

Direito, Utopia, Evento: Uma constelação de duas trajetórias¹

Law, Utopia, Event: A Constellation of Two Trajectories

Johan van der Walt²

Resumo: A relação entre Direito e pensamento utópico e as diferentes trajetórias que um e outro devem buscar com vistas à manutenção de alguma relação significativa entre um e outro será submetida a escrutínio nesse trabalho. Após a discussão quanto a transformação do pensamento europeu na segunda seção, a terceira seção explicará o que se quer referir através da noção de um evento primordial a partir do qual Direito e pensamento utópico emergem e começam suas respectivas trajetórias divergentes. As seções quarta e quinta se debruçarão quanto às respectivas trajetórias do pensamento utópico, de um lado, e do Direito de outro. A sexta seção explora o modo pelo qual as duas trajetórias do Direito e da imaginação utópica podem ser consideradas na sua relação entre si. Isso será feito através da noção de uma diferença estoica quanto a diferentes trajetórias do Direito e do pensamento utópico. A diferença estoica concerne o modo pelo qual as diferentes e divergentes trajetórias do Direito e da imaginação utópica podem ser compreendidas enquanto uma relação diferencial, resultante das duas diferentes respostas aos eventos significativos. As diferentes trajetórias do Direito e do pensamento utópico não precisam tornar indiferentes um em relação ao outro. Mas a esperança por um retorno de sua junção deve ser abandonada. O tempo para esse tipo de pensamento utópico já se encerrou, pelo menos no tocante às sociedades modernas e pós-modernas que desejam reivindicar para si esse ato acrobático chamado democracia liberal. Esse ato gira em torno da manutenção de uma distância e diferença essenciais entre o Direito e a imaginação utópica.

Palavras-chave: Utopia; Propriedade; Purificação; Evento; Trajetórias.

Abstract: This paper will scrutinize the relationship between law and utopian thinking and the different trajectories that they must maintain should they seek to sustain some significant relationship between them. It will proceed to do so as follows. After the discussion of the transformation of European thinking in Section II, Section III will explain what is meant by the notion of the primordial event from which law and utopian thinking emerge and commence with their divergent trajectories. Sections IV and V will look at the respective trajectories of utopian thinking, on the one hand, and legal thinking, on the other. Section VI thereafter explores the way in which the two trajectories of law and the utopian imagination can be considered to relate to one another. It does so by invoking the notion of a Stoic difference regarding the different trajectories of law and utopian thinking. Stoic difference concerns the way the different and divergent trajectories of law and the utopian imagination can be understood as a differential relationship that results from two different responses to significant events. The different trajectories of law and utopian thinking need not render them indifferent to one another. But the return of renewed wrist-locked continuity between legal and utopian discourses is no longer to be hoped for. The time for that kind of utopian

¹ Originalmente publicado no livro *Law and the utopian imagination*, organizado por Lawrence Douglas, Austin Sarat e Martha Merrill Umphrey, publicado pela Stanford Law Books, em 2014 p. 60-100. Traduzido por Ricardo Martins Spindola Diniz.

² Professor Titular de Filosofia do Direito da Escola de Direito da Universidade de Luxemburgo. O autor gostaria de expressar seus agradecimentos aos participantes do Amherst College Jurisprudence Seminar, realizado no dia 14 de março de 2012, por seus comentários a uma primeira versão desse artigo, mas também e especialmente por suas observações críticas e profundas que me ajudaram a precisar de maneira significativa os pensamentos centrais aqui elaborados. Um agradecimento também é devido a Jeff Ellsworth por uma leitura cuidadosa do manuscrito final.

thinking is over, at least in modern and postmodern societies that may wish to lay claim to the acrobatic act called liberal democracy. This act turns on the sustenance of an essential distance and difference between law and the utopian imagination.

Key-words: Utopia; Propriety; Purification; Event; Trajectories.

Prelúdio

Minhas Senhoras e meus Senhores, de que falo eu realmente quando, a partir desta direção, *nesta* direção... falo do poema?

... E assim o poema seria o lugar onde todos os tropos e metáforas querem ser levados ad absurdum.

Investigação topológica?

Certamente! Mas à luz do que é objeto da pesquisa: à luz da u-topia.³

Meine Damen und Herren, wovon spreche ich denn eigentlich, wenn ich aus dieser Richtung, in dieser Richtung... von dem Gedicht spreche?

... Das Gedicht wäre somit der Ort, wo alle Tropen und Metaphern ad absurdum geführt werden wollen.

Toposforschung? Gewiß! Aber im Lichte des zu Erforschenden: im Lichte der U-topie.⁴

1. Introdução

Nós começamos com o prelúdio acima em razão da evocação por Celan da palavra “*U-topie*” na última linha. Nós assim fazemos pelo fato de Celan refletir com sua evocação da “*U-topie*” a transformação fundamental à qual a imaginação utópica foi submetida ao longo do Séc. XX. Essa transformação ficou bastante evidente em algumas tendências proeminentes do pensamento filosófico desse século. O papel da filosofia nessa transformação provavelmente foi mais performativo que constatativo. A filosofia, ou pelo menos alguma filosofia, refletiu e registrou claramente essa transformação, e ao assim fazê-lo, contribuiu com tanto. A transformação da imaginação utópica não foi, contudo, uma obra exclusiva dos filósofos. Ela se viu

³ CELAN, Paul. O meridiano. In: *Arte Poética: O Meