrera bien o mal la sinagoga. // Tal vez hubo un error en la grafía / o en la articulación del Sacro Nombre; / a pesar de tan alta hechicería, / no aprendió a hablar el aprendiz de hombre. // Sus ojos, menos de hombre que de perro / y hartos menos de perro que de cosa, / seguían al rabí por la dudosa / penumbra de las piezas del encierro. // Algo anormal y tosco hubo en el Golem, / ya que a su paso el gato del rabino / se escondía. (Ese gato no está en Scholem / pero, a través del tiempo, lo adivino.) // Elevando a su Dios manos filiales, / las devociones de su Dios copiaba / o, estúpido y sonriente, se ahuecaba / en cóncavas zalemas orientales. // El rabí lo miraba con ternura / y con algún horror. '¿Cómo' (se dijo) / 'pude engendrar este penoso hijo / y la inacción dejé, que es la cordura?' / '¿Por qué di en agregar a la infinita / serie un símbolo más? ¿Por qué a la vana / madeja que en lo eterno se devana, / di otra causa, otro efecto y otra cuita?' // En la hora de angustia y de luz vaga, / en su Golem los ojos detenía. / ¿Quién nos dirá las cosas que sentía / Dios, al mirar a su rabino en Praga? ” (BORGES, Jorge Luis. **Borges esencial**. Barcelona: Real Academia Española, 2017, p. 519).

alimentar “2”, e depois retorno ao “1” para fazer uma relação com “2” e gerar / alimentar “3”. Em todo caso, os “números singulares” ajudaram na formação de uma “sequência-movimento” que instaura uma “elipse-dobra-barroca¹²⁶” em que o antigo é ingerido, digerido e integrado, formando uma nova estrutura, bem antropofágica, que é a elipse expansiva conglobante.

No tocante à antropofagia, ao pensar em *antropofagia jurídica*, que trato não por acaso no capítulo da sabedoria, tive em mente o conceito para uma *estratégia* de sabedoria prudencial para lidarmos com o direito, a lei, os agentes jurídicos, a aprendizagem do direito e com o imaginário e o imaginário jurídico das pessoas. Esse conceito para essa estratégia está relacionado ao de *Museu do direito, da lei e da cidadania* e tem grande afinidade com a ideia que sugeri de que nos seria interessante termos algo como uma disciplina nas escolas de ensino médio que pudéssemos chamar de *direito do cidadão*. Nesta altura já temos mais que fixada a ideia de que educar, formar, transformar não é apenas passar conteúdos na atitude de “vomitório de conhecimentos” – é preciso provocar, seduzir, ter em mente que aprendizagem envolve interação para a construção discutida e compartilhada do conhecimento, mais a produção de uma base para a continuada aquisição dele, que pode ser, ao longo da vida, pessoal (feita individualmente) ou compartilhada com outras pessoas em escolas, universidades, grupos sociais ou comunitários, ou de trabalho – seja como for, deve ficar uma experiência de que aprender é uma experiência boa, agradável e importante que deverá ser implementada ao longo de toda vida para a realização de uma vida humana mais digna e para a revitalização. Devemos, para isso, incitar o espírito de curiosidade, de pesquisa e tentarmos desativar imaginários nefastos à postura da constante aprendizagem (por exemplo: “pobre não estuda, pobre trabalha”, “ler não põe pão na mesa”, “arte é para rico”, etc) – temos de mostrar que estudo não é só para uma finalidade relacionada à profissão – envolve também algo que se refere a uma experiência de ampliação de possibilidades à experiência da condição humana – é interessante, nesse intuito, o engajar e mostrar que estudar, ler, apreciar e produzir arte, compartilhar e discutir conhecimento pode ser algo muito agradável e viabilizador de reinvenção de si-mesmo e de seu mundo (revitalização) e que ajuda a aprimorar horizontes de escolhas e possibilidades de ser e existir. Na disciplina

¹²⁶ Sobre o conceito de dobra barroca há o belíssimo livro do Deleuze, “A dobra: Leibniz e o barroco”: “Le Baroque ne renvoie pas à une essence, mais plutôt à une fonction opératoire, à un trait. Il ne cesse de faire des plis. Il n’invente pas la chose: il y a tous les plis venus d’Orient, les plis grecs, romains, romans, gothiques, classiques... Mais il courbe et recourbe les plis, les pousse à l’infini, pli sur pli, pli selon pli. Le trait du Baroque, c’est le pli qui va à l’infini (DELEUZE. **Le pli**: Leibniz et le baroque. Lonrai: Les éditions de minuit, 2014, p.5).”

de *direito do cidadão* não se intenta formar profissionais do mundo jurídico, muito menos rúbulas – sua finalidade mais básica nasce da visão de que estamos no mundo acontecido, que tem lá uma organização jurídica em que um cidadão, para ter uma parcela digna e consciente no exercício da cidadania da sociedade civil no Estado democrático de direito terá de ter alguns conhecimentos básicos sobre seus direitos e deveres – deverá também supor que será desejável, ao longo de sua vida, efetivar uma postura de curiosidade e perquirição para saber mais sobre novos direitos e deveres, para exercitá-los, afinal, as condições mudam e o sujeito pode ficar com sua situação embotada por não conhecer novas ampliações de direitos que a lei vier a lhe conferir, ou se ele ignorar novas restrições legais – nisso reside a formação de uma base a qual já referi como aquela necessária para a ampliação continuada da aprendizagem (a aquisição de uma autonomia do próprio processo de aprendizagem), pela qual o sujeito se torna soberano de si mesmo na orientação de sua busca por novos conhecimentos – neste impulso de aprendizagem auto-orientada haverá um desenvolvimento da autoconsciência, pela qual o sujeito intuirá a necessidade para procurar o conhecimento (se fará o estudo por si, se procurará alguma escola, professor, ou grupo de estudos, ou curso à distância por meio eletrônico, isso é uma questão de modalidade – a autoconsciência é a base propulsora para se por o sujeito na aquisição continuada de saber).

Os museus no antigo padrão de conservação e exposição de conteúdos de memória, história, arte, engenho e técnica são um pouco o espelho do conhecimento manuseado na forma da antiga escola enquanto armazenadora de conteúdo que o passava de geração a geração, numa ordem e organização predeterminada por “agentes do saber” (ministros da educação, professores, diretores, etc). Se retomamos a mitopoética de museu e sua relação com as musas, é interessante notar alguns pontos. Com as musas estava a arte, a memória e a história, o tempo, mas elas sempre, sempre foram *musicais*. O interessante da música para nós é que ela tem melodia e ritmo, ela precisa de tempo e espaço, e ela se expande em todas as direções. Talvez do bom museu se possa dizer, metaforicamente, que é o que sabe não apenas “**contar**”, mas “**cantar**” ... eu acrescentaria também o “**encantar**” – claro que não estou sugerindo que as informações devessem literalmente serem “cantadas” ou musicadas... o que quero dizer com “cantar” e “encantar” é o que se relaciona a um modo mais dinâmico e próximo da imaginação, dos sentidos e sensações, mais “tocável” à experiência da condição humana. Esse modo mais dinâmico está contra o “vomitório de conhecimento” que antes mencionei. Ele exige não só uma educação, mas formação, educação de imaginação e imaginários, produção de um espírito de curiosidade que caminha ao lado da habilidade de

reinvenção de si e do mundo, coisas que são muito valiosas para uma postura científica. Então nosso modo de lidar com direito, lei e cidadania terá de ter uma dinâmica como esta. Os próprios problemas que temos com a lei, um deles quando ela é justa no geral, e aplicada de modo inflexível ao particular, gerando injustiça já é um exemplo de como precisamos de dinamismo que remete a uma sabedoria prudencial. Não adianta fechar os olhos num “**transe dogmático**” e dizer que há um *belo* sistema jurídico se ele não é *funcional* para promover a dignidade da vida humana na sociedade civil. Por mais que haja uma boa aparente solidez e beleza lógica numa construção codificada ou consuetudinária, se isso distorce a vida, produzindo distopia e infelicidade, a beleza lógica do sistema se torna uma linda máquina de tortura – basta que nos lembremos da linda e perfeita máquina de justiça de *Na colônia penal* do Kafka – a máquina gigante que fora brilhantemente projetada para bordar a sentença na pele do condenado! A antropofagia jurídica, enquanto estratégia de sabedoria prudencial para lidarmos com o nosso direito, leis, doutrinas e agentes jurídicos nos será de grande valia na “digestão e assimilação”, naquilo em que forem necessárias para tentar implementar melhorias e aperfeiçoamentos.

Ao pensarmos no direito e na lei como possuidores de modo e estrutura utópica/distópica, conforme vimos, expressados enquanto ocorridos a partir de um mundo acontecido, enquanto narrativas com poder de construir mais narrativas e leituras, e releituras de mundos e pessoas, e ocasionar um mundo *desejado* a ser mantido, ou outro *desejado* a acontecer (pelo que vimos a relação comum com literatura e imaginário), estamos nos abrindo para uma possibilidade de crítica ao direito e à lei empreendidos apenas como o “museu-catálogo-expositor e preservador de conteúdos de memória e história” – atuamos, assim, no modo da “antropofagia jurídica”. Note-se que não se trata de abolir a capacidade de manutenção e resguardo efetivados pela lei e o direito. Temos problemas sim com práticas monológicas e monossistemáticas, mas eu não consigo imaginar como seria possível a atual vida humana sem a lei e o direito. Certamente seria mais caótico e mais repleto de barbárie nosso mundo! O que temos de ter em mente é o que a ilusão e o transe dogmático trazem de nefasto ao endurecer parcelas de algo que precisa ter flexibilidade. O ideal é que haja o equilíbrio nas teorias e práticas, entre o que se *mantém* e o que se *modifica* – sempre com uma estratégia de sabedoria prudencial, bem embasada em estudo, pesquisa, análise, discussão compartilhada e experiência, consciência e crítica. Talvez nosso grande desafio continue mesmo sendo as “monomanias” inerentes a situações que beneficiam a alguns grupos de pessoas, que chegam mesmo a sentir que sua “monomania” é um privilégio, mas

que em verdade é uma situação abusiva funcionando a partir de um direito deformado que torna algo desonesto e indigno em algo legalizado (conforme vimos, temos o exemplo dos cleptocratas que abusam da estrutura de Estado para através da lei elaborar uma parcela de corrupção que passa a ser legalizada) – não consigo deixar de imaginar que para situações como essas começarem a ser desarmadas precisamos de educação, formação, informação e engajamento da sociedade civil – nesse aspecto mostra-se a possibilidade de plasmação do *Museu do direito, da lei e da cidadania* um ponto interessante para possíveis avanços. Para algumas coisas a justiça terá de permanecer com sua venda aos olhos, mas para outras está mais do que passada a hora de lha tirar para fazer as distinções necessárias – eis sabedoria prudencial – mas precisamos criar mecanismos para coibir possibilidades de abusividade, tanto para o momento quando a justiça deve estar com os olhos vendados, quanto para aquele em que os terá de ter bem abertos.

O *Museu do direito, da lei e da cidadania*, enquanto ideia, nasceu-me de uma inspiração da obra e vida de Lina Bo Bardi – em especial na sua *arquitetura política*. O direito e a lei são sim políticos, disso já temos mais do que noção há séculos, e se envolvem com o tema do poder, comunicação, narrativa, identidade e imaginário, conforme vimos (em especial com a teoria de Paul Ricoeur, a de Ferraz Jr., e a de Mara Regina de Oliveira). O que convém lembrar mais vezes é do elemento de *arquitetura* do direito e da lei, presentes no seu aspecto utópico e distópico que também vimos. Talvez o desafio de muitas teorias seja pensar no como atuar para fazer as experiências de possibilidades virem a ser plasmáveis. A falha de muitas experiências é a “monomania” e a incapacidade de serem flexíveis – falta-lhes em muito a dimensão da prudência para com o trato que envolve a reciprocidade entre a teoria, o meio ou substrato que recebe a manipulação embasada em teoria, e a retroalimentação com dados dos resultados para o campo da teoria – haverá a necessidade de estudar o antes, o durante e o depois, adequar e readequar práticas segundo resultados. Mais uma vez estamos diante de dinamismo requerido. Por isso, quando pensei no museu, pensei em um modo de interação dinâmico, já que lidamos com o éthos, o imaginário, narrativas, imaginários jurídicos, cultura, espírito de povo, etc – que são elementos muito vivos – não adiantaria pensar num modo imutável e natimorto sem capacidade de também escutar, depois de ouvir – no Brasil já falhamos muito pelas práticas que primam apenas por “falar” – digo que as fundações de uma casa as devemos começar pelo solo, sempre será insano começar pelo telhado sem a sustentação! Mas foi o que muito se fez com o nosso Brasil em mais de quinhentos anos, em especial com o *fetichismo do*

modelo teórico (muito das vezes sem recurso à sabedoria prudencial) e livresco do “bacharelismo latino-americano” (conforme vimos a partir de Manoel Bonfim). Nossas políticas e práticas jurídicas, nossa “arquitetura jurídica para produção ou manutenção de mundos e pessoas”, elas têm que ser discutidas, compartilhadas para uma produção intencional de um futuro mitopoético e artístico para dar conta dos anseios de uma sociedade civil que desejamos mais formada, crítica, autoconsciente – fazer baixar a cúpula do “palácio” ou do “templo” sobre o povo não é lhe fazer uma casa, mas o aprisionar dentro da cúpula. A “casa do povo” deve acolher o povo – com isso quero dizer que deve ter um espírito democrático, o qual, em acréscimo, é desejável que seja livre de armadilhas das retóricas de populismos¹²⁷ e tiranismos – para isto é preciso ter a prudência em mente como uma prática e estratégia de atualização e adequação de conceitos e ações.

Qual a imagem e imaginário de um povo sobre seu Estado, seus representantes, seu direito e leis, sobre seus juízes, advogados, promotores, servidores públicos? Sobre suas vidas e a justiça, e dignidade humana? As pessoas do povo se vêem mais como protagonistas dentro da sociedade civil ou como vítimas de poderes (do Estado, de empresas, de organizações, de pessoas, etc)? O Estado é visto como um artifício humano ou como total, abstrato e esvaziado de sentido de vida humana (um exemplo desta visão pode ser o do imaginário da expressão muito frequente “quem tem que cuidar disso é o Estado”, que reflete um quê de um fatalismo de deixar muito na mão do Estado, mesmo o que em tese não deveria estar – o protagonismo da sociedade civil...)? É esse um artifício ou ofício de humanos e humanidade acontecida? Face a essas possíveis questões, as pessoas desse povo se acreditam no poder de mudarem as coisas com uma ação política ou se entregam a um fatalismo de “assim são as coisas”?

Como podemos perceber, há uma série de narrativas, identidades e imaginários que podem ser detectados com questões do tipo. Podemos, por assim dizer... “ler do livro do povo”. Ao vermos a questão da narratividade, que é um elemento em comum entre literatura, lei, direito e imaginário, percebemos que a literatura, bem como as artes, no modo como lidam com narrativas, crenças, mitopoética, não só nos podem problematizar temas, como também nos educar, nos formar, mas ao mesmo tempo nos permitir mesmo um acesso ao modo de ser do éthos e a partir do éthos (por exemplo, um livro brasileiro do século XIX

¹²⁷ Cabe a lição de Platão no *Górgias*, em especial a partir do exemplo do médico e do confeitiro. Ambos diante de um tribunal de crianças, o médico passa dietas, regimes e o confeitiro as enche de coisas saborosas... quem as crianças acabam pensando ser o melhor e mais justo?! (PLATON. **Górgias**. Paris: GF Flammarion, 2007, p. 303, 521 e – 522 b).

dirá algo do éthos brasileiro desse tempo, e talvez de seus anseios de futuro). Com estratégias como a do *Museu do direito, da lei e da cidadania* podemos ouvir e escutar um *sendo* da sociedade, na sua narratividade e imaginário, mas podemos, pelo modo narrativo, também o do imaginário, e o da mitopoética e arte, trabalhar crenças e modos de ver o poder e a interação com ele. Podemos formar um povo a perceber e exercer mais o seu protagonismo social e civil de modo autoconsciente, crítico e prudencial – buscando o educar para tentar evitar os “transes e fascínios”¹²⁸ que podem culminar em tiranias e populismos (somos tão livres que podemos escolher alguém para restringir nossa liberdade, segundo vimos no tema do paradoxo da liberdade). Precisamos também fomentar a aprendizagem da tolerância... e isso pode muito bem ser feito pela educação do imaginário através da narratividade presente na literatura e em outras artes.

Apesar de uma possível pessoa não viver uma situação de preconceito (no modo como é acontecido no que é ser e se sentir negro, ou gay, travesti, ou lésbica, ou mulher, ou idoso, ou portador de HIV, etc) e restrição de direitos, posso provocar nessa pessoa o imaginar como seria vivenciar a situação e restrição de direitos através de uma narrativa de um livro, de um filme, através de um quadro. Esse vivenciar via imaginação conduz a uma espécie de apreciação do que é possivelmente “estar na pele do outro”. Trata-se de uma boa estratégia de alteridade e coaduna-se com a narratividade da vida humana, que também, como vimos, está no próprio direito e lei (como narrativas de um mundo acontecido, para um mundo a acontecer – aí já visualizamos também algo da utopia e da distopia).

A utopia e distopia, segundo algumas de suas possibilidades de funcionamento e modo de ser, das quais apreciamos uma parcela nesta obra, pode nos permitir nos posicionarmos num plano e dele visualizarmos ou imaginarmos outros planos (os desejados, ou acontecidos, acontecendo ou a vir a acontecer). Com isso temos um grande poder de crítica que reside na visualização de planos de posicionamento – aquele em que estou, ou o em que posso vir a estar, e outros mais (inclusive essa diversificação de visão de planos é também operativa no modo de a sátira trabalhar – através de uma sátira posso, a partir da

¹²⁸ O filme de Glauber Rocha, *Terra em transe* (1967) pode ser elencado como um bom exemplo de como a arte pode problematizar a situação do “transe e fascínio” das massas e de como a política pode se aproveitar da inconsciência do povo hipnotizado ou de como políticos inescrupulosos assim o podem desejar que fique nesse estado de transe, fascínio e hipnose. Podemos, por exemplo, fazer uma exibição desse filme no *Museu do direito, da lei e da cidadania* e pedir para que psicólogos, advogados, filósofos façam palestras sobre a temática do filme, podemos incentivar artistas a fazerem exposições sobre o tema “transe e fascínio do povo” para através de quadros, esculturas, instalações e outras mais formas problematizarem o tema e, de certa forma, conscientizar, informar e educar o público acerca dos perigos da inconsciência, demagogia e uso desses “perigos” por parte de agentes inescrupulosos que querem exercer o poder ou já o exercem.

percepção de meu posicionamento num plano, compreender que estou sendo satirizado por algo que talvez tenha que rever em meu modo de ser ou proceder – algo que não encararia como ridículo, feio, não funcional, se a sátira a isso não me chamasse a atenção¹²⁹). Neste caso, a utopia e distopia são salutares por ajudarem na sabedoria prudencial ao propiciarem a visualização crítica de acontecimentos e possibilidades – daí talvez podemos optar por outras possibilidades por termos nos reposicionado e atualizado nossas visões e posturas – que talvez não viéssemos a alterar, se não tivéssemos nos aventurado pelo plano da utopia ou distopia.

Utopia e distopia também são mapas de orientação para traçar e seguir estratégias e rumos. Neste caso também servem à sabedoria prudencial, porque nos ajudam a olhar para uma realidade e pensar nos próximos passos para atingirmos o que está no plano, no projeto (numa das dimensões de utopia ou distopia). Também pudemos observar o modo de a lei funcionar utópica ou distopicamente na plasmação de mundos a partir dos mundos acontecidos – isso se assemelha um pouco a utopia enquanto mapa de orientação, mas vai mais além por implicar num elemento ativo de alteração e manutenção de acontecimentos (na própria maneira de a lei operar), além do aspecto também “consultivo” (observo um código e aprendo que não devo me portar de uma certa forma, que pode ser encarada como ilícita numa nação – por exemplo, pode ser o caso de um estrangeiro em cujo país de origem pode-se fumar em restaurantes, em ônibus... ao *consultar* a legislação brasileira descobre o estrangeiro que não poderá fumar em ambientes cobertos ou fechados), que pode ter um sentido depreendido para orientar, o que nos leva novamente ao aspecto de mapa – então no mecanismo legal o aspecto utópico/distópico pode orientar coisas a acontecerem e, ou, já plasmar, ser a expressão da força de um poder para que “assim seja” – a lei nesse caso fará

¹²⁹ Faço a ressalva quanto a má sátira, que é aquela que é danosa e fere a dignidade da pessoa humana. Também há que se perceber que a sátira pode estar embasada num jogo de poder, de confirmação ou desconirmação e pode servir para derrubar um poder ou elevar alguém a ele. Pode ser usada como niveladora pelo poder – no caso estamos falando de controle social. Seja lá como for, mesmo a sátira precisa de um bom uso prudencial por quem a produz ou a difunde – aquele que é seu alvo também terá de ter a prudência para entender a sátira e saber se realmente ela tem algo a lhe dizer de benéfico ou se é apenas maligna e para produzir efeitos nefastos. E mesmo o que estiver no poder, em sendo satirizado, terá de saber como desconfirmar as sátiras – os maiores estragos e ferimentos ao poder foram feitos por sátiras, em especial no século XVIII, na França (nesse período a sátira corria à solta entre livros permitidos ou banidos, mas que mesmo assim circulavam em profusão; de certa forma a sátira francesa desse século das Luzes ajudou a demolir e mastigar mitos e sacralidades de poder... basta lembrar do efeito das *Bodas de Fígaro*, do Beaumarchais, que havia se tornado moda mesmo entre a nobreza - que era satirizada na peça; boa parte da sátira residia nos serviços subvertendo a ordem da casa... e bem lembremos o que aconteceu depois em 1789... os detentores do poder tendo sua imagem e símbolo desacreditados por sátira, daí foi um pequeno passo para as execuções do rei, da rainha e da nobreza na guilhotina...).

o “dizer amen”¹³⁰ ao poder, à autoridade; a pessoa que crê na legitimidade do poder o confirmará – mas isso envolve que essa pessoa, enquanto uma identidade narrativa, acredite na narrativa de identidade e manutenção do poder em questão. As histórias contadas pelo poder para determinarem sua identidade e tecerem um imaginário e mesmo trabalhar com o imaginário das pessoas terão de ter algo de sedutor, de encanto e apto a entusiasmar para manter a adesão de crença por parte dos subordinados, dominados, submetidos, cidadãos.

Quando nos deparamos com utopias e distopias no campo literário, adentramos mais ainda na visualização do imaginário, da temática do aprender sem ter de passar necessariamente pela experiência da situação descrita na obra literária. A utopia ensinará sim algo sobre como pode funcionar os mecanismos de crença dentro de uma sociedade utópica para sua ocorrência ou manutenção. Com isso podemos aprender muito sobre comunicação, poder, imaginação, lei e direito - e os “atos de fé” para se manterem autoridades, cidades, nações, Estados, etc. Não basta apenas acreditar no presente, é preciso acreditar *para o futuro*, para a produção e projeção intencional desse futuro. A autoridade se quer perdurante, então precisará não apenas trabalhar a comunicação, o imaginário e a crença *para o presente*, mas precisará trabalhá-los também *para o futuro*. Em termos de imaginário isso pode ser constatado ao longo da história na apreciação de vários e diversificados projetos de crenças e efetivações de ideias e vidas por parte de religiões, de partidos, de autoridades expressando planos para sua extensão num tempo futuro: temos o imaginário e crença do milênio do retorno do messias, o do *Reich* de mil anos dos nazistas, o de futuro de realização humana do comunismo depois do socialismo (na crença e teoria marxista), e assim por diante; o fato é que para os adeptos, os seguidores, os súditos, os cidadãos ou seja lá os

¹³⁰ Dizer *amen* significa dizer creio, creio porque assim é *verdadeiro*, é *luminoso*. *Amen* vem do hebraico e se relaciona ao verbo acreditar, crer (transl. : lehaamin). O que acrescento é que *amen* dá origem a palavra verdade (emunah) que envolve uma tessitura para verdade enquanto ato de crença. Se no grego temos *aletheia*, verdade como *desvelamento*, *descoberta*, e no latim *veritas* como adequação de um item que se compara a outro para a partir da verossimilhança proferirmos a verdade, no hebraico a verdade envolve uma crença de fé revelada – portanto prescindindo muito mais de vontade e imaginário por parte daquele que crê na verdade a partir do plano da *emunah* – talvez no plano da *veritas* e da *aletheia* por vezes a crença de valor de verdade envolva aspectos aparentemente mais concretos, relacionados às sensações e percepções dos sentidos, e talvez nestes planos seja mais raro um imaginar tão intenso como o que se pode dar no plano da *emunah*. Um aspecto interessante de *amen* é que num tempo muito mais recuado o termo possivelmente tem algo comum com o antigo deus egípcio Amon, que estava relacionado ao sol – era verdadeiro aquilo que aparecia na luz e sob a luz, visível aos olhos – e abençoado pelo deus solar Amon. Em todo o caso, o imaginário da verdade ligada à luz e aos olhos é muito presente em diversos povos e tradições e mesmo a *veritas* e a *aletheia* se dão sob a luz. O descobrir do grego é tirar das trevas do esquecimento que geralmente imperam no submundo sob o rio do esquecimento – Letes. Mesmo na palavra *teoria* há a presença do grego relacionado a *olho*, *olhar* e até mesmo da divindade, *theos*. Em todo caso, uma parcela de imaginário envolve o como *legitimamos*, *confirmamos* algo como verdade e isso muitas vezes envolve o *entusiasmo* (segundo o grego, “estar cheio de Deus”) – poder sem o entusiasmo do subordinado não consegue ser confirmado como verdade, como verdadeiro ou legítimo – então ele pode ser desafiado e desautorizado.

que estiverem sob algum tipo de autoridade, a crença terá de ser trabalhada para confirmar a extensão de legitimidade do poder futuro adiante – isso talvez até explique a profusão e predileção do modelo linear temporal em detrimento do modelo de expansão e retração do tempo cíclico – talvez neste, na visão de tempo cíclico, seja mais difícil se manter um imaginário em favor de autoridade, porque os homens talvez se encarem tendo muito mais a perder em confiar no futuro, já que, em sendo tudo cíclico, ao se chegar num futuro de avanço, num ápice de “roda da fortuna”, seria chegado o momento de queda, de retorno à miséria ou trevas – a crença no linear parece favorecer mais ao poder no seu “contar de histórias sedutoras”¹³¹ para trabalhar imaginários e entusiasmos. Utopias e distopias podem

¹³¹ Um bom exemplo disso talvez seja o caso do *Discours de la flagellation de 1766* do Luís XV. Os parlamentos estavam se opondo às pretensões de reformas desejadas por Luís XV. Numa demonstração de poder, embasada também na suntuosidade da imagem do rei (vestimenta, ritual, etiqueta), ele discursa e relembra seu *status quo* através das narrativas que justificavam seu poder soberano e a continuidade dele no futuro. O intuito era manter o poder indefinidamente e por meio da manutenção do imaginário e das crenças envolvendo o direito divino, “acontecidos do passado em curso naquele então presente”. Ele relembra que tudo do Estado emana do *corpo do rei*, que as cortes não poderiam e não teriam legitimidade se constituíssem um corpo estranho e à parte do *corpo do rei* – o que era fatídico para o sistema de crenças e imaginário que legitimava a autoridade naquele lugar e naquele tempo – o *corpo do rei* determinava, pelas postulações do direito divino, a legitimidade das outras autoridades de Estado – era uma narrativa embasada numa metafísica, numa ética, estética, arte, política e engenho. Eis o extrato do processo verbal: **“Procès-verbal du lit de justice du 3 mars 1766 / Ce qui s’est passé dans nos parlements de Pau et de Rennes, ne regarde pas mes autres parlements. / J’en ai usé, à l’égard de ces deux cours, comme il importait à mon autorité, et je n’en dois compte à personne. / Je n’aurais pas d’autre réponse à faire à tant de remontrances qui m’ont été faites à ce sujet, si leur réunion, l’indécence du style, la témérité des principes les plus erronés, et l’affectation d’expressions nouvelles pour les caractériser ne manifestaient les conséquences pernicieuses de ce système d’unité que j’ai déjà proscrit, et qu’on voudrait établir en principe, en même temps qu’on ose le mettre en pratique. / **Je ne souffrirai pas qu’il se forme, dans mon royaume une association qui ferait dégénérer en une association de résistance le lien naturel des mêmes devoirs et des obligations communes, ni qu’il s’introduise dans la monarchie un corps imaginaire qui ne pourrait qu’en troubler l’harmonie.** / **La magistrature ne forme point un corps ni un ordre séparé des trois ordres du royaume ; les magistrats sont mes officiers, chargés de m’acquitter du devoir vraiment royal de rendre la justice à mes sujets ; fonction qui les attache à ma personne, et qui les rendra toujours recommandables à mes yeux ;** je connais l’importance de leurs services ; c’est donc une illusion qui ne tend qu’à ébranler la confiance que d’imaginer un projet formé d’anéantir la magistrature et de lui supposer des ennemis auprès du trône. / Ses seuls, ses vrais ennemis sont ceux qui, dans son propre sein, lui font tenir un langage opposé à ses principes, qui lui font dire : que tous les parlements ne forment qu’un seul et même corps, distribué en plusieurs classes ; que ce corps nécessairement indivisible est de l’essence de la monarchie et qu’il lui sert de base, qu’il est le siège, le tribunal, l’organe de la nation ; qu’il est le protecteur et le dépositaire essentiel de sa liberté, de ses intérêts, de ses droits ; qu’il lui répond de ce dépôt et serait criminel envers elle s’il l’abandonnait ; qu’il est comptable de toutes les parties du bien public, non-seulement au roi, mais aussi à la nation ; qu’il est juge entre le roi et son peuple ; que, gardien du lien respectif, il maintient l’équilibre du gouvernement, en réprimant également l’excès de la liberté et l’abus du pouvoir ; que les parlements coopèrent avec la puissance souveraine dans l’établissement des lois ; qu’ils peuvent quelquefois par leur seul effort s’affranchir d’une loi enregistrée, et la regarder à juste titre comme non existante ; qu’ils doivent opposer une barrière insurmontable, aux décisions qu’ils attribuent à l’autorité arbitraire et qu’ils appellent des actes illégaux, ainsi qu’aux ordres qu’ils prétendent surpris, et que s’il en résulte un combat d’autorité, il est de leur devoir d’abandonner leurs fonctions et de se démettre de leurs offices, sans que leurs démissions puissent être reçues. / **Entreprendre d’ériger en principes des nouveautés si pernicieuses, c’est faire injure à la magistrature, démentir son institution, trahir ses intérêts, et méconnaître les véritables lois fondamentales de l’État, comme s’il était permis d’oublier que c’est en ma personne seule que réside la puissance souveraine, dont le caractère propre est l’esprit de conseil, de justice et de raison ; que c’est de moi seul que mes cours tiennent leur existence et leur autorité ; que la plénitude de cette autorité qu’elles n’exercent qu’en mon nom demeure toujours en moi, et que l’usage n’en peut jamais être tourné**”**

confirmar ou desconfirmar o poder de uma autoridade, podem conservar tradições de imaginários ou subvertê-las, produzindo revoluções em seus mais diversos sentidos e possibilidades. Elas podem educar e formar imaginários, e podem ser usadas na manutenção da autoridade ou na sua queda.

A atividade imaginativa de More sem dúvida foi muito notável. Captar uma série de temas, com importância e amplitude em diversas áreas do saber, fazer e imaginar, da arte e do engenho humano, da condição humana e de seus sonhos, e condensar, “dobrar” em vários planos no termo “utopia” exigiu uma grande ação da imaginação aliada a saber e experiência de vida. Não foi só invenção ou reelaboração de um universo temático e sua expressão num termo e depois a composição de uma obra literária e filosófica – foi também a captação de um universo significativo da experiência da condição humana e de suas possibilidades. “Desdobrar” as possibilidades de planos e significados do que está no termo “utopia” é sem dúvida um campo imenso de estudos e experiências que ainda nos poderá render muito em diversos campos como o do direito, da psicologia, filosofia, sociologia, arte, literatura – e aquilo que podemos obrar com a “ferramenta” legada por More é bem amplo e infinito quanto a possibilidades, para dignificar a vida humana ou, infelizmente, rebaixá-la ou destruí-la.

A distopia, por seu turno, enquanto dependente da utopia para ter sido pensada e imaginada quanto a seu termo e depois sua cultura, ela tem em *1984* do Orwell talvez um de seu mais exemplar paradigma. Penso que o *1984* é um manual de muito do que se pode imaginar e fazer em termos de poder, comunicação, direito e imaginário na manutenção ou efetivação da autoridade (legítima ou ilegítima) – do mesmo torna-se talvez um bom manual sobre confirmação e desconfirmação. Não só enquanto “manual de comunicação e imaginário para uso do poder” (ou “manual da confirmação ou desconfirmação do poder”),

contre moi; que c'est à moi seul qu'appartient le pouvoir législatif, sans dépendance et sans partage ; que c'est par ma seule autorité que les officiers de mes cours procèdent, non à la formation, mais à l'enregistrement, à la publication et à l'exécution de la loi, et qu'il leur est permis de me remontrer ce qui est du devoir de bons et fidèles conseillers; que l'ordre public tout entier émane de moi : que j'en suis le gardien suprême ; que mon peuple n'est qu'un avec moi, et que les droits et les intérêts de la nation, dont on ose faire un corps séparé du monarque, sont nécessairement unis avec les miens, et ne reposent qu'en « mes mains. » / [...] Enfin, ce spectacle scandaleux d'une contradiction rivale de ma puissance souveraine me réduirait à la triste nécessité d'employer tout le pouvoir que j'ai reçu de Dieu, pour préserver mes peuples des suites funestes de telles entreprises [nosso grifo]. ” (Disponível em: <https://www.viveleroy.fr/Le-discours-de-la-flagellation-par,112>, acesso em 10/07/2019). Sobre o termo “lit de justice”, era um tradicional e antigo procedimento em que o rei, após dirigir-se às cortes ou parlamento, eram estes forçados, reconhecendo a autoridade real de direito divino, a acatar suas declarações e as emitir em éditos que se tornavam obrigatórios.

mas sobretudo enquanto ensino do que a abusividade no poder pode operar pelo uso da imaginação e comunicação na esfera das massas, *1984* é mais do que nunca necessário a nossas atuais reflexões, em especial em face dos eventos destes últimos anos de Brasil. Quanto do que está lá certamente nos causa com a leitura uma impressão de identificação com o que nos ocorreu ou está ocorrendo em nossa política, direito, comunicação e poder, economia e comportamento de massas?! Nesse aspecto a distopia pode nos servir para alertar sobre a possibilidade do pior, do “ficar ainda mais trágico das coisas” e nos ajudar a adquirir consciência para deter degradações da dignidade da condição humana devido ao avanço de condições distópicas. Quanto não nos pode ensinar a constante “guerra” de *1984* acerca dos usos da polarização brasileira por parte de agentes inescrupulosos do poder ou que desejam a ele ascender! A distopia também ensina sobre as “artes do mal” que o poder por vezes faz às pessoas para se manter, mas por outro lado, ela, ao expor essas “artes”, arma as pessoas para saberem como trabalharem para a produção e manutenção de um poder mais digno e dignificante – nisso podemos retomar a visão de Paul Ricoeur de que a sociedade civil da democracia do Estado de direito, para ser mais sólida e apta a uma experiência mais digna a todos os cidadãos, deve implementar mecanismos ativos e vigilantes para delimitar e restringir possíveis abusividades por parte de poderes e autoridades – saber com o que podemos lidar em termos de maus feitos pode nos ajudar a ficar em alerta contra eles – eis uma das possibilidades da distopia – o alertar, o denunciar.

O que talvez nos agregue de imediato em termos de aquisição com os estudos utópicos e distópicos, além da percepção dos temas e estruturas amplos que trazem algo de seus elementos, modos, imaginários, funcionamentos e operações (como o direito e a lei), seria talvez ganharmos com o possível aprimoramento de uma aprendizagem no setor da sabedoria prudencial para o Brasil e as práticas (desde a prática política, a cidadã, a científica, educacional, coletiva e pessoal até outras como a artística). Nas amplas dimensões de utopia e distopia talvez conseguiremos reverter o danoso de agir com planos e projetos mal estudados e mapas imprecisos ou borrados para plamação de utopias-Brasil. O Brasil sempre esteve carente de projetos mais amplos, ambiciosos, imaginativos, profundos e englobantes de toda a sociedade civil, contando com a existência da multiplicidade de ampla gama de pessoas possíveis (homens, mulheres, crianças, negros, brancos, pobres, ricos, trabalhadores, desempregados, sem teto, sem terra, cristãos, umbandistas, héteros e lgbtqia, etc). A condição para uma democracia de verdade nestas terras do cruzeiro é a tentativa de integração de todos e tudo da terra num grande projeto, bem estudado, conjugando tudo que

tivermos em mãos para nos possibilitarmos melhores teorias e práticas conjugados – mas a decisão do que sejam as melhores teorias e práticas não poderá incorrer no pecado do elitismo ou do interesse localizado, ou do “modelo livresco dos moldes do bacharelismo sul americano” dos séculos anteriores. *Se a “casa é para todos”, todos estão envolvidos... é necessário um espaço para eles pensarem ou serem pensados, da fundação ao detalhe final da obra, como possíveis moradores. Se as mais diversificadas camadas e estilos de pessoas se sentem acolhidas e participantes na discussão compartilhada e intencional de futuro do país, são maiores as chances de um entusiasmo contagiante levar a maior colaboração difundida.* Se apenas uma pessoa trabalha para outras cem que estão reclinadas, qual chance de esta única pessoa estar empolgada? Se só uma pessoa se sacrifica em nome de cem que mantém privilégios, qual a chance da única pessoa sacrificada não se revoltar? Talvez o “um por cem” ainda continue um dos grandes problemas e desafios do antigo Brasil recém adentrado no século XXI com estruturas, comportamentos e imaginários ainda em muito coloniais. *Ao Brasil tornou-se mais do que relevante pensarmos em plasmações a partir de utopias-Brasil discutidas e compartilhadas, dentre a sociedade civil do estado democrático de direito, de modo prudencial, para a plasmação mitopoética, artística, prudente e intencional de um futuro-Brasil.* E sejamos conscientes e críticos para lembrarmos que situações mudam e, em sendo necessário, mudemos as utopias que exauriram, ou que limitam, por outras novas que orientem adiante e possibilitem novas plasmações – mas sempre atuemos com sabedoria prudencial nas plasmações – seja nas de utopias, seja nas plasmações de realidades.

BIBLIOGRAFIA:

- ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur: A promessa e a regra**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ABRAMS, M.H. **O espelho e a lâmpada: Teoria romântica e tradição crítica**. São Paulo: Unesp, 2010.
- AGAMBEN. **Estado de exceção: Homo sacer, II, I**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. **Nudez**. São Paulo: Ed.: Autêntica, 2014.
- ANDERSEN. **Contes**. Paris: Classiques de Poche, 2003.
- ANDRADE, Oswald de. **Manifesto antropófago e outros textos**. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2017.
- _____. **O rei da vela**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ANDREAE, J. Valentin. **Cristianópolis**. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- ARAÚJO, Alberto Filipe et al. **Variações sobre o imaginário: Domínios, teorizações, práticas hermenêuticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- ARENDT. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- _____. **Origens do totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Ed.: Companhia da Letras, 2017.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- ASSY. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental**. São Paulo: Editora 34, 2007.
- BACHELARD. **Le droit de rêver**. Paris: Puf, 2001.
- BAHIR. São Paulo: Polar, 2018.
- BALTRUSAITIS, J. **Les perspectives dépravées 2: Anamorphoses**. Paris: Champs Arts, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Ed.: Autêntica, 2012.
- _____. **Origine du drame baroque allemand**. Paris: Flammarion, 1985
- BEN ROGERS. **Pascal: Elogio do efêmero**. São Paulo: Unesp, 1999.

- BENTES *et* SALLES. **Paul Ricoeur e o humanismo jurídico moderno**: O reconhecimento do sujeito de direito. *Études Ricoeuriennes*, v. 2, n. 2. Paris: PUF, 2011.
- BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: Capítulos da história das ideias. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BERQUE, Augustin. **La chôra chez Platon**. In: PAQUOT *et al.* **Espace et lieu dans la pensée occidentale**. Paris: La Découverte, 2012. Acesso em: <http://www.ecoumene.blogspot.com/2012/01/la-chora-chez-platon-augustin-berque.html>, 11 de julho de 2018.
- BETTELHEIM. **O coração informado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- BINSWANGER, Hans Christoph. **Dinheiro e magia**: Uma crítica da economia moderna à luz do *Fausto* de Goethe. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BOLTANSKI. **Le nouvel sprit du capitalisme**. Paris: Gallimard, 2011.
- BONFIM, M. **A América Latina**: Males de origem. Acesso em: <http://books.scielo.org/id/zg8vf>, em 20 de dezembro de 2018.
- BONTEMS, Vincent. **Bachelard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
- BORDWELL, D. **A arte do cinema**: Uma introdução. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- BORGES, Jorge Luis. **Borges essencial**. Barcelona: Real Academia Española, 2017.
- BORJA, Enrique. **Entropia**: a rainha da desordem. Lisboa: Descobrir a Ciência, 2016.
- BROOKS, P. **Troubling confessions**: Speaking guilt in law and literature. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- BURDEAU, Georges. **L'état**. Paris: Éditions du Seuil, 2009.
- BÜRGER, Peter. **Teoria da vanguarda**. São Paulo: Ubu, 2017.
- BURGESS, A. **Laranja mecânica**. São Paulo: Aleph, 2012.
- CAMPANELLA, Tommaso. **A cidade do sol**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- CAMPOS, Francisco. **O Estado nacional**: Sua estrutura, seu conteúdo ideológico. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1056> (Biblioteca do Senado).
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2014.
- _____. **Vários escritos**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2017.
- CANETTI. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CANFORA, Luciano. **Um ofício perigoso**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- CASTILHO, Fausto. **O conceito de universidade no projeto da Unicamp**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- CASTLE. **The Stanley Kubrick archives**. Nova York: Tashen, 2015.

- CAVALCANTI, C. **Poesia expressionista alemã: Uma Antologia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- CERVANTES. **Don Quijote de la Mancha**. São Paulo, Real Academia Española, 2004.
- CESARINO, Michel Gonçalves. **Piedade, sadismo, sedução: A liberação do corpo mistificado (Um estudo sobre A Religiosa, de Diderot)**. Campinas: Unicamp, 2009. (Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000475014>).
- CHAUÍ, M. **Breve consideração sobre a utopia e a distopia**. In: **Filosofia e cultura: Festschrift em homenagem a Scarlett Marton**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.
- CHOAY, Françoise. **A regra e o modelo**. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- _____. **O urbanismo: Utopias e realidades, uma antologia**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CIMENT, M. **Conversas com Kubrick**. São Paulo: Cosacnaif, 2013.
- CIORAN. **Histoire et utopie**. Paris: Folio, 2014.
- CLAEYS, G. **Dystopia: A natural history**. New York: Oxford University Press, 2017.
- _____. **Utopia: A história de uma ideia**. São Paulo: Edições Sesc, 2013.
- _____. **Utopian literature**. New York: Cambridge University Press, 2011.
- COMMELIN. **Mythologie grecque et romaine**. Paris: Pocket, 1994.
- CORTÉS, Juan-Donoso. **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo**. (disponível em: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/70792.pdf>, acesso em: 06/05/2019).
- CROWLEY, A. **Liber al vel legis (O Livro da Lei)**. São Paulo: Ed. Campos, 2017.
- CUNHA, Martim Vasques da. **Crise e utopia: O dilema de Thomas More**. Campinas: Vida Editorial, 2012.
- DANTE. **Divina comedia**. Roma: Newton Compton Editori, 2017.
- DELEUZE. **Le pli: Leibniz et le baroque**. Lonrai: Les éditions de minuit, 2014.
- DELGADO, R. **Storytelling for oppositionists and others: A plea for narrative**. Michigan Law Review, agosto de 1989. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=1577362> .
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. São Paulo: Wmf, 2018.
- DESCARTES. **Meditações sobre filosofia primeira (Edição Bilíngue: latim-português)**. Campinas: Edições Cemodecon, IFCH-Unicamp, 1999.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur: Os Sentidos de uma vida (1913-2005)**. São Paulo: Liber Ars, 2017.

DRUMMOND. **Nova reunião: 23 livros de poesia, I, II, III**. Rio de Janeiro: Edições Bestbolso, 2012.

DUNKER, Christian. **Reinvenção da intimidade – Políticas do sofrimento cotidiano**. São Paulo: Ubu, 2017.

DURAND, Gilbert. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**. Paris, Dunod, 1984.

_____. **O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 2014.

ECO, Umberto. **História das terras e lugares lendários**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

EISENSTEIN. **O sentido do filme**. São Paulo: Zahar, 2002.

ENGLISH, Karl. **Introdução ao pensamento jurídico**. Lisboa: Calouste Goubenkian, 2014.

EURÍPIDES. **As bacantes**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Medéia**. São Paulo: Odysseus, 2016.

FELMAN, S. **O inconsciente jurídico: Julgamentos e traumas no século XX**. São Paulo: Ed.: Edipro, 2014.

FERGURSON, John. **Utopias of the classical world**. London: Thames and Hudson, 1975.

FERRAZ, Marcelo Carvalho. **Lina Bo Bardi**. São Paulo: Romano Guerra Editora, 2018.

FERRAZ JR. **Direito, retórica e comunicação: Subsídios para uma pragmática jurídica do discurso jurídico**. São Paulo: Atlas, 2015.

_____. **Estudos de filosofia do direito: Reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito**. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. **Introdução ao estudo do direito: Técnica, decisão, dominação**. São Paulo: Atlas, 2016.

_____. **Teoria da norma jurídica: ensaio de pragmática da comunicação normativa**. São Paulo, Atlas, 2016.

FOOT-HARDMAN et Alii. **Morte e progresso: Cultura Brasileira como Apagamento de Rastros**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Medo da violência e o apoio ao autoritarismo no Brasil**. São Paulo, 2017. Disponível em: www.forumseguranca.org.br

FOSTER. **O retorno do real**. São Paulo: Ubu, 2017.

FOURIER. **Le nouveau monde amoureux**. Paris: Ressources, 1979.

FRANCO, Gustavo. **A moeda e a lei: Uma história monetária brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

FREUD. **Além do princípio do prazer**. Porto Alegre: L&PM Ediores, 2016.

_____. **O homem Moisés e a religião monoteísta**. Porto Alegre: L&PM Ediores, 2016.

_____. **Psicologia das massas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Totem e tabu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Ed.: Perspectiva, 2013.

_____. **Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur**, in: Estudos Avançados 11 (30). São Paulo: Unicamp, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GIGLIOLI, Daniele. **Crítica da vítima**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

GOETHE. **Fausto II: Uma tragédia**. São Paulo: Editora 34, 2017.

GOMBRICH. **História da arte**. Rio de Janeiro: Editora Ltc, 2006.

GONÇALVES, Marcos Augusto. **1922: A semana que não terminou**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Mitologia Grega**. São Paulo: LpmPocket, 2013.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

GUINZBURG, C. **Medo, reverência, terror**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GUNTHER, J. Daniel. **Initiation in the aeon of the child**. New York: Ibis Press, 2014.

HABERMAS. **Direito e moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 2014.

HAHN. **A filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HANSEN. **Alegoria: Construção e Interpretação da Metáfora**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

HARRINGTON, James. **The commonwealth of Oceanna and a system of politics**. Baltimore: Cambridge University Press, 1992.

HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HILÁRIO, L-C. **Teoria e crítica literária**: A distopia como ferramenta de análise radical da modernidade. Anu. Lit. Florianópolis, v.18, n.2, pp. 201-215, 2013.

HUXLEY. **Admirável mundo novo**. São Paulo: Editora Globo, 2009.

IMBROSCIO, C. **Réquiem pour l'utopie**: Tendences autodestructives du paradigme utopique. Pisa: Editrice Libreria Goliárdica, 1986.

JACOBI, Jolande. **A psicologia de C.G. Jung**: Uma introdução à obra completa. São Paulo, Editora Vozes, 2017.

JASPERS, Karl. **A questão da culpa**: A Alemanha e o nazismo. São Paulo: Todavia, 2018.

JOÃO PAULO II. **Carta apostólica “E sancti Tomae Mori” sob forma de motu próprio para a proclamação de S. Thomas Moro patrono dos governantes e políticos**, acesso em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20001031_thomas-more.html, 21/02/2019

JUNG, Carl Gustav. **Presente e futuro**. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

KAFKA. **Essencial**. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2011.

KAMENKA. **Utopias**. Melbourne: Oxford University Press, 1987.

KANDEL, E. R.; JESSELL, T. M; SCHWARTZ, J. H. **Fundamentos da neurociência e do comportamento**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1997.

KANTOROWICZ. **Os dois corpos do rei**: Um estudo sobre a teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELSEN. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KROTZ, S. **Utopia**. Mexico, DF: Editorial Edicol, 1980.

LACLOS, C. **As relações perigosas**. São Paulo: Editora Globo, 1993.

LACROIX, Jean-Yves. **A utopia**: Um convite à filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

LE GOFF, Jacques. **La naissance du purgatoire**. Paris: Folio, 2011.

LEVI, P. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. **Os afogados e os sobreviventes**: Os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. São Paulo: Ed.: Paz e Terra, 2016.

- LEVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LINA BO BARDI. **Habitat**. (Catálogo homônimo da exposição do Masp). São Paulo: Ipsis, 2019.
- LONGINO. **Do sublime**. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/38162/1/Do%20Sublime.pdf>, acesso em 29/10/2018.
- MAFFETONE et VECA. **A idéia de justiça de Platão a Rawls**. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- MAGAJEWSKI et al. **Jurisdição democrática e o sujeito de direito segundo Paul Ricoeur**. *Ágora Filosófica*, ano 11, n.1, jan/jun. 2011.
- MAGALHÃES, T-C. **A reflexão de Ricoeur sobre o justo**. Belo Horizonte: Síntese, v. 29, n. 93, 2002.
- MAINE, Henry Summer. **Ancient law**. Dent & Son, Londres, 1936. Edição eletrônica: <http://www.gutenberg.org/files/22910/22910-h/22910-h.htm>, acesso: 24/10/2017.
- MANNHEIM, K. **Idéologie et utopie**. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.
- MARCUSE. **O Homem unidimensional**. São Paulo: Edipro, 2015.
- MATTEDARD, A. **Histoire de l'utopie planétaire: De la cité prophétique à la société globale**. Paris: Éditions la Découverte et Syros, 2000.
- MATTÉI, Jean François. **Platão**. São Paulo: Vozes, 2010.
- MAUSS. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MENDES. **Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'África e o Brasil (1812)**. In: **História da psiquiatria**, ano X, n. 2, jun/2007, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v10n2/1415-4714-rlpf-10-2-0362.pdf>, acesso em 29/10/2018, às 10:00.
- MENDONÇA TELLES. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**. São Paulo: Editora Vozes, 2009.
- MERLEAU-PONTY. **O olho e o espírito**. São Paulo: Ed.: Cosacnaify, 2013.
- MINOIS, Georges. **História da busca da felicidade**. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.
- MÓDOLO, Luiz Augusto. **Genocídio e o tribunal penal internacional para ruanda**. Curitiba: Appris, 2014.
- MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur: As fronteiras da filosofia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- MONZANI, Luiz Roberto. **Desejo e prazer na idade moderna**. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- MORE. **Utopia**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009.

MORE, BACON, NEVILLE. **Three early modern utopias: Utopia, New Atlantis and The Isle of Pines.** New York: Oxford World's Classics, 2008.

MORELLY. **Código da natureza.** Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MORGADO HELENO, J-M. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur.** Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: Repensar a reforma, reformar o pensamento.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Brasília: Cortez Editora, 2011.

MORRIS. **Notícias de Lugar Nenhum.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

MORRISON, Wayne. **Filosofia do direito: Dos gregos ao pós-modernismo.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MORTARI. **Introdução à lógica.** São Paulo: Editora da Unesp, 2016.

MORTON. **The english utopia.** Berlin: Lawrence and Wishart, 1978.

MUMFORD, Lewis. **História das utopias.** Lisboa: Antígona, 2007.

NAUDÉ, Gabriel. **Consideraciones políticas sobre los golpes de estado.** Madrid: Tecnos, 1998.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário de tupi antigo: A língua indígena clássica do Brasil.** São Paulo: Global, 2015.

NETTLAU, Max. **História da anarquia: Das origens ao anarco-comunismo.** São Paulo: Hedra, 2014.

NEUISS, A. **Utopía.** Barcelona: Barral Editores, 1971.

NIETZSCHE. **Além do bem e do mal.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NINOMIYA, Massato et al. **120 anos: Construindo os alicerces para o futuro das relações Brasil – Japão.** São Paulo: Lexia, 2016.

OLIVEIRA, Mara Regina de. **Cinema e filosofia do direito em diálogo.** São Paulo: Edição do autor, 1ª edição. 2015.

_____. **O desafio à autoridade da lei: A relação existente entre poder, obediência e subversão.** Rio de Janeiro: Corifeu, 2006.

_____. **Shakespeare e o direito.** Rio de Janeiro: Forense, 2015.

ORWELL. **1984.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. **Como morrem os pobres e outros ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

OSCAR WILDE. **The collected works.** Londres: Wordsworth Editions, 1997.

OST, François. **A natureza à margem da lei:** A ecologia à prova do direito. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. **Contar a lei:** As fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

PARKER, M. **Utopian and organization.** Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

PAVLOSKI, Evanir. **1984:** A distopia do indivíduo sob controle. Ponta Grossa: Editora Uepg, 2014.

PEDROSA, Adriano. **Concreto e cristal:** O acervo do MASP nos cavaletes de Lina Bo Bardi. Rio de Janeiro: Cobogó, 2018.

PELLAUER, D. **Compreender Paul Ricoeur.** Petrópolis: Ed.: Vozes, 2007.

PEREIRA, Júlio. **À flor da terra:** O cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Ed.: Gramond Universitária, 2014.

PESSIN, Alain. **L'imaginaire utopique aujourd'hui.** Paris: Puf, 2001.

PLATON. **Gorgias.** Paris: GF Flammarion, 2007

_____. **Oeuvres complètes.** Paris: Flammarion, 2008.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e os seus inimigos.** Vs. 1 e 2. Lisboa: Edições 70, 2018.

POSNER, R. **Law & literature.** Cambridge: Harvard University Press, 2009.

PROUDHON. **Les confessions d'un révolutionnaire.** Paris: Les Presses du Réel, 2002.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar:** A utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista (Brasil 1890-1930). São Paulo: Paz e Terra, 2014.

RAND. **A revolta de Atlas.** São Paulo: Editora Arqueiro, 2017.

_____. **Anthem.** Nova York: Penguin, 1995.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RIBEIRO, S et alii. **Paisagem, imaginário e narratividade.** São Paulo: Zagodoni Editora, 2015.

RICOEUR. **A ideologia e a utopia.** São Paulo: Autêntica, 2014.

_____. **Amor e justiça.** São Paulo: Wmf-Martins Fontes, 2012.

_____. **Autrement:** Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas. Paris: Puf, 1997.

_____. **A crítica e a convicção.** Lisboa: Edições 70, 1997.

- _____. **De l'interprétation: Essai sur Freud.** Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- _____. **Escritos e conferências, 1, 2, 3.** São Paulo: Editora Loyola, 2010.
- _____. **Hermenêutica e ideologias.** São Paulo: Editora Vozes, 2008.
- _____. **Histoire et vérité.** Paris: Éditions Seuil, 2001.
- _____. **Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie.** Genève: Labor et Fides, 1996.
- _____. **O justo.** São Paulo: Ed.: Martins Fontes, 2008.
- _____. **O percurso do reconhecimento.** São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- _____. **Simbólica do mal.** Lisboa: Edições 70, 2017.
- _____. **Sobre a tradução.** Belo Horizonte: Editora da Ufmg, 2011.
- _____. **Soi-même comme un autre.** Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. **Temps et récit (I, II, III).** Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- _____. **Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação.** Lisboa: Edições 70, 2016.
- _____. **Vivo até a morte.** São Paulo: VmfMartins Fontes , 2012.
- RIVAROL. **Mémoires contre-révolutionnaires.** Clermont Ferrand: Éditions Paleo, 2004.
- RIVIÈRE, Claude. **Introdução à antropologia.** Lisboa: Edições 70, 2016.
- ROMANO, R. **Moral e ciência: A monstruosidade no século XVIII.** São Paulo: Editora Senac, 2012.
- _____. **Razão de Estado e outros estados da razão.** São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ROOB, Alexander. **Alquimia e misticismo.** Tashen, 2006.
- ROSS, Alf. **Direito e justiça.** São Paulo: Edipro, 2007.
- SAINT-EXUPÉRY. **Cidadela.** São Paulo: Via Leitura, 2015.
- SAINT-SIMON. **Écrits politiques et économiques.** Paris: Pocket, 2005.
- SALAÜN, Franck. **L'ordre des moeurs.** Paris: Kimé, 1996.
- SALLES, W. **Paul Ricoeur e a hermenêutica do si no espelho das palavras.** Utopía y Praxis, Latinoamericana, v.14, n.47. Maracaibo, 2009.
- SCHMITT, Carl. **O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum.** Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, 2014.
- _____. **Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty.** Chicago: Chicago Press, 2005.
- SCHIMIDT, L. **Hermenêutica.** São Paulo: Editora Vozes, 2012.

SCHWARTZ, Jorge. **Borges babilônico**: Uma enciclopédia. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SCHWARTZ, Lilia. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário**: Cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claroenigma, 2012.

_____. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. **O enigma vazio**: Impasses da arte e da crítica. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

SELIGMANN, M. **História, memória, literatura**: O testemunho na era das catástrofes. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

SENNELLART. **As artes de governar**. São Paulo: Editora 34, 2006.

SENNET, Richard. **Carne e pedra**: O corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2014.

SILVA, João Carlos da. **Educação e utopia no renascimento**. Cascavel: Edunioeste, 2003.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. **Razão e retórica em Hobbes**. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SPERBER et alli. **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana**: Um diálogo possível. Dourados: UFGD, 2011.

SPINOZA. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZZI. **Vite di utopia**. Bologna: Longo Editore, 2000.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2017.

STENDHAL. **De l'amour**. Paris: Éditions Gallimard, 1980.

TAYLOR, C. **Multiculturalisme**: Différence et démocratie. Paris: Flammarion, 1994.

TOUSSON, R. **Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme**. Paris: Honoré Champion, 2008.

UNGER, R-M. **A segunda via: Presente e futuro do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2001.

_____. **Depois do colonialismo mental**: Repensar e reorganizar o Brasil. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

_____. **Necessidades falsas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

_____. **Política**: Os textos centrais. São Paulo: Boitempo, 2001.

_____. **The critical legal studies movement**. USA: Harvard University Press, 1986.

- VALENTE. **Direito penal do inimigo e o terrorismo**. São Paulo: Almedina, 2016.
- VÉDRINE, Hélène. **Les grandes conception de l'imaginaire: De Platon à Sartre et Lacan**. Paris: LGF, 1990.
- VENUTI, Lawrence. **Escândalos da tradução**. Bauru: Edusc, 2002.
- VERGÈS, Jacques. **De la stratégie judiciaire**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.
- VERNANT, J-P. **L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce Ancienne**. Paris: Folio, 2017.
- VICHIETTI, S et alli. **Psicologia social e imaginário: Leituras introdutórias**. São Paulo: Zagodini Editora, 2012.
- VILÉM-FLUSSER. **O mundo codificado: Por uma filosofia do design e da comunicação**. São Paulo: Ubu, 2017.
- VILLA, Marco Antônio. **A história das constituições brasileiras: 200 anos de luta contra o arbítrio**. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjFkNzRxIfiAhUyILkGHe9OAqgQFjACegQIABAC&url=http%3A%2F%2Ffiles.camolinaro.net%2F200000547-e2767e36f2%2FA%2520Historia%2520das%2520Constituicoes%2520Br%2520-%2520Marco%2520Antonio%2520Villa.pdf&usq=AOvVaw2hEU9BZrT51OJ0rnKsKSi->, acesso: (06/05/2019)
- VILLAS BOAS FILHO, Orlando. **Ancient law – Um clássico revisitado 150 anos depois**. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 106/107, p. 527-562, jan/dez, 2011/2012.
- VILLAVERDE, M. Agis. **A força da razão compartilhada**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- VULGATA. São Paulo: Editora Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- ZAMIATYN. **We**. Londres: Vintage Books, 2007
- ZOLA. **J'accuse! et les grands textes de l'affaire Dreyfus**. Paris: Librio, 1998.
- WEIL, Simone. **La pesanteur et la grâce**. Paris: Pocket, 1991.
- WIDELL, Jonathan. **Jacques Vergès, devil's advocate: A psychohistory of Vergès' judicial strategy**. Montreal: MacGill University, 2012.
- WUNENBURGER, Jean-Jacque. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. **Uma utopia da razão: ensaio sobre a política moderna**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

Sites consultados:

<http://www.jewishvirtuallibrary.org/trial-of-nazi-criminal-klaus-barbie>, acesso em abril de 2017.

<http://www.memorialdelashoah.org>, acesso em abril de 2017.

<https://www.youtube.com/watch?v=LmsdHnQ7RD8>, acesso em junho de 2017.

G1 – entrevista com Daniela Thomas, por Cauê Muraro, disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/cinema/noticia/daniela-thomas-fala-da-polemica-ao-retratar-escravidao-e-violencia-sexual-em-vazante-nao-e-um-filme-militante.ghtml>, 25/10/2018, 10:09.

MICHEL GONÇALVES CESARINO

E-mail: cesarino.mg@gmail.com

APÊNDICE

TEORIA, HISTÓRIA E DIREITO DOS DOMINADORES - MEMÓRIA E TESTEMUNHO DOS DOMINADOS: TRÊS CASOS.

Os três casos temáticos a seguir (“*Ancient Law*: O evolucionismo orgânico e romântico a serviço da civilidade imperial britânica”; “O caso Klaus Barbie”; “Memória e testemunho contra a história dos dominadores”) têm como relação comum o quanto teorias, histórias e direito dos dominadores funcionam através da narratividade produzindo ideologias patológicas que justificam e viabilizam o domínio sobre grupos de pessoas que são menosprezadas, diminuídas, inferiorizadas e controladas através dos usos justificados por essas ideologias no aspecto patológico, que adquirem um aspecto distópico – podem, por isso (sua natureza), serem chamadas de ideologias de domínio.

No primeiro caso trata-se de como uma teoria jurídica pode servir de justificadora aos fins de dominação de um Estado, e realmente serviu ao fazer e possibilitar um recorte ideológico clivado entre povos civilizados evoluídos e povos incivilizados não-evoluídos que, justamente por serem ditos e tidos como atrasados, mereciam receber a glória da dádiva de serem colonizados pelo império britânico vitoriano no século XIX e se sentirem muito gratos por poderem saltar rumo aos ápices da civilidade.

Com o caso de Klaus Barbie, o segundo tema, é visível como o atuar de ideologias raciais e conservadoras, em conjunto, na França de Vichy, encontraram na invasão nazista não só um mal, mas um aliado útil. Julgar posteriormente Klaus Barbie foi tido como por em xeque uma memória romântica e idealizada da França invadida, senhora da liberdade cantante da *Marselhesa*; era mostrar a França conservadora, antissemítica, aliada dos nazistas que permitiu que judeus fossem caçados e deportados, e que franceses da resistência fossem aprisionados, torturados e assassinados – com cooperação estatal e civil conservadora, ou desinteressada, ou acovardada. O julgamento de Barbie foi o julgar de uma memória rançosa e traumática que se desejava permanecer escondida pelo Estado francês, justamente para manter o romantismo da posição francesa de terra da luta pela liberdade e lugar onde se venceu o inimigo no “dia D”.

No terceiro caso, trabalha-se com a temática da memória, testemunho, trauma, história e suas relações com dominação, preconceito e distinção através do marcador raça,

na questão negra. Como o passado gerou e continua operando traumas através das estruturas traumatizantes de manutenção e tradição do poder na “história dos dominadores” e de como a memória e o testemunho são capazes de elidir a habitualidade das estruturas de distinção social operadas através do marcador social raça, no preconceito contra negros, são o foco dessas linhas. Com alguns testemunhos, como a descoberta fortuita do cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro, o caso de Rosa Parks, mais um testemunho de preconceito num famoso shopping da cidade de São Paulo, traz-se à tona o poder do contar histórias, do narrar, do testemunhar, tanto para a perlaboração do trauma quanto para conscientização e denúncia das estruturas de dominação branca que o mantém e difundem-no atuante, fazendo vítimas – uma das possibilidades da denúncia testemunhal e da memória é chocar e transformar a consciência da opinião pública, para esta mudar seu proceder preconceituoso. Faço também uma análise do quadro de Modesto Brocos, *A Redenção de Cam* (1895) para evidenciar como a questão da política de branqueamento do começo do século XX é também um apagamento da memória, tanto quanto a queima dos arquivos nacionais inerentes à escravidão ordenada por Rui Barbosa, e para exemplo de como o testemunho opera também nas artes visuais, conseguindo trazer a memória do trauma para a atualidade através de provocação, inquietude, tragicidade e beleza.

A) ANCIENT LAW: O EVOLUCIONISMO ORGÂNICO E ROMÂNTICO A SERVIÇO DA CIVILIDADE IMPERIAL BRITÂNICA.

Evidenciam-se alguns aspectos inerentes a Henry James Summer Maine (1822-1888), em especial os relacionados ao evolucionismo presente em sua obra basilar, *Ancient law* (1861), propriamente e mais especificamente captáveis no capítulo 5, *Primitive society and ancient law*.

Estaria este evolucionismo centrado no conceito de que sociedades evoluíam em complexidade e avanço, em termos organizacionais, do status ao contrato, estes não como estatutos e entidades propriamente lógicas como os entenderíamos contemporaneamente numa simples definição, mas como formas de relação e arranjo social. Este evolucionismo pode ser detectado como uma tendência do pensar europeu do período, marcado pela postura cultural de que seria importante o papel civilizador do homem europeu sobre os demais povos, pelo que, em tese, justificar-se-ia o seu domínio de superioridade sobre os povos selvagens e primitivos.

Trata-se, em verdade, de uma parcela do espírito do romantismo de então, cabendo lembrar que, e isso coaduna com a ideia do destino civilizador europeu, os vários romantismos nacionais geralmente eram nacionalistas – e bem podemos hoje dizer que a primeira e a segunda guerras mundiais que se sucederam a esse século foram fruto do romantismo nacional das nações europeias que se aliava à disputa colonial por territórios e áreas de influência nas diversas terras do globo terrestre. Tratava-se de qual era a melhor e a mais poderosa nação, e também de qual tinha a melhor cultura, a melhor civilização e ciência, como se via ocorrer entre Inglaterra, Alemanha e França.

A hipótese que se lança nesse cenário é que o evolucionismo de Maine mais o consequente desenvolvimento da antropologia constituiriam um pacote cultural imperial, através do qual, em nome da civilidade, do homem urbano em oposição ao selvagem rude e sem refinamento, justificável seria a razão de dominar e influenciar os povos da África e do Oriente, através de um aparato jurídico e de atuação política e judicial que refletiriam a cultura da nação civilizadora em seu bom gosto e refinamento – a Inglaterra.

Os postulados de Maine são fruto do romantismo, constituem expressão dos elementos culturais e políticos justificantes da atuação jurídica inglesa para com as

subalternas nações sob o julgo da coroa da rainha Vitória, pelo que haveria o fortalecimento dos desejos liberais de um comércio forte, sólido e sem restrições de antigas e primitivas instituições de pequenos governos locais de nações de outros extremos do globo. Desejava-se uma intensa atividade negocial com forte comércio, no estilo liberal clássico.

Como partícipe da consciência nacional romântica, a Maine seria natural assumir e aceitar o organicismo como padrão de pensamento, mais as conseqüentes metáforas orgânicas inerentes a esse pensar, que podem ser detectados em fontes longínquas e clássicas – Aristóteles sendo a principal dentre elas; a título de observação, ressalta-se também que o pensar de Darwin e Lamarck, não estranhamente relativos ao período, são organicistas e acabam por se mesclar à ideologia evolucionista do período.

Apenas indicando elementos básicos do aristotelismo, como as quatro causas, a material, a eficiente, a formal e a final, mais a questão do desenvolvimento natural e a natureza política do homem, já se torna vislumbrável uma sucessão conceitual vinda via tradição filosófico-política europeia. A finalidade de uma coisa, seu aspecto de perfeito e final desenvolvimento é que explicariam o quê e o porquê da coisa.

Na obra de M.H. Abrams, *O espelho e a lâmpada: Teoria romântica e tradição crítica*, no capítulo intitulado *A psicologia da invenção literária: gênio inconsciente e crescimento orgânico*, é interessante observar o elenco de trechos de diferentes autores - Aristóteles e dois posteriores do século XIX, Herder e Carlyle, pelo qual se torna evidente a ideia de desenvolvimento e crescimento orgânico passando os séculos e agindo na mentalidade romântica de expressão orgânica:

Caso se pretenda construir uma casa ou atingir outro objetivo final, é necessário que este e aquele material existam, e é necessário que primeiro isso e depois aquilo seja produzido, e primeiro isso e depois aquilo colocado em movimento, e assim por diante numa sucessão contínua, até que o resultado final e derradeiro seja alcançado, para cujo propósito cada coisa anterior é produzida e existe. O mesmo que ocorre com essas produções da arte também ocorre com as produções da natureza. (Aristóteles, *De partibus animalium*).

Quanto mais profundamente o homem mergulha dentro de si mesmo, na construção e na fonte de seus pensamentos mais nobres, mais ele cobrirá os olhos e os pés e dirá: “Eu sou aquilo que me tornei. Como uma árvore cresci: a semente estava lá, mas o ar, a terra e todos os elementos que eu mesmo não forneci, tiveram que dar a sua contribuição para formar a semente, o fruto, a árvore.” (J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*).

É tudo uma árvore: a circulação da seiva e das influências, a comunicação mútua de cada minúscula folha com a garra mais inferior de uma raiz e

com cada uma das maiores e das mais diminutas partes do todo. (Thomas Carlyle, *The hero as poet*) (ABRAMS, 2010, p.247).

Observando-se esses excertos, é notória a presença de um evolucionismo centrado num aspecto de perfeição final, lembrando que perfeição seria no sentido daquilo que chegou a seu final acabamento no processo de se desenvolver num movimento do primitivo simples ao avançado complexo.

Nos séculos XVII e XVIII, a explicação “teleológica” de Aristóteles acerca da natureza, com sua ênfase em causas formais e finais inerentes, persistiu na ciência da biologia depois de ter sido banida de investigações do mundo físico. Sua sobrevivência lá preparou o cenário para a descoberta, pelos pensadores alemães do final do século XVIII, de que a natureza e os eventos do universo físico em todas as suas partes, e de seres humanos em todos os seus processos e produções, exhibe manifestamente as propriedades que, por uma estranha obtusão, haviam sido até então atribuídas unicamente às coisas vivas e em processo de crescimento. O entusiasmo e a energia com que essa descoberta foi praticada foram uma reação natural às ilimitadas pretensões do ponto de vista mecanicista que teóricos radicais haviam forçado para além dos limites teológicos e outros, estabelecidos tanto por Newton como por Descartes (ABRAMS, 2010, p. 249).

O evolucionismo biológico e as visões teleológicas haviam sido, nos séculos anteriores, banidos para os ramos de saber estritamente biológico, devido ao mecanicismo que dominou a consciência europeia no século XVII e XVIII – daí ser muito exemplar encontrar em tratados políticos e filosóficos da época termos mecânicos para falar do homem como uma engrenagem numa máquina social, da sociedade como relógio, e outros termos mais.

Desta forma, o evolucionismo de Maine não deixa dúvidas quanto a ser uma das produções da época que se apercebeu “(...) de que a natureza e os eventos do universo físico em todas as suas partes, e de seres humanos em todos os seus processos e produções, exhibe manifestamente as propriedades que, por uma estranha obtusão, haviam sido até então atribuídas unicamente às coisas vivas e em processo de crescimento (op. cit.)”.

Desta feita, nada mais interessante do que uma teoria evolucionista servir a uma consciência colonial que se quer como parte final de um processo de desenvolvimento civilizacional, pelo que, em sendo, em tese, a representante do “perfeito estado civilizatório”, é justo levar a civilização aos rincões mais primitivos e incultos do planeta. Em outras palavras, na expressão da mentalidade imperial: é justo que a Inglaterra submetta os povos da Índia e da África, e influencie o destino dos povos das Américas, porque por sua ação os civiliza.

Neste caso, a antropologia nasce como um conhecer que serve ao interesse imperialista, já que através dela é possível conhecer o modo de ser dos povos aos quais se pretende dotar com a “maçã de ouro” da civilização. Conhecendo os costumes do povo, é possível saber quem são os líderes locais, as castas dominantes, quais se deve enfraquecer ou fortalecer para que os ingleses fossem vistos como amigos e bem-intencionados, e que traziam as boas práticas do desenvolvimento.

A relação de Maine e seu evolucionismo com o imperialismo inglês torna-se mais notória com o fato de ele ter sido membro do *Council of India* por sete anos, desde 1862. O conselho da Índia era o órgão associado ao governo e à lei britânica em território indiano, seus membros deveriam prover sugestões de práticas e atuações fundadas em bom parecer e embasamento teórico para o perfeito funcionamento imperial na Índia. O conselho fora fundado através da *Charter Act of 1833*, e este ato evidenciava a preocupação em viabilizar a atividade comercial e intensificá-la – ora, as sociedades estatutárias não seriam tão liberais e comerciantes, a não ser que passassem a ser contratuais... e isto se encaixa às maravilhas com as ideias do evolucionismo mainiano. Mesmo a trajetória de Maine como professor universitário tem um aspecto evolucionista: porque ele começa como professor das tradicionais disciplinas de direito civil e romano, sendo, depois, o primeiro professor da nascente disciplina de direito comparado na Universidade de Oxford.

O modo de trabalho de Maine também é índice de uma postura imperialista, nacionalista e romântica, pelo fato de ser totalizante, englobante e comparativo: a prática imperial lidava com o pensamento do “aqui” e do “lá”, do civilizado e do não civilizado (assimetria antitética) – o que requer uma atitude de maximização do acúmulo de informações mais sua totalização global numa espécie de história ou espírito humanos do mundo – conduzindo à generalização, dentro da qual se fazem as comparações – que são outro indício da prática imperial, que vem a se aliar também com a pesquisa dos grandes impérios do passado e de como estes funcionavam e dominavam os povos então tidos como inferiores, primitivos, chamados de bárbaros – os não civilizados – e a Inglaterra muitas vezes chamou a Índia e outras nações de não civilizadas, para não mencionar termos piores.

Nessa perspectiva, vemos em *Ancient law* uma retomada de questões como os estágios de desenvolvimento do direito e da anterioridade da descendência patrilinear e da sociedade patriarcal, como teorias principais que atravessam a obra.

Haveria três fases de desenvolvimento: o direito como constituído através de fonte divina, depois enquanto identificado ao costume, e por fim relacionado à lei como autoridade. Resumidamente: na primeira fase os reis profeririam sentenças em casos particulares sob um suposto inspirar de uma fonte divina, na segunda, o costume se consolidaria através da repetição dos julgamentos do rei; na última, codificações de leis seriam organizadas para se quebrar o monopólio oligárquico das instituições de jurisdição.

Nessas três fases esboça-se um evolucionismo, ao qual se alia a ideia de que em sociedades mais primitivas seria prevalente o status e nas modernas o contrato; desta feita, numa sociedade primitiva, o indivíduo seria e estaria considerado não exatamente em si e por si, senão na família ou no clã do qual fizesse parte, sendo a figura dominante do estamento o elemento norteador de tudo o que sucederia e a partir do qual seria gerida a dinâmica das normas que comandavam todos do grupo.

Na sociedade do contrato há maior complexidade das relações, os indivíduos se relacionam de uma maneira mais independente e apartada de suas famílias, eles têm maior liberdade por si mesmos em se determinarem. Para reger as relações entre esses indivíduos como um todo é preciso haver um sistema jurídico complexo, de viés contratual – por isso se fala em evolução das formas jurídicas mais simples do status às mais complexas do contrato.

Natural que com esta visão Maine se ponha contra Hobbes e Locke, não só por considerá-los como conjecturais em suas teorias – pelo que estas estariam condenadas por serem especulativas e sem uma base fatural e histórica do que seria o verdadeiro estado primitivo natural do homem, mas sobretudo, porque é uma consequência natural de postura organicista-romântica de Maine se opor ao mecanicismo de autores de séculos anteriores.

E se observamos, aqui apenas o indico, todavia, sem a pretensão de adentrar num assunto tão complexo que requereria um extenso livro, os homens e as sociedades descritos em teorias de autores mecanicistas tendem a ser muito mais fragmentados e incapazes de uma adequada e satisfatória relação social no nível apregoado e desejado na fase do contrato de Maine – não há uma “cola” social tão eficiente, as relações e forças ficam mais fragmentadas nas ideias de Hobbes, por exemplo, justamente pelo papel da força e do medo sobre os homens e suas necessidades de se unirem face a essas constrições – e isto não é tão forte como quando Maine diz que a família e a patrilinearidade são o princípio do qual partem as sociedades do status ao contrato – talvez seja possível supor que em sede de status

a “cola social” é mais forte do que nas relações que obrigam os homens a se unirem pelo medo e força, já que o motivo da união da família transcende o mero medo e a força – e o que dizer então de uma sociedade plenamente evoluída na fase contratual? Hipoteticamente, ela seria não só mais complexa, como melhor integrada. Eis então que, usando de distintas metáforas, de ambas as tradições, a mecanicista e a organicista, é possível dizer que numa sociedade de engrenagens é muito mais fácil retirar-se uma engrenagem ou outra, do que numa sociedade orgânica retirar-se uma parte individual, entrelaçada, interpenetrada nas demais, como células de um vasto sistema, relacionadas em tecidos. O organicismo suporta maior complexidade.

Ao final do seu capítulo 5 de *Ancient law*, Maine enuncia a teoria do status e contrato:

The word Status may be usefully employed to construct a formula expressing the law of progress thus indicated, which, whatever be its value, seems to be sufficiently ascertained. All the forms of Status taken notice of in the Law of Persons were derived from, and to some extent are still coloured by, the powers and privileges anciently residing in the Family. If then we employ Status, agreeably with the usage of the best writers, to signify these personal conditions only, and avoid applying the term to such conditions as are the immediate or remote result of agreement, we may say that the movement of the progressive societies has hitherto been a movement from Status to Contract. (MAINE, 1936, p. 91).

O método de escrever de Maine também é orgânico¹³²... ele vai lançando as informações e conceitos, desenvolvendo-os e os elencando, e geralmente os arremata com uma conclusão, centrada num parágrafo ou dois finais... se pensarmos em termos de causas aristotélicas poderíamos dizer que ele segue uma estruturação teleológica em que o fim abrange e explica tudo o que lhe veio antes em termos de sentido e relação dos conceitos... sabemos que há outras formas de dispor e desenvolver o conceito, ele poderia ter lançado sua hipótese inicial e tê-la desenvolvido subsequentemente... esta seria uma das mais costumeiras e básicas de formas usadas na tradição da escrita ocidental, todavia, talvez o efeito da força de convicção não pareça ser tão forte, pois a ideia lançada inicialmente vai ficando fraca e dissolvida nos argumentos que tentam comprová-la se não for constantemente revigorada nos parágrafos subsequentes... o modo de Maine consegue fazer com que o leitor retome tudo o que havia ficado suspenso e o resigne mediante o arremate final que se enuncia... é como se fosse um fruto que desenvolveu-se e por fim

¹³² A título de comparação, seria interessante pensar que uma forma mecânica de apresentar conceitos seria, por exemplo, o modo geométrico de Spinoza em sua *Ética*, ou o modo de *Do cidadão*, do Hobbes.

explicou toda a árvore desde sua semente... é como se uma pessoa só viesse a saber o que era aquela espécie quando finalmente se depara com seus frutos.

É interessante salientarmos o uso de algumas expressões porque elas, enquanto aplicadas no parágrafo final de um capítulo central como esse de *Ancient law*, adquirem um caráter estruturalmente orgânico, evidenciando mais o quanto o organicismo está até na forma de pensar e escrever do autor; assim, no excerto anterior: “The word Status may be **usefully** employed to **construct a formula expressing the law of progress thus indicated**”, “we may say that the **movement of the progressive societies** has hitherto been a **movement from Status to Contract**”. Observem-se as palavras e termos em negrito com seu sentido no segmento acima: 1) “usefully”, há a consciência de uma base de conhecimento e de uma operação realizada por um agente cognoscente que fortuitamente achou um uso; 2) “construct”, passa a ideia de uma operação intelectual que deduz algo e o exterioriza em expressão ordenada; 3) “formula”, o resultado da dedução da lei interna orgânica; 4) “expressing”, a ideia de exteriorização do que está interno ou expressão da natureza do que está em questão; 5) “law of progress”, a lei interna deduzida, observada a partir do desenvolvimento, cabendo notar que desenvolvimento geralmente tem uma aplicação para coisas orgânicas como animais e plantas, por exemplo; 6) “indicated”, também se relaciona à operação intelectual que observa a lei interna e deduz algo; 7) “progressive societies”, a ideia de um movimento que também é de desenvolvimento, e pois, no caso, orgânico; 9) “movement from Status to Contract”, o coroamento do processo não só conceitual como textualmente, com a hipótese do desenvolvimento evolucionista orgânico de uma sociedade, num movimento de *status* para *contrato*.

Com isso, observamos uma relação entre o pensamento do autor, sua escrita, seu século, ética, política e sua então ciência e a expressão dela em afinidade¹³³ com o imperialismo inglês da época. E esse fundo de relações constitui uma tendência que

¹³³ No artigo do professor Orlando Villas Boas Filho, *Ancient law – Um clássico revisitado 150 anos depois*, do qual se devem algumas das ideias que embasam este texto sobre Maine, há a menção ao conceito de “afinidade eletiva” entre evolucionismo e imperialismo, pelo qual teria sido pertinente a união de uma inclinação de um conceito ao outro – a explicação do professor é excelente e sugere-se a sua retomada para melhor compreensão do conceito. Acrescento que a ideia de afinidade eletiva também tem um viés organicista e romântico, ainda mais que seu conceito fora também usado pelos alemães da época de Goethe, cabendo lembrar o fato de este haver escrito a obra *As Afinidades eletivas (Die Wahlverwandtschaften)* – essa complexidade de relação do conceito de afinidade eletiva é bem apta a expressar o modo como coisas tendem às outras num modo complexamente orgânico! Todavia não pensei neste conceito como base para explicar a relação entre imperialismo e evolucionismo, romantismo e organicismo – pensei, neste texto, a partir de um viés mais hermenêutico, típico da filosofia e da crítica literária – visto o uso da teoria de M. H. Abrams em seu *O espelho e a lâmpada*; desta forma, tomei a relação como expressão de um espírito de época e de temas conceituais que a perpassam.

obviamente fluirá para o lado a que se inclina e se oporá àquilo que a contraria – isso explica a razão de se poder dizer que Maine naturalmente se oporia ao individualismo possessivo de Hobbes e Locke e também porque não lhe agradaria a visão teórica de Austin e Bentham. A estes dois últimos, opõe-se Maine como evolucionista, pois as coisas não são tão simples para ele a ponto de aceitar a visão básica de Austin e Bentham, do direito como área do cometimento e da imperatividade pela autoridade legal – ora, reduzir o direito apenas ao aspecto de comando apagara a importância da reflexão histórica e comparativa – que é essencial numa visão desenvolvimentista orgânica.

A título de reforçar as observações sobre o aspecto da organicidade, aqui se enuncia, sem, contudo, adentrar-se em profundas explicações, uma interessante aproximação a se fazer entre a questão do desenvolvimento, da ampliação das complexidades sociais e das solidariedades do Durkheim: a mecânica e a orgânica. Numa sociedade menos complexa haveria uma solidariedade mecânica e noutra mais avançada, a orgânica, numa a individualização é fraca, na outra ela é forte – numa a relação do indivíduo com o grupo é direta, na outra é indireta e intermediada por grupos especializados, respectivamente. Aproximemos esta visão teórica às das questões do organicismo evolucionista e da oposição deste ao mecanicismo e veremos quanto interessante e até mesmo consolidada fica a hipótese das relações traçadas nestas linhas como evidenciando uma série de tendências de pensar, uma mecânica e outra orgânica, que atravessam os séculos – especificamente aquela que foi objeto de nossa atenção, a orgânica e sua relação com o evolucionismo.

A forma típica de trabalho dos evolucionistas ficou conhecida como antropologia de gabinete (*armchair anthropology*) por estes trabalharem em bibliotecas, usando os relatos históricos, sem a pesquisa de campo – além de isso conduzir ao uso do método hipotético-dedutivo, outra consequência é a instauração de uma tripla temporalidade – a do relato inicial pesquisado, a do autor que se vale do relato e a do leitor do segundo autor. No relato inicial há a narrativa, imaginemos, por exemplo, a da experiência de um missionário na Índia do século XVII; o segundo autor se vale desse relato e do método dedutivo para enunciar uma suposta lei que ele imagina perpassar sociedades, chamando-a de lei natural, lei social ou que mais lhe vier à mente segundo suas teses; depois há o acesso empreendido pelo leitor final – cabe pensar se não haveria uma dinâmica importante dessa temporalidade do leitor final em conjunto com a teoria do segundo autor. Certamente há, pois ela estaria focada na reconstrução final dos fatos via imaginação e fatalmente relacionada ao poder de convicção – no caso de Maine, sua escrita e métodos orgânicos tornam-se absolutamente sedutores –

isto talvez explique a grande influência e difusão de seus escritos na época, e o desejo de aplicação da teoria à atualidade de então (temporalidade do leitor).

Outra consequência do método histórico de Maine é a aparência de dedução bem-sucedida, concreta e efetiva de aspectos gerais do funcionamento das sociedades. Gera-se uma espécie de certeza que é atraente aos anseios dos dogmáticos e das ortodoxias científicas por respostas e teorias funcionais. Essas certezas servem às maravilhas para embasar estratégias e linhas de ação e devem ter sido recorrentemente aplicadas com toda a ideologia imperialista para justificar as ações e intervenções na Índia e em outras localidades globais do século XIX.

A visão evolucionista permitiu a polarização entre civilizados e primitivos e, pois, a justificativa do porque seria lícito exercerem os civilizados a dominação sobre aqueles outros, ditos primitivos, incivilizados. A aparente lei de evolução que se verificaria também em seara jurídica, mais as leis que Lamarck e Darwin postulavam nos setores da biologia, contribuiriam para fortalecer o ideário romântico e orgânico do imperialismo inglês e de sua própria proclamada superioridade cultural, social e científica. Dominar, no espírito romântico inglês, orgânico-evolucionista, seria levar a civilização inglesa, seus modos e tradições jurídicas a outros cantos do mundo – vistos como falidos de cultura e avanço – seria preciso virem as grandes guerras do século XX e as doutrinas desestabilizadoras de certezas teóricas – na física, na psicologia, economia e filosofia – para começar o abalo às pretensões de verdades absolutas, organicamente românticas, que então colonizavam mesmo as mentes dos acadêmicos.

B) O CASO KLAUS BARBIE

O caso Klaus Barbie envolve um dos grandes processos do século XX. O que faria um processo ser grande é não apenas o que propriamente se julga nele, mas o que transborda dele enquanto desafios morais e éticos – eventos traumáticos e desafios à consciência de nós, humanos. Grandes processos porque não apenas julgamentos históricos, mas da História¹³⁴ em julgamento e do que os homens fizeram ou permitiram acontecer.

¹³⁴ Quanto à reflexão acerca do que viria a ser um grande processo, segue-se algumas das ideias de Shoshana Felman no seu *O inconsciente jurídico*. Falando de suas escolhas de julgamentos com os quais trabalha neste livro (Eichmann e O. J. Simpson), a autora diz que os grandes julgamentos submetem a história inteira

A França, às vésperas da invasão pelas tropas alemãs, apresentava um perfil adequado para que os agentes nazistas atuassem com boa eficiência na persecução do cumprimento de seus deveres¹³⁵. Era um país com uma forte carga de antissemitismo, não com as mesmas propriedades como o que se desenvolvera na Alemanha da época, mas ainda assim hábil a fazer com que muitos franceses não se importassem com o destino de judeus nas mãos nazistas, e mesmo para que alguns dos franceses fossem colaboradores ou simpatizantes das capturas e deportações de judeus pelos alemães.

O antissemitismo francês era baseado em aspectos religiosos (preponderância do cristianismo no país e secular influência dos jesuítas), na questão econômica, política e na filosófica:

Além disso, o antissemitismo francês é mais antigo que seus similares europeus. Para os representantes da Era do Esclarecimento, que prepararam a Revolução Francesa, era normal o desprezo aos judeus: olhavam-nos como sobreviventes da Idade Média e como agentes financeiros da aristocracia. (...) Esses velhos argumentos que, de uma forma ou de outra, se mantiveram acesos na França durante a incessante luta entre a Igreja e o Estado alimentaram a violência e o acirramento de ódios provocados, no fim do século XIX, por outras forças mais modernas (ARENDDT, 2017, p. 83).

No final do século XIX o antissemitismo adquiriu em solo francês um aspecto mais baseado na temática política e econômica, chegando a culminar no famoso caso Dreyfus, do qual bem trata Hannah Arendt no seu livro *Origens do totalitarismo*. Os judeus eram considerados como social e economicamente danosos por deterem poder econômico e financeiro e, na hipótese antissemita, portanto, manipularem o Estado e a política segundo sua vontade. Caberia, portanto, ao bom patriota francês opor-se à sanha judaica de domínio e impedir que os judeus tivessem acesso a qualquer posição social que ofertasse risco à França e ao povo francês. O judeu tornou-se, na visão conservadora francesa desse final de século XIX até o correr da segunda guerra, uma praga danosa ao bem-estar social dos franceses, na visão dos conservadores.

Quando a França começou a receber refugiados e imigrantes provenientes do leste europeu e da Alemanha, muitos deles judeus fugidos da opressão nazista que já antecedia a

envolvendo os aspectos do caso particular; ainda menciona outros julgamentos históricos: “Este livro examina esses dois exemplos legais paradigmáticos [Eichmann e O. J. Simpson] entre os muitos outros julgamentos (tanto civis como penais) que julgam a história enquanto tal (...) o julgamento francês de Klaus Barbie; (...) o julgamento turco dos acusados de terem cometido genocídio contra os armênios em 1921; os tribunais de crimes de guerra internacionais ad hoc para Ruanda e ex-Iugoslávia (...)” (FELMAN, 2014, p. 41).

¹³⁵ Cabe ressaltar que em nome de “dever”, como se demonstra em vários julgamentos de criminosos nazistas de guerra, era comum que estes alegassem, em sua defesa, estarem seguindo ordens e cumprindo seus deveres inerentes a seus cargos e postos.

guerra, o antissemitismo se intensificou. A sua força se centrara na ideia dos conservadores de que havia o roubo de empregos pelos refugiados e, sobretudo, pelos judeus que ingressavam naquele momento. Dizia-se também que estes refugiados e os judeus eram atrasados culturalmente e cheios de crenças medievais as quais degenerariam a cultura francesa, e que se tornavam um ônus à sociedade francesa, a qual tinha que subsidiar a sua estadia no país – acrescenta-se que a terceira república estava enfrentando uma crise econômica muito forte, com baixa taxa de emprego, o que agravava a situação de preconceito e violência.

O governo francês criou então alguns campos de concentração, não como os posteriores dos alemães nazistas, todavia com péssimas condições humanitárias, para receber e manter não só refugiados, mas também agitadores políticos, como anarquistas, por exemplo. Posteriormente essa estrutura de campos em solo francês serviria muito bem aos usos dos alemães na ocupação, de tal modo que do campo de Drancy, por exemplo, saíram muitas deportações rumo a Auschwitz.

A França, por seu antissemitismo, por seu governo, pelos aspectos do pensamento dos conservadores, e pela estrutura prévia de campos de concentração, fora território favorável à atuação nazista, em especial e, sobretudo, para atuação da solução final – que é a busca do extermínio total de todos os judeus pelo regime nazista.

Em maio de 1940 as tropas alemãs invadem a França. A invasão fora feita como nunca se esperou, porque o exército alemão ingressou além da defesa da linha Maginot, pela Bélgica, então aliada da França, pelo que não se estendeu a linha de defesa, constituída de torres, túneis, trincheiras e barreiras antitanque até as terras banhadas pelo Mar do Norte.

Aos alemães, estrategicamente, não interessava ocupar todo o país, pois a região sul demandaria tropas e gastos desnecessários, face ao fato de que não havia nenhum adversário que pudesse ingressar por lá, ainda mais que a Itália era aliada do regime nazista.

Na região norte cria-se um regime títere dos nazistas, conhecido como governo de Vichy. Os conservadores criaram uma estrutura que refletia suas ideias, beirando o fascismo. O tradicional lema republicano “liberdade, igualdade e fraternidade” foi substituído por “trabalho, família e pátria”, caracteristicamente típico de regimes fascistas. O hino nacional se transformou numa exaltação da figura do “marechal”, bem ao gosto fascista do culto à personalidade dos líderes tirânicos, e submissão das massas pacíficas, colaboradoras entusiasmadas do regime - *Maréchal nous voilà*:

Une flame sacrée
 Monte du sol natal,
 Et la France enivrée
 Te salue, Maréchal!
 Tous tes enfants qui t'aiment
 Et vénèrent tes ans,
 A ton appel supreme
 Ont répondu: Présent.

Refrain:
 Maréchal , nous voilà!
 Devant toi le sauveur de la France,
 Nous jurons, nous tes gars
 De servir et de suivre tes pas
 Maréchal, nous voilà
 Tu nous as a redonné l'espérance
 La patrie renaîtra, Maréchal, Maréchal
 Nous voilà

Tu as lutté sans cesse
 Pour le salut commun;
 On parle avec tendresse
 Du héros de Verdun..
 En nous donnant ta vie,
 Ton génie et ta foi,
 Tu sauves la patrie
 Une seconde fois.¹³⁶

Uma análise breve do hino permite perceber elementos de infantilização da massa e consequente dominação baseada em identificação. Uma população traumatizada pela recente invasão alemã tenderia a procurar psicologicamente uma figura de proteção como a de um pai, por exemplo. A relação psicológica prevalente no hino é a de um pai¹³⁷, o marechal, em relação a seus filhos, gratos e obedientes, a massa. – através do mecanismo de identificação operar-se-ia a catarse liberatória da dor do trauma e do medo da insegurança do presente e do futuro.

¹³⁶ Hino nacional do governo de Vichy, criado em 1941, com letra de André Montagard, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LmsdHnQ7RD8> (acesso em 11/06/2017, 11h11).

¹³⁷ É notório que os tempos passam, mas os mecanismos de dominação vão se mantendo. Desde a denúncia feita por Platão, em seu diálogo *Górgias*, da figura do engano e dominação do povo pelo poder da retórica dos discursos, ainda há as figuras dos homens que amam abusar de títulos como “pai do povo”, “pai dos pobres” e outros títulos mais que passam a ideia de uma liderança centrada no amor de pai por seus filhos – o povo – que os tiranos desejam dócil, infantilizado. Se fizermos recortes do uso de termos da tradição ocidental, já começamos a encontrar vários exemplos; a palavra padre – pai dispensa comentários por sua obviedade, a sua versão protestante, pastor, já mostra a sua dualidade, talvez seja, por isso, mais sincera, porque o pastor conduz e cuida das ovelhas não por amor desinteressado, mas porque deseja a sua lâ... e outros título mais, cujo conteúdo conceitual se vê apagado pelo uso habitual, podem ainda, através de um trabalho etimológico e de busca de significados, demonstrar e evidenciar as formas de poder e dominação.

A figura paternal do hino é o marechal Pétain, herói de guerra, que assumiu a presidência do governo de Vichy, tendo como seu vice-presidente Laval. Ambos, posteriormente, foram julgados; Pétain foi condenado à morte, mas face a seu passado de glória, teve sua pena comutada para prisão perpétua, na qual morreu; Laval foi condenado à morte por alta traição, em tese pela maior gravidade de sua colaboração para com os nazistas, mas talvez também por não ter tido um passado como o de Pétain – considerado herói de guerra, não tendo tido direito, desta forma, a ter a pena de morte comutada em prisão perpétua.

Uma população fragilizada pela invasão alemã, mais a prática de um fascismo personalista e populista centrada na figura de um velho herói de guerra, aliada ao conservadorismo de muitos, mais seu antissemitismo tradicional, torna-se então o ambiente favorável à atuação alemã – porque os alemães só fizeram boa parte do que fizeram graças a muitos atos de colaboração civil e governamental, afinal, estranhos em terra estranha não sabem, geralmente, por si próprios, chegarem aos lugares que tencionam ir sem mapas e indicações dos cidadãos nacionais.

O governo de Vichy colaborou com os alemães para a eliminação dos antigos inimigos do povo francês. É como se os nazistas estivessem fazendo um favor aos franceses, algo que os conservadores desejavam que acontecesse, mas não tinham a coragem de publicamente se posicionarem, a não ser em ambiente mais privado e apto ao recebimento das ideias antissemitas. Os antigos campos de concentração em solo francês passam a servir para os alemães: os judeus são gentilmente cedidos para os agentes da Gestapo, que geralmente os enviava aos campos franceses, e semanalmente os enviava de Drancy para Auschwitz ou a outros campos de concentração dos alemães.

Era comum alguns membros da população civil ocultarem judeus ou mesmo revoltosos contra Vichy e contra os nazistas, mas muitos colaboravam de boa vontade entregando os que estavam escondidos e os que mantinham judeus e membros da resistência à salvo das mãos do III Reich.

Na cidade de Lyon começa a haver um forte movimento de resistência aos nazistas. Era um lugar ideal porque sua construção medieval prevalente, composta de várias ruelas e casas com porões favorecia o ocultamento de rebeldes e suas atividades. Na cidade estava atuante Jean Moulin, líder da resistência e braço direito de Charles de Gaulle, na luta e resistência contra os alemães – fora Moulin o principal organizador da resistência.

Lyon tornou-se um problema para os nazistas, era preciso encontrar o homem ideal para lá atuar. O homem foi Barbie, conhecido posteriormente como “o açougueiro de Lyon”. Ele foi oficial SS da Gestapo em Lyon de novembro de 1942 a agosto de 1944. Sua função primordial seria dismantelar a resistência, capturar os rebeldes e os judeus de modo que estes, nos moldes da solução final, fossem deportados e enviados a campos de concentração para extermínio.

Barbie fora escolhido por sua ferocidade, zelo e tecnicidade, demonstrados e condecorados na Alemanha. Em Lyon demonstra ser bom conhecedor da psicologia prática, pois manipulava muito bem as situações e pessoas na consecução de seus objetivos.

Nos interrogatórios, visando a obter rápida e irrestrita colaboração, ele usava de chantagens, e, obviamente, tortura, mas daquelas bem elaboradas e cruentas. Sequestrava parentes e amigos de pessoas e só as liberava em troca de informações. Uma de suas práticas frequentes era deixar as pessoas torturadas sentadas em uma sala e nesta mesma sala deixar as pessoas chamadas a depor, recém ingressas, frente aos torturados, para que ficassem com medo e receio de um destino semelhante. O estado dos torturados era sempre tão penoso que disso proveio a alcunha para Barbie de “açougueiro de Lyon”.

A base operacional da Gestapo em Lyon fora o Hotel Terminus, um nome irônico para o destino muitas vezes final de pessoas capturadas, que eram torturadas e mortas no local. Barbie se vangloriava de ter uma incrível habilidade de numa distância certa e com o tiro no local certo na nuca da vítima fazê-la rolar perfeitamente esférica, escadas abaixo, no hotel.

Foi neste hotel que, após ser entregue por denúncia de franceses colaborativos, Jean Moulin foi torturado atrocemente, tendo inclusive seus olhos exaltados para fora das órbitas, e morto após longa e cruel tortura.

Em dezoito meses de sua estadia em Lyon, as ações de Barbie culminaram com muitas mortes, torturas e deportação de muitas pessoas para Auschwitz. Todavia um dos mais conhecidos de seus atos foi em 6 de abril de 1944 a captura e o envio de 44 crianças judias escondidas, numa casa em Izieu, para Auschwitz. Segundo sobrevivente de Auschwitz que estava no mesmo trem no qual se enviaram as crianças, foram mortas tão logo chegaram a seu destino.

Em meados de agosto de 1944, Barbie está doente e precisa, para se tratar, retornar à Alemanha. Antes de partir decide que a prisão deve ser esvaziada. Ordenou a seus comandados que fuzilassem os 70 prisioneiros do Terminus.

Permanece na Alemanha até depois da guerra, livre, mimetizando-se conforme o ambiente e as oportunidades. Chegou mesmo, pouco após do ingresso dos aliados na Alemanha, a se livrar de tudo o que denunciaria seu antigo status de oficial SS, disfarçando-se de mendigo.

No ano de 1947, Barbie estava se reunindo com um grupo de outros ex-pertencentes do exército alemão cujo intuito era deter a propagação comunista na Alemanha derrotada. O serviço secreto americano conseguiu emboscar esse grupo e deter vários de seus membros reunidos no mesmo local, Barbie, todavia, fugira pela janela de um banheiro, escalando. Os americanos queriam não apenas deter esses homens, mas aproveitá-los, em sua experiência e treinamento, para atuarem como agentes.

As ofertas de dinheiro americano a Barbie foram tão grandes que este ficou seduzido e aceitou a atuar como agente colhendo e repassando informações sobre as atividades dos comunistas e da União Soviética na Alemanha do pós-guerra.

Com o tempo não estava sendo tão útil na Europa, então os americanos decidiram que Barbie, agora com o nome de Klaus Altmann¹³⁸, deveria atuar na Bolívia como agente anticomunista. Estando na Bolívia a partir de 1951, consegue cidadania boliviana.

O país não era usual para rotas de fuga de nazistas. Talvez para fugir de qualquer suspeita, mas em acréscimo para que não fosse descoberto, o escolheram para cumprir o serviço de agente na Bolívia. Um nazista tão culpado de atrocidades, o qual fora empregado dos Estados Unidos da América, “o país da liberdade”, não poderia ser revelado pelo risco de a conduta ambígua americana, não tão digna dos valores apregoados pelos EUA, vir à tona. Decorrido um tempo, não trabalhou mais para os americanos, permanecendo em definitivo no país.

Barbie passou a trabalhar para os altos dignitários do regime ditatorial boliviano e para o ditador Hugo Banzer. Prestava-lhe assessoria sobre tortura, métodos de controle e captura de possíveis rebeldes, ajudando, inclusive, na montagem de campos para manutenção de prisioneiros.

Ele se tornara muito rico na Bolívia e, sobretudo, poderoso, por conta das pessoas com quem andava. Talvez empolgado pelo poder de que dispunha e da conseqüente certeza de impunidade que isso a muitos homens passa, ao frequentar clubes alemães na Bolívia, demonstrava-se nazista, chegando mesmo a ter saudado a visita de um alemão num desses clubes com a típica saudação nazista. Certamente essa sua ostentação serviu para ajudar a saber quem ele era e onde estava.

¹³⁸ Será proposital o uso de Altmann? Se terá sido, revelaria muito cinismo e ironia por parte de Barbie, já que o nome em si remete à ideia de “velho homem”.

Serge e Beate Klarsfeld, caçadores de nazistas, receberam a denúncia de que este homem, Klaus Altmann, boliviano, seria em verdade o tão procurado “açougueiro de Lyon”. O modo de atuação dos Klarsfeld era basicamente um trabalho de mobilizar a opinião pública e trazer à tona a história dos criminosos que procuravam.

Eles iam ao país em que se ocultavam o criminoso, revelavam quem ele era, contavam a sua história, traziam à tona a memória das vítimas a esse público e organizavam protestos para que os governos locais fizessem a entrega formal do criminoso para este ser processado.

Beate assim fez na Bolívia. Na primeira estadia chegou a ser detida pela polícia do país e ameaçada por autoridades e homens poderosos que não queriam o envolvimento dela na situação de Barbie/Altmann.

Os Klarsfeld também começaram a pressionar o governo francês para que ele atuasse junto à Bolívia no intuito de trazer o criminoso a julgamento.

Somente em 1980, com o novo poder e regime atuante na Bolívia, foi possível que se iniciassem as negociações para a entrega de Barbie, já não mais protegido por ditadores e suas estruturas de poder. A Bolívia entrega o “açougueiro de Lyon” em troca de armas para seu exército.

Em 6 de Fevereiro de 1983, Barbie, detido e sob os cuidados do estado francês, chega a Lyon, depois de mais de quase 40 anos desde as atrocidades cometidas naquele país. Como seus advogados no julgamento, inicialmente, o defenderiam La Servette e Boyer, com uma visão legalista de garantia de ampla defesa e devido processo legal – a visão destes, quanto ao processo, era estritamente judicial.

Jacques Vergès, famoso como “advogado do terror”, alcunha ganha por defender terroristas, oferece-se para auxiliar na defesa. Seu histórico de vida interfere bastante e mesmo confunde-se com o exercício de suas razões profissionais, que em verdade acabam sendo, senão totalmente, ao menos em boa parte, políticas e ideológicas.

Tendo nascido de pai diplomata a serviço do governo francês e de mãe oriental, na Indochina, então colônia francesa, na atual região da Tailândia, muito cedo provou do preconceito dos ocidentais quanto aos não ocidentais. Isto lhe gerou uma série de revoltas, frustrações e traumas que determinaram sua constante atuação jurídica revestida de atuação ideológica.

Foi membro ativo do partido comunista francês, chegou a se casar com uma de suas clientes, convertendo-se ao islamismo. Sempre desejou que a França enfrentasse seu passado ambíguo e fosse julgada pelas atrocidades nas ex-colônias, em especial as cometidas na Argélia, por ocasião das lutas pela independência por parte desta.

O processo de Klaus Barbie o interessara pela oportunidade que ele pensou que teria de reverter as ambiguidades éticas e históricas do caso a seu favor, de modo a transformar o julgamento do “açougueiro de Lyon” no julgamento da França.

Seria o primeiro passo para justificar que se retirasse o véu do tempo para julgar o que a França fizera na Argélia e na Ásia francesa. Integrando a equipe de defesa, logo começa a atuar e gerar uma série de tumultos em sua equipe, além de ocasionar um olhar negativo da opinião pública, razão pela qual La Servette e Boyer saem do caso.

Para constituir sua equipe, agora conhecida como do “terceiro mundo”, chama advogados da África e Oriente Médio. Um dos pontos peculiares da constituição da defesa foi a aceitação de que um nazista suíço, Genoud, arcasse com dinheiro em favor de Barbie, além de se ouvir e se aceitar alguns de seus conselhos de defesa.

Com esse processo de Barbie, Vergès queria criar precedentes para que fossem julgados os crimes franceses dos anos 50 e 60¹³⁹. Desta feita, sua atuação é política e marcada pelo rancor que sentia pela França.

Somente em 1987 é que ocorre o julgamento, a data prevista inicialmente era para o ano de 1984. Havia uma série de desafios a serem vencidos para que finalmente se instaurasse o processo. Que crimes julgar e saber se a lei francesa permitiria àquela altura um julgamento.

Barbie fora julgado à revelia duas vezes, nos anos de 1952 e de 1954, tendo sido condenado à morte. Havia um estatuto legal para contagem de prescrição, pelo qual passados mais de vinte anos dos atos criminosos, não se deveria falar de processar o autor – tratava-se do estatuto das limitações legais. Deveria o autor responder por crimes de guerra, crimes contra a humanidade, ambos? Tudo isso se tornou um emaranhado de perquirições sobre quais as melhores soluções em termos de técnica jurídica.

Em 11 de maio de 1987 começa o julgamento. Fora preciso um dia inteiro de expediente da corte para a leitura de todos os crimes cometidos por Barbie. A acusação decidiu não arrolar os crimes de guerra, mas tão somente os crimes contra a humanidade – o objetivo disso era garantir que a imprescritibilidade estivesse garantida, posto a imprescritibilidade dessa modalidade de crimes.

¹³⁹ Nunca, até os dias presentes, o que ocorreu na Argélia e na Indochina foi julgado como Vergès desejava.

A adequação de todos os crimes enquanto crimes contra a humanidade abarcou no total oito crimes envolvendo aprisionamento, massacre, tortura, fuzilamento e deportação. O julgamento estava a cargo do juiz Christian Riss e 44 eram os advogados representantes de vários grupos interessados: da resistência francesa, dos judeus, de Lyon e outros mais; e havia a equipe de defesa constituída dos advogados do “terceiro mundo”.

São usados pela acusação a *Declaração de Moscou de 30 de outubro de 1943* (para perseguição e deportação de criminosos de guerra para julgamento no local de sua atuação criminosa) mais o *Acordo de Londres de 8 de agosto de 1945* (para o julgamento de criminosos) e a *Lei do Conselho do Controle Aliado para a punição de pessoas culpadas de crimes de guerra, crimes contra a paz e crimes contra a humanidade* (onde são definidos estes crimes), conciliados com os *Estatutos do Tribunal de Nuremberg* – que a acusação alegava serem retroativos para crimes contra a humanidade e também serviriam para coibir e criminalizar os atos futuros aos quais fossem subsumidos. Dessa articulação de leis e fatos, resulta a imprescritibilidade dos crimes de Barbie na modalidade crimes contra a humanidade.

A defesa por parte de Vergès se transforma num espetáculo no qual este traz constantemente fatos alheios ao processo, tentando sempre jogar a França na mesma cadeira que a de Barbie. Dentre essa estratégia, o que era juridicamente relevante eram as alegações de que acusado era cidadão boliviano, que fora praticamente sequestrado pela França; o estatuto das limitações não permitia que o acusado fosse processado, pois havia passado mais de vinte anos dos atos imputados, pelo que correria a prescrição; Barbie já havia sido julgado pela França, não podendo mais sê-lo (*ne bis in idem*); crimes contra a humanidade não poderiam ser aplicados retroativamente ao caso (*não retroação da lei penal*), havendo, além disso a infração ao princípio *nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*; a França não tinha autoridade moral para o julgamento, face à atuação de Vichy durante a guerra e também a sua atuação para com a Argélia durante a guerra contra esta; suas ações para com as demais ex-colônias também eram desautorizadoras de idoneidade moral; a França projetava coletivo-psicologicamente em Barbie o seu próprio mal.

Jacques Vergès era um autor bem produtivo, dentre seus livros, o *De la stratégie judiciaire* apregoava a ideia de que a defesa deveria se pautar na *estratégia da ruptura* – a não concordância em ser processado romperia a legitimidade do julgamento. Nessa estratégia, Vergès faz ataques à França, querendo dizer que esta era, em face de seu passado, impossibilitada moral e eticamente de sustentar a relação processual deste caso e que o

acusado não deveria anuir para com o processo, tornando-se este ilegítimo. Seria como se, nesta visão, o processo fosse uma espécie de contrato que requereria, para sua validade, a concordância dos participantes – “não concordo em ser chamado de réu por você, nem concordo com você enquanto juiz, nem com este Estado que você representa, muito menos dou minha anuência em ser acusado pela acusação – não aceito o seu poder sobre mim, logo ele é ilegítimo bem como todas e quaisquer outras pretensões a isso relacionadas” – esta fala ficcional ilustra, de forma breve e simples, como poderia ser a fala de alguém que assumisse a estratégia da ruptura.

O julgamento causou um grande interesse dos *media* e da opinião pública. Jacques Vergès, desta vez, recebe outra alcunha: “o advogado do diabo”. O termo era usado inicialmente para referir-se, em sede de processo de beatificação e canonização, à parte que deveria ofertar todos os fatos e obstáculos argumentativos que impedissem alguém de ser declarado beato ou santo pela igreja católica. O uso recente francês do termo naqueles dias chamou tanto atenção que se especula que João Paulo II teria abolido a figura do advogado do diabo por conta dos desafios morais e intelectuais levantados para este termo a partir do caso Barbie. A acepção do uso quanto à Vergès não era, todavia, a da do usado na igreja – que era a de alguém que fazia as vezes do agir do diabo – era a de alguém que defendia o próprio – Klaus Barbie.

Finalmente, em 4 de julho de 1987, Barbie é condenado à prisão perpétua, vindo a morrer na prisão, poucos anos depois, de leucemia. Se a França não houvesse abolido a pena de morte em setembro de 1981, talvez a ela tivesse sido condenado Barbie

O caso Klaus Barbie, por suas extensões de eventos num grande espaço de tempo, mais de quarenta anos, aliadas às mudanças de perspectivas dos anos, mais as implicações éticas, morais e jurídicas, a tudo isso se juntando uma forte carga de questões psicológicas individuais, coletivas – motivacionais e simbólicas – e também midiáticas, por causa da ampla cobertura jornalística desde a descoberta de Barbie, passando por sua condução à França até o julgamento final - tornou-se de longe um grande processo.

Como grande processo, o julgamento foi não apenas o dos atos de um homem, mas o da história. Nesta história aparecem os testemunhos das vítimas e sobre as vítimas – vem à tona a memória¹⁴⁰. A memória de como houve franceses que colaboraram com os nazistas,

¹⁴⁰ A história e a historiografia são submetidas à construção envolvendo a relação de causa-efeito. Há um processo racional da escolha de como os fatos são encadeados uns aos outros como explicações e de quais

por vezes de muito boa vontade, em especial no caso dos conservadores antissemitas, para os quais era um favor o que os criminosos faziam livrando a França dos judeus.

O julgamento é uma quebra da construção de uma França sempre alinhada aos valores de liberdade, igualdade e fraternidade – uma quebra à visão romantizada de uma resistência valorosa extensa a toda a população francesa, uma visão lugar das idealizações de sonhos que chegam até mesmo ao cinema¹⁴¹. A França teve de encarar o passado de Vichy, esse passado desabonador dos valores humanistas e da dignidade humana.

O caso Klaus Barbie também se tornou um grande processo por permitir acesso à sequência histórica da produção de instituições (Tribunal Penal Internacional, por exemplo) e modelos de atuação jurídica quanto a como trazer a julgamento os criminosos de guerra e agentes de crimes contra a humanidade (como exemplo o Estatuto de Roma), e como lidar com grandes eventos de violação aos direitos humanos.

Sem mais delongas, estudar o caso Klaus Barbie é se encontrar com uma série de questionamentos em diversas áreas do saber humano, sem falar o quanto se tem acesso a uma intensa e incrível dimensão dramática e trágica da humanidade, o que reforça o quanto se pode dizer muito acertadamente que foi um grande processo.

devem aparecer e dos que devem ser apagados, distorcidos ou esquecidos. Após a construção há a passagem feita via tradição que consolida uma narrativa. A memória é mais autêntica porque se vê espontânea, fragmentada, dramática e, sobretudo, subjetiva – revela muitas vezes aquilo que a história ignora ou oculta. A exemplo disso basta mencionar os relatos dos livros de Primo Levi, que revelam os sofrimentos pessoais que a história nem sempre seria apta a evidenciar – a narrativa se torna humanizada face à enunciação causa-efeito que prevalece na narrativa histórica.

¹⁴¹ A idealização chega aos cinemas com famosas cenas em que personagens com camisas listradas coladas ao peito, sobre as quais um lenço preso ao pescoço pende, com uma cabeça coroada por uma boina tipicamente francesa, gritam efusivamente: “viva a resistência, viva a França”. Em seguida cantando a Marselhesa com olhos lacrimejantes de sonho e esperança.

C) MEMÓRIA E TESTEMUNHO CONTRA A HISTÓRIA DOS DOMINADORES

A memória tem se mostrado um espaço privilegiado para se combater o esquecimento que trabalha em favor, muitas vezes, de linhas de força de poder social prevalente que, à custa de se manter, atua, em diversas ocasiões, de forma consciente e intencional para apagar, distorcer eventos e fatos da lembrança histórica, tentando remoldar as justificativas do que socialmente se faz como fundamento de condutas de Estados, governos e práticas majoritárias habituais de domínio por esse poder social prevalente.

O poder de combate da memória reside em sua natureza, capaz de confrontar as cristalizações imperantes na história enquanto processo (*Geschichte*), disciplina (*Historie*) e como narração (*Erzählung*). Nessas três dimensões de história há o que se poderia dizer um fator condicionante de construção baseado em diversas relações, das quais mencionam-se, no interesse deste escrito, de forma breve, a relação de causa e efeito e as relações de poder incidentes no controle das narrativas que vem a ser consideradas “as corretas” – no caso, o poder atua selecionando o que deve ser considerado fato verdadeiro e incontestável e neutraliza as outras possibilidades, que de certa forma não são de seu interesse ou trabalhariam contra ele ao desestabilizar a sua justificativa de existência, perduração e perpetuação – de forma costumeira e mais conhecida, chama-se isso de “história dos vencedores” – melhor seria chamar de “história dos dominadores”, para tornar mais visível como pode ocorrer o condicionamento das narrativas pelo poder.

Através da relação de causa e efeito pode-se construir um encadeamento de eventos ou acredita-se nessa suposta linearidade do fato inicial e do que se lhe segue. Essa forma de construir e condicionar as narrativas passa uma impressão de um processo científico isento de outras vertentes e influências operantes na maneira do mostrar algo à atualidade e à posteridade – com isso, devido ao fetiche da cientificidade, especialmente profuso nestes tempos, o que se declara científico ou tem ares de inabalável ciência torna-se quase como um belo e forte cristal de inabalável crença e sustentáculo contra a crise das incertezas – aquilo contra o que muitos desejam refúgio – mas de que dificilmente se escapa – sendo apenas isso, a certeza científica, crença científicizada, em muitos casos elegantemente trabalhada em *modus ponens*.

O próprio *cogito* cartesiano, que ainda se quer pelos dogmáticos um fundamento, não necessariamente em si mesmo, mas para o que dele decorre e ainda está presente e atuante nos “fazer de ciência”, como bem se discutiu através de filósofos do século XIX até este, é um *cogito* ferido, fragmentado, em especial depois das feridas dos últimos duzentos anos: Darwin, Freud, Nietzsche – cujas teorias mudaram muito do que se pensava acerca do que se chamava verdade e certeza. E mesmo no próprio Descartes, lembremos, o *cogito* era marcado por traços barrocos, presentes em temas como o sonho, o engano do mundo – usados como argumentos na hipótese do *malin génie* – não sendo tão livre das fantasias da mente e da linguagem a ponto de servir de apoio inexpugnável da razão e da ciência desde seu próprio inventor.

Nos fazeres científicos da história e historiografia há também uma outra tentação: absolutização hegeliana do Espírito, que ora passou para tradição marxista¹⁴², com a saída do Espírito e a entrada da matéria – culminando no materialismo histórico. Desta visão não se discorrerá aqui em razão do foco deste escrito ser outro, apenas se a enunciando, tal como feito com a questão do cogito, a título de evidenciar alguns dos aspectos do fetichismo científico na construção da crença de verdade implacável da história.

Os traços da operacionalidade do cogito e a tentação de absolutização do processo histórico seja em seara hegeliana, seja em marxista, podem sufocar a experiência da memória. A memória é mais frágil, fragmentada e problemática, às vezes se tornando prejudicada quando se a submete à causalidade. Ela vive da tensão entre lembrar e esquecer: “Lembrar de esquecer” e “esquecer de lembrar” – ambos aspectos que remetem a trauma.

Tal como na experiência psicanalítica, onde as lembranças reprimidas vêm à tona de forma baixa e balbuciante, por vezes desconexas, a memória também se demonstra fragmentada, submetida a forças inconscientes do sujeito. Esse traço subjetivo de lembrança está na memória, bem como no testemunho – a escuta do que não se deve falar ou não se quer que fale permite acessar a níveis de repressão ocorrida nas situações de traumas.

O poder da teoria freudiana é tão grande, que desde seus escritos Freud já trabalhava com a psicanálise em nível coletivo, isto se revela em seus escritos como *Totem e tabu*,

¹⁴² Em hipótese, talvez por conta do processo de condicionamento da teoria de Marx ao materialismo histórico é que no marxismo ortodoxo haja a preocupação de primeiro se empreender a revolução para só depois se refletir e tentar resolver as questões relacionadas a gênero, raça e outras mais – relegando-as a um segundo plano – todavia isso é um problema, porque não deixa de ser omissão relegar a resolução de problemas atuais para um futuro pós-revolução – pós-histórico do depois revolucionário, há nisso um quê de milenarismo.

Psicologia das massas, Além do princípio do prazer, Mal-estar na civilização e Moisés e o monoteísmo. Nestes títulos o autor enfatiza que os princípios psicanalíticos aplicáveis ao indivíduo também o são à coletividade. Ocorre que desta feita, nas interações entre dominadores e dominados envolvendo o poder e o controle, a mais eficiente e melhor forma de dominação e poder reside em se sendo o dominador, havendo a possibilidade de várias escolhas por parte dos dominados, estes optarem em seguir apenas a hipótese que interessa ao poder do dominador, trata-se de uma forma de controle em que são neutralizados no dominado as outras escolhas – ele poderia escolher outra coisa que não a que satisfaz ao dominador, mas escolhe a que se lhe tornou a única possível, a satisfação ao domínio do que detém o poder. Tércio Ferraz Sampaio Jr. expressa essa situação no campo do direito:

O direito contém, ao mesmo tempo, as filosofias da obediência e da revolta, servindo para expressar e produzir a aceitação do status quo, da situação existente, mas aparecendo também como sustentação moral da indignação e da rebelião. O direito, assim, de um lado, protege-nos do poder arbitrário, exercido à margem de toda a regulamentação, salva-nos da maioria caótica e do tirano ditatorial, dá a todos oportunidades iguais e, ao mesmo tempo, ampara os desfavorecidos. Por outro lado, é também instrumento manipulável que frustra as aspirações dos menos privilegiados e permite o uso de técnicas de controle e dominação que, por sua complexidade, é acessível apenas a uns poucos especialistas (Ferraz Jr, 2016, p.11).

O direito lida com as normas, as leis e sua interpretação. Não haveria a verdadeira interpretação de uma lei, nem a melhor, o que há é a interpretação que foi escolhida pelo poder e que tende ao interesse deste – as outras possíveis foram neutralizadas. Isso ocorre, segundo Tércio Ferraz Jr., por conta das estruturas formais de participação, hierarquização e relevância atuando no horizonte comunicacional.

Um sujeito, fato, evento, coisa, nos esquemas de comunicação entre receptor e emissor seria elevado ou rebaixado (hierarquização), inserido ou excluído (participação), iluminado ou obscurecido (relevância), segundo a maneira como foram situados na comunicação. Neste esquema, na sociedade brasileira, na atuação do poder branco preconceituoso racializante, o negro é situado bem desfavoravelmente como rebaixado, excluído e obscurecido. O caso de fama, tão desejado nestes tempos, mostra o extremo oposto: um sujeito elevado, inserido e iluminado. Isso ocorre pela capacidade de o poder resignificar e uniformizar sentido:

A uniformização do sentido tem a ver com um fator normativo de poder, o poder de violência simbólica. Trata-se do poder capaz de impor significações como legítimas, dissimulando as relações de força que estão no fundamento da própria força. Não nos enganemos quanto ao sentido desse poder. Não se trata de coação, pois, pelo poder de violência

simbólica, o emissor não coage, isto é, não se substitui ao outro. Quem age é o receptor. Poder aqui é controle. Para que haja controle é preciso que o receptor conserve suas possibilidades de ação, mas aja conforme o sentido, isto é, o esquema de ação do emissor. Por isso, ao controlar, o emissor não elimina as alternativas de ação do receptor, mas as neutraliza. Controlar é neutralizar, fazer com que, embora conservadas como possíveis, certas alternativas não contem, não sejam levadas em consideração (Ferraz Jr., 2016, p. 231).

Os conceitos de Ferraz Jr., em seara jurídica, lugar por excelência do encontro entre significados, interpretações e poder, podem também ser relacionados à temática da memória e do testemunho na quebra da cristalização de significações tradicionais da “história dos dominadores”.

Nas relações de força e no controle, quando se selecionam os fatos operantes na relação causal explicativa de acontecimentos históricos, a história institucional pelo poder dominante é a que está inserida, em relevo e iluminada – fora desse esquema resta o que é marginal, aquilo que não pode falar, ou a que se proibiu a fala.

Essa interdição de fala gerou um trauma, pela violência de seu cometimento, e a não continuidade do “não se falar de”¹⁴³ possibilita a manutenção da habitualidade na violência simbólica que agenciou a escolha do que seria contado. O trauma individual requer a fala, o desejo de falar, porque essa fala, essa lembrança, alivia, ela é terapêutica, catártica. Quando o trauma é de um grupo que recebe uma marca de diferença, aí se operam também os mecanismos e princípios psicanalíticos para compreensão e perlaboração (*Durcharbeiten*) desse trauma.

O impedimento de falar do passado, das violências de antes e das de agora produz trauma, todavia, havendo a catarse através da fala, socialmente também se cria a visibilidade da situação que foi condicionada a estar obscurecida, rebaixada e excluída. Neste aspecto a violência e a violência simbólica sobre os grupos negros da população de ontem e de hoje criou uma série de traumas e condicionamentos sociais.

Estes traumatizantes continuados, para serem elididos requerem a memória e o testemunho, por estes serem capazes de fugir à “objetividade” da história institucionalizada e permitir o acesso a áreas de dor e sofrimento não apreensíveis pela história (por conta das próprias características lineares desta) – memória e testemunho são profundos e trazem,

¹⁴³ Exemplo notável da proibição do “não se falar de” é a política norte-americana para homossexuais nas forças armadas, “don’t ask, don’t tell”, até recentes anos então em prática. Era ostensiva, mas há aquelas proibições sutis, impressas nos hábitos e comportamentos, por vezes como regras sociais.

muitas vezes, a marca do rompante das emoções – estando, por isso, mais perto da vivência das pessoas, sem a artificialidade da construção do cristal história linear, além de serem constituídos de longe por narrativas muito mais humanizadas do que as da história. Isto aproxima-se da reflexão de Seligmann, mencionando elementos da obra de Walter Benjamin:

Se as lembranças surgem, como Benjamin nota, como raios, iluminações que são despertadas pelo nosso espaço/presente imediato (VI, 490), elas são, via de regra, isoladas, pois, como vimos, na modernidade a onipresença do choque impede uma continuidade narrativa. Por outro lado o choque pode servir para conservar essas imagens, que são assim como que petrificadas (VI, 512 e seg., 516, 518) – e nesse sentido Benjamin aproxima-se novamente do modelo freudiano do trauma. A “placa fotográfica da recordação” (VI, 516), na expressão de Benjamin, guarda as imagens independentemente do tempo de exposição às impressões: o decisivo é a intensidade que advém dos choques, das quebras e rupturas no habitual – o salto (Sprung) fora da “catástrofe contínua” é que determina a cristalização das imagens. Estas são ruínas: marcas tanto da destruição como também da conservação: para Benjamin “a destruição fortalece” a eternidade dos destroços (OE, II, 47). As ruínas da memória, em parte soterradas, guardam o esquecido, que choca aquele que se recorda com o segredo que ele (isto é, o esquecido) encerrava. “Talvez o que [...] faça [o esquecido] tão carregado e prenhe – afirmou ele no seu livro *Infância em Berlim* – não seja outra coisa que o vestígio de hábitos perdidos, nos quais já não poderíamos nos encontrar. Talvez seja a mistura com a poeira de nossas moradas demolidas o segredo que o faz sobreviver” (OE, II, 105; IV, 267) (SELIGMANN, 2013, p. 406).

O termo “raça”¹⁴⁴ se transformou nesse viajante do tempo, que vem do passado, permitindo marcar socialmente grupos humanos para, a partir de sua nomenclatura, estabelecer e manter o domínio e o controle sobre aqueles que o dominador inicial quis marcar e os atuais desejam manter marcados, ou mesmo, inseridos no hábito social estabelecido através da marca – não se importam em desmontar as relações recebidas e moldadas nas distinções de raça – por indiferença ou por serem beneficiados pela situação.

¹⁴⁴ No mundo antigo havia a tendência a classificações, mas sem os efeitos de diferenciação no trato social após operados através da marca “raça”; a tendência classificatória se viu reforçada depois de Aristóteles – que muito usava de classificações em seus trabalhos. Posteriormente com as navegações, o termo “raça” começa a ser usado no imaginário europeu para distinguir os povos com que os europeus, saindo da medievalidade, tomavam contato. No século XVIII, o termo, devido a uma cientificação biologizante organicista, torna-se uma construção para justificar a alegada superioridade do homem europeu sobre outros homens. Desta feita, traços diferentes dos europeus são usados para discernir o que passa a se denominar “raças inferiores”, dentre elas a negra, que era usada como mão-de-obra escrava nos novos territórios – as colônias. É feita toda uma construção associando imagens negativas ao fenótipo negro, pelas quais se justificava a dominação pelo branco europeu. Depois o termo prevalece como a construção social atual através da qual opera o preconceito, consciente ou inconsciente (este muitas vezes fundado na habitualidade das estruturas e modos nos quais pessoas e grupos nascem e se inserem), sendo um fator de manutenção de situações sociais de não isonomia.

Termo histórico, mas também de memória, torna-se objeto de discussão por conta de se a continuar adotando ou se a abolir. Nesse aspecto, por exemplo, se observamos a teoria da formação da raça, comparada à teoria crítica da raça, no quesito eficiência teórica, a última teoria acertadamente mantém a preocupação presente sobre o termo “raça” – não por considerá-la biologicamente viável (a teoria da formação não a considera também), mas por tê-la como um ponto através do qual se faz a leitura e detecção da extensão do preconceito de raça e sua atuação.

Enquanto termo que transpassa do passado ao presente e ao futuro, marcando gerações, ela opera temporalmente, trazendo carga história, deixando traumas no passado e ocasionando nos tempos atuais. Bom exemplo de trauma gerado através do termo usado como marca social é o que se percebe através da famosa situação de Rosa Parks, nos Estados Unidos.

Após um longo dia de trabalho, em 1 de dezembro de 1955, Rosa Parks, aos 42 anos, na cidade de Montgomery, no Alabama, afrontou a lei de segregação racial, conhecida como “Jim Crow”, recusando-se a levantar de seu lugar para negros, não cedendo a um homem branco que estava em pé, no ônibus, recusando-se, assim, a cumprir as ordens do motorista, que exigiu que ela se levantasse (a lei concedia uma série de prerrogativas aos brancos em detrimento dos negros, e segundo uma delas, podia e devia o motorista de ônibus exigir que um negro desse seu lugar no ônibus a um branco, quando os lugares para brancos já estivessem ocupados).

A partir do exemplo da sua atitude, os negros da cidade, sob a orientação do pastor Martin Luther King, organizaram-se para fazer um boicote – não tomariam nenhum ônibus. A partir do dia combinado, nenhum negro se deslocou na cidade usando ônibus – recorriam a caronas, andavam a pé, usavam bicicletas, e outros meios. Essa situação se prolongou por 381 dias – 75% dos usuários, os negros, não usavam os ônibus, o que ocasionou grande prejuízo às empresas de ônibus, que tiveram de aumentar o valor das passagens.

Depois, a suprema corte norte-americana reconheceu a ilegitimidade das leis de segregação racial para transportes. Rosa Parks finalmente sentou-se à frente no ônibus do qual fora expulsa, sendo este dirigido pelo mesmo motorista que a expulsou anteriormente.

Muitos que tomavam os ônibus antes da revogação da lei, todavia, portavam esses traumas de serem marcados e de sofrerem violência muitas vezes física e verbal. E de trauma em trauma criam-se inseguranças e medos que passam de geração a geração – o medo e

insegurança de estar, por exemplo, num lugar prevalentemente ocupado socialmente por brancos e não ser aceito, a expectativa de sofrer uma injúria, a impressão de não pertencimento ao lugar.

Na cidade de São Paulo, no dia 2 de junho do ano de 2017, ocorreu um perfeito exemplo de como raça como marcador social atua em lugares, a partir de hábitos mentais e de um imaginário, dividindo-os em lugares brancos e negros. No Shopping Pátio Higienópolis, Enio Squeff tomava chá com seu filho de sete anos. O garoto fora confundido com um pedinte, pelo que a segurança do shopping abordou o pai para lhe perguntar se a criança o estava incomodando; o pai posteriormente informou nas redes sociais a situação, muito valendo reproduzir seu testemunho integralmente:

Na sexta-feira passada, lá pelas 18 e 40, enquanto tomava chá com meu filho de sete anos no Shopping Higienópolis, fui surpreendido por uma mulher que me perguntou se a criança, à minha frente, estava me incomodando. Surpreso, inquiri-a sobre a razão de seu questionamento. Ela explicitou: tinha ordens de não deixar “pedintes crianças” molestar a quem quer que fosse no Shopping. Não precisou explicar mais nada. Apontei para meu filho e lhe perguntei se ela o considerava um pedinte por ser negro. Meu filho é negro; e estava com um abrigo do colégio Sion. Como eu lhe questionasse para o fato de ela ver pele e não o uniforme, quem se chocou, então assustada, foi a moça travestida de segurança. Eu que a desculpasse, ela não tinha tido a intenção de me ofender. Para corroborar a extensão de seu pedido de perdão, afirmou-me que ela também era negra - , e sua pele não a desmentia; mas que recebia ordens. Insisti: com o que a direção do Shopping tinha lhe dado ordens de expulsar meninos negros do sagrado local de Higienópolis, era isso? Não prossegui. Ao seu terceiro ou quarto pedido de desculpas, disse-lhe que se alguém devia desculpas era ela para si mesma e sua família. Ficava evidente que obedecia ordens (foi essa a justificativa dos carrascos que massacraram judeus na Alemanha, mas isso seria ir longe demais). E que se era para encobrir o racismo de seus patrões – ela que se assumisse na culpa imputada na pele de meu filho. Confesso, porém, e em suma, que no mesmo instante, tive pena da moça; se fosse à auditoria do Shopping Higienópolis (parece que eles têm isso por lá), é claro que ela engrossaria a lista de desempregados do país. E aí, então, ela seria duplamente punida: não apenas por ter atentado contra uma criança negra, mas por se ter flagrado num racismo duplamente condenável por ser ela mesma negra, num ato discriminatório que ela entranhou em si, como parte do seu trabalho. Lamentável - mas talvez explicável. Os capitães do mato vicejam no terreno fértil do racismo, que, por sua vez, se escora na extrema direita. Não é por nada, aliás, que 70% dos jovens assassinados no Brasil, sejam negros. Enfim, são esses os tempos, mas também este o país...¹⁴⁵

O relato testemunhal demonstra muitos dos aspectos que ora se comenta, a realidade resignificada segundo a marca da raça, a violência simbólica e a ostensiva, o condicionamento social e até mesmo a sua introdução no âmago da própria pessoa, que antes

¹⁴⁵ <https://oglobo.globo.com/sociedade/pai-acusa-shopping-em-area-nobre-de-sp-de-racismo-21445312> , acesso em 17/06/2017, 12h11.

de tudo, já tomada pelo hábito, resignificou toda uma situação, um pai tomando chá com seu filho, como um branco rico num lugar de ricos sendo importunado por um menino negro pedinte.

Certamente esse testemunho deve ter contribuído para que o pai do garoto liberasse a dor do trauma que sofreu, mas e o garoto... Quantos não foram e não são os que sofrem sem poderem usufruir de um espaço de fala ou mesmo não poderem ou se sentirem incapazes de se expressar? A fala do pai é eficiente porque aparentemente revela uma pessoa que teve acesso a estudo, podendo fazer felizes relações conceituais e sendo apto a passar uma ampla gama de ideias e sentimentos. Mas a fala de uma grande porcentagem que não tem acesso a formação nos termos do desejado para dignidade humana, para o pleno desenvolvimento de todas as potencialidades, acaba sendo prejudicada, ficando restrita também pela impossibilidade de explicitar uma gama maior das emoções e traduzir e explicar mais o que sentiu numa ocasião de trauma.

Outro aspecto importante do testemunho, além do terapêutico, é o da denúncia possível de uma prática preconceituosa fundada no marcador raça. Se em termos de história linear se dirá que em 2017 o Brasil era racista, cinquenta anos em avanço, poderá ser apenas uma afirmação que terá uma explicação baseada em causa e efeito, mas mostrar uma série de testemunhos escritos e gravados de pessoas que sofreram esse trauma, certamente será mais forte e educativo do que apenas a cristalizada explicação histórica calcada em linearidade causal. Tão verdadeiro é isto que se assistirmos ou lermos as memórias de sobreviventes da *Shoah* ficamos mais tocados e emocionados do que se apenas lêssemos uma explicação histórica, e isto entra em nossa esfera de ser com uma força, a força das emoções, e desta feita estamos atentos para que não mais possam ocorrer eventos que produzem essa dor e sofrimento em outras pessoas mais. Memória e testemunho tornam-se então um aviso e um apelo para que o mal não volte a acontecer.

Em *Sobre o conceito de história*, VI, diz Walter Benjamin:

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo. Ao materialismo histórico interessa-lhe fixar uma imagem do passado tal como ela surge, inesperadamente, o sujeito histórico no momento do perigo. O perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, esse perigo é um e apenas um: o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes. Cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la. Pois o Messias não vem apenas como redentor, mas aquele que superará o Anticristo. Só terá dom de atizar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver apreendido isto: nem os mortos

estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer (2012, p. 11-12).

A instrumentalização da tradição e do que se recebe por ela, seguindo a ideia de Benjamim, pode transformar grupos de pessoas em instrumentos dos detentores do poder. Essa tradição conta com o poder da “história dos dominadores” e também com a força do hábito e imaginário social, no qual a maioria das pessoas levam suas vidas sem questionamento como engrenagens movimentando um grande sistema.

Dizer negro ainda vem com uma carga de diferença de trato na qual o domínio inseriu uma parcela populacional e, nesta operação que se mantém via tradição, nesse passar (*tradere*) dos modos de fazer e pensar habitualizados, representa todo um sistema de manutenção de pessoas em situação de não dignidade, de não acesso a condições iguais às das outras pessoas.

A memória, o testemunho, são formas de libertação em que “cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la” (op. cit, 2012) – por vezes como ruínas ou lampejos que podem reaparecer de forma inesperada e abrupta no horizonte, ou sob o solo, lembrando um achado de algo reprimido em nível inconsciente, tal como acontece num relato psicanalítico.

No ano de 1996, os moradores de uma casa no Rio de Janeiro, na região da Gamboa, fazendo uma reforma em sua casa, descobrem, enquanto escavavam o solo abaixo do piso – ossos e mais ossos, que não cessavam de aparecer. “Só terá dom de atirar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver apreendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer” (op. cit, 2012).

O passado esquecido aflorou do solo, tal como uma lembrança que fora reprimida inconscientemente, mas vinda à tona num ato de cotidianidade. E foi tão simbólico esse afloramento que lembra, por seu aspecto, metáforas de encobrimento e redescoberta de traumas, na psicanálise, a passagem dos recalques inconscientes à consciência – uma casa que nas profundezas de seu solo encobre um passado há muito perdido, mas que ainda atua na cotidianidade através da manutenção de vários aspectos legados pela tradição ligada à marca raça. Trata-se da descoberta do então perdido e lendário *cemitério dos pretos novos* – atitou-se “no passado a centelha da esperança”¹⁴⁶.

¹⁴⁶ A descoberta implica numa salvação, numa redenção do passado no presente – o futuro do outro – através do lampejo, da centelha da memória: “Para corrigir um modelo mecanicista e determinista da causalidade histórica, um modelo do ‘tempo homogêneo e vazio’, como dirá nas ‘Teses’, Benjamin recorre a três modelos

A partir dessa descoberta, Júlio César Medeiros da Silva Pereira fez um excelente trabalho de pesquisa, que resultou no seu livro *À Flor da terra: O cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. O termo “à flor da terra” remete ao sepultamento raso, no qual sobre o corpo apenas resta uma fina camada de pó da terra, podendo o corpo “aflorar” à superfície com facilidade, especialmente em tempos de muita tempestade.

O termo e a forma de enterro também são muito simbólicos por conta da ideia de um passado que está tão próximo da cotidianidade, podendo a qualquer instante ser redescoberto, mas ao mesmo instante está reprimido, recalçado – todavia não deixando de influenciar a consciência, o presente. Enterrar dessa forma, além de desleixo, é uma maneira de extravasar a culpa inconsciente, o desejo recalçado de que os maus atos cometidos contra a humanidade do outro sejam descobertos, através da descoberta dos corpos num posterior possível afloramento.

O cemitério funcionou de 1722 até 1830. Servia para o sepultamento dos pretos novos, que eram os que chegavam trazidos pelos traficantes de escravos e morriam logo nos primeiros dias na cidade do Rio de Janeiro, antes de serem vendidos. Geralmente eram negros que adoeciam na viagem nos porões dos navios ou que vinham a adoecer logo que desembarcavam em terras brasileiras.

Os corpos, atestado isso pela forma como as ossadas encontradas estavam – ossos misturados, queimados e quebrados – eram jogados uns sobre os outros, empilhados, partes cortadas e queimadas, para que outros mais corpos fossem postos no local. Além disso, achou-se no local restos de objetos e cerâmicas, que mostram que a população local usava o lugar para descarte de seu lixo, de objetos quebrados.

O enterro revela a desigualdade atuante na morte. Quando saíam da África, os negros eram batizados, sendo muitas vezes novamente batizados no ingresso nas terras do Brasil. O fato é que a doutrina cristã católica daquela época considerava que a maneira de enterrar um morto interferia no seu pós-morte. Deveria o enterro de um cristão, portanto, obedecer às regras da Igreja, devidamente codificadas. Havia os enterros nos cemitérios e os enterros no

epistemológicos fundamentais: ao da historia naturalis, da reflexão biológica clássica – da qual Goethe é um eminente representante – sobre a lei interna do desenvolvimento dos organismos vivos; ao da teologia judaica, da grande esperança religiosa e histórica afirmada na História do Exílio e da Redenção. Esses dois modelos heterogêneos sofrem uma espécie de condensação na teoria do Ursprung; com efeito, se este designa, certamente uma lei inerente à natureza do objeto – e, neste sentido, pode ser interpretado em termos de estrutura – ele é, ao mesmo tempo, o conceito decisivo que fundamenta a possibilidade de Rettung (salvação), objetivo último, segundo Benjamin, de toda teoria verdadeira” (GAGNEBIN, 2013, p. 12).

interior das igrejas – que se acreditava serem os melhores, portanto eram mais buscados pelas elites. Mas mesmo o branco mais humilde normalmente tinha um enterro respeitoso.

Todavia, com os escravos era diferente, era normal muitos senhores jogarem os corpos negros insepultos nos matos, de modo que relatos históricos de viajantes europeus contarem de cães andando com braços de defuntos nas bocas pelas cidades ou nas roças; muitas vezes os corpos, nas regiões de praias, eram lançados ao mar, sendo muito corriqueiro nas manhãs de uma linda praia ensolarada deparar-se uma pessoa com um corpo de um negro em decomposição.

Em tese, sendo batizados, os negros já antigos e os novos, eram cristãos – deveriam, pois, ter um sepultamento respeitavelmente cristão – o que não ocorria segundo o relato do livro de Júlio César Medeiros. Este fato demonstra a desumanidade seletiva atuante – o si-mesmo como prioridade e o outro como separado, à parte – todo bem à si, o outro estando bem ou mal, não importa, mas se o mal dele implica o bem do si-mesmo, haja o mal dele! E isso se demonstra no velho bordão luso-brasileiro: “antes ele do que eu”.

Acontece que os pretos novos, sendo batizados, ainda assim tinham suas crenças, que também davam muito valor ao destino final dos restos mortais. Tanto se realmente aceitassem interiormente e com convicção o cristianismo, ou quanto mantivessem sua crença à salvo em seus corações, o ato de deixar os corpos dias expostos a céu aberto à espera de enterro, mais as mutilações dos defuntos, mistura de ossadas e calcinações destas, e descarte de lixo urbano na área do cemitério, tudo isso era desumano e faltava à dignidade desejada em termos de humanidade, tratando-se de uma forte violência final, simbólica, mostrando o poder do branco de comprar, consumir um corpo, uma vida, e, tão logo não servindo mais, descartando-o com indiferença, e até maldade – e isso vai ao cúmulo de buscar-se o esquecimento:

De forma premeditada ou não, ao sepultar pretos novos e ladinos nas covas rasas da indigência, cometia-se um duplo ato: condenava-os a uma segunda morte e os relegava ao apagamento de sua memória. Este apagamento do lugar da memória, não só dos pretos novos, mas dos escravos em geral, foi forjado ao longo do século XIX, no ensejo de se apagar os traços da escravidão africana, bem como sua cultura e tradições. Daí o aniquilamento dos vestígios do próprio Cemitério dos Pretos Novos, enquanto lugar de memória (PEREIRA, 2014, p. 175).

O apagamento da memória negra ocorreu em diversas áreas da cotidianidade. É notório com a ordem de Rui Barbosa em 14 de dezembro de 1890 para queimar todos os registros sobre escravidão que estivessem nos arquivos nacionais. Outros atos, políticas e

conceitos vindos da seara pública ou estimulados pelo poder dominante através dela, se observados com melhor atenção, apesar de em primeiro momento não evidenciarem, são com instância, políticas de apagamento da memória.

A política do branqueamento e as alegações de democracia racial imperantes no Brasil na primeira metade do século XX são apagamentos da memória negra, porque seu intuito é aniquilar todo e qualquer traço de negritude e esconder a verdadeira desigualdade social que estatisticamente sempre foi maior e mais dramática sobre os grupos negros da população brasileira.

É como se fosse dito ao negro que enquanto for negro não terá acesso à igualdade, mas se ele tiver esperança, seus filhos e netos, se vierem a nascer brancos, poderão desfrutar de uma vida melhor. Modesto Brocos soube captar esse traço da ideia de branqueamento e redenção social com muita beleza e sensibilidade no seu quadro *A Redenção de Cam* (1895)¹⁴⁷ evidenciando o papel da memória na leitura das ideias e do trauma – “*a marca de Caim*”.

O quadro traz a cena de uma avó negra à esquerda; no meio sua filha parda, com a criança branca no colo, e na direita, na soleira da porta do que aparenta ser o lar da família, o pai branco, olhando com certa expressão de orgulho feliz para a criança. Recorrendo-se a uma análise mais profunda dos elementos do quadro, seguindo na linha da teoria das *Pathosformeln*, nota-se a distribuição orgânica temporal atuando da esquerda para a direita. O elemento da memória faz-se forte e presente por essa disposição de temporalidade e pelo testemunho rompante e emocionado da avó elevando suas mãos aos céus e para lá olhando como se agradecesse. O elemento temporal de memória se reforça nas posições dos corpos: a avó está voltada para a direita – que no quadro foi instaurado como o futuro e desejado em relação a si mesma; a filha está voltada para a frente do espectador e a criança, no colo, olha para a avó na esquerda – o passado, a memória. A situação temporal se amplia mais ainda com a gestualidade – a mãe apontando para a avó como se a mostrasse à criança e esta com sua mão espalmada para a aquela, como se fosse um gesto de benção e saudação ao passado.

A avó está ao lado de uma palmeira, em pé e descalça – e sobre uma superfície de terra, sem calçamento. A filha sentada, mas, tal como a avó, do lado de fora da casa, mas

¹⁴⁷ No livro de Lilia Shwartz (SCHWARTZ, Lilia. **Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: Cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claroenigma, 2012.) há uma menção e breve análise sobre esse quadro. Em minha análise fui mais longe no aprofundamento da observação de mais elementos do quadro.

entre o trecho de terra e o calçamento de pedra, o pé que se apoiaria sobre a terra escondido pelo vestido e o que se apoia sobre o calçamento, exposto com sapato – a posição da criança no colo da mãe já se situa na parte do corpo desta sobre o calçamento – ou seja, a criança não está na posição intermediária ocupada pela mãe. O pai, estando sentado na soleira da porta, é como se fosse o guardião da entrada ao lar coberto, da casa, que representa o elemento civilizacional em termos psicanalíticos, além do ego. Retomando esses elementos, da esquerda – passado – lado negro – selvagem, para a direita – futuro – lado branco – civilizado, Modesto estaria traduzindo a ideia do branqueamento e por esse aspecto do quadro, aspecto temporal de memória e testemunho, evidencia-se a atuação traumática da realidade de distinção operante através da raça como marcador social traçando um futuro desejado de branqueamento civilizado para o negro selvagem – que anda descalço sobre o barro, enquanto o branco apoia os pés com sapato em calçamento, e fica em pé enquanto o branco ou pardo estão sentados. Mas na porta que acede à civilização/casa, está o homem branco e nela só entrarão, nessa política de branqueamento, os filhos brancos dos negros.

A memória e o testemunho são fundamentais para romper com a tradição das estruturas de poder que atuam excluindo os grupos negros do justo acesso às mesmas oportunidades que são desejáveis a todos grupos enquanto fator de dignidade humana. Através do contar e recontar o passado não só de forma causal-linear da história, mas através da escuta do testemunho e da memória, podem-se romper as estruturas de controle que se baseiam na repetição inconsciente da exclusão ou da indiferença no perpetuar a história através de hábito. Na cotidianidade o testemunho possibilita que as pessoas saibam mais coisas – sentimentos, emoções, fatos, eventos daquilo o que foi sofrido.

O testemunho do pai sobre o procedimento do Shopping Higienópolis expõe o preconceito e a exclusão incrustados na habitualidade – com isso é possível causar uma reação de reflexão sobre as pessoas, para que se questionem em que medida reproduzem as estruturas de preconceito e exclusão ou coadunam com as mesmas. Sensibilizando as pessoas, pode-se despertar o senso de solidariedade e responsabilidade social. É preciso que as pessoas saibam que não são sozinhas, que suas vidas, mesmo que absolutamente solitárias, depende das outras pessoas, visto o homem nascer inserido em um mundo de significado humano – ser é compartilhar e viver, portanto, de e em estruturas de sentidos – ou melhor, a existência apresenta uma tessitura que prescinde de uma ontologia hermenêutica – disso depende-se a possibilidade de mudar o mundo através do narrar as histórias e testemunhos.

Sobre esse poder de mudança através das narrativas, há um encontro com o *storytelling* na denúncia das estruturas habituais de domínio:

The dominant group creates its own stories, as well. The stories or narratives told by the ingroup remind it of its identity in relation to outgroups, and provide it with a form of shared reality in which its own superior position is seen as natural. The stories of outgroups aim to subvert that ingroup reality (...) Stories, parables, chronicles, and narratives are powerful means for destroying mindset (...) Ideology – the received wisdom – makes current social arrangements seem fair and natural (DELGADO, 1989, l. 2412).

Na perspectiva de Richard Delgado, contar histórias pode quebrar as estruturas de domínio centradas nas histórias tradicionais passadas dentro do *ingroup*, conseguindo o *outgroup* romper os arranjos sociais vistos como naturais, portanto vivenciados pelos do *ingroup* como habituais. As memórias e testemunhos desinstrumentalizam, assim, o hábito no qual as crenças se repetem nas pessoas, trazendo à consciência o mal, o trauma que se produz e se perpetua em vários níveis – nas pessoas e coletividades.

Com o advento de novas formas de comunicação e relacionamento, tem se verificado esse real e forte valor dos testemunhos e das memórias. Há blogs em que as pessoas contam de suas vivências negras em situações de exclusão, indiferença e portas fechadas de sociedades dominadas pela história do poder branco. Há os relatos postados em vídeos no Youtube, que muitas vezes afixam violências filmadas e documentadas no ato de sua ocorrência, graças ao uso de celulares com câmeras. Há muitos mais meios de rápida e diversificante difusão eletrônica que se pode listar. O fato é que em questão de minutos e horas um testemunho, uma história compartilhada, algo captado e repassado tem se demonstrado apto a causar rápida e imediata turbulência na opinião pública, por vezes fúria, a ponto de as pessoas saírem em grupos à rua e terem uma reação violenta – como tem acontecido recentemente nos assassinatos de negros pela polícia americana.

Em vista dos poderes da narrativa nas memórias e testemunhos para lidar com o trauma, individual ou social, para denunciar as estruturas de poder e dominação da história dos dominadores que vai se mantendo via tradição e reprodução do hábito repetido inconscientemente, é necessário contar – contar tudo, falar, escrever, filmar, mostrar – para que todos saibam como foi, como é, e como poderá continuar sendo se não se tomar consciência e optar-se pela mudança de pensamentos e ações. “Pensem nas trevas e na grande friagem neste vale onde ecoam as lamentações (BRECHT, apud BENJAMIN, 2012, p.12).”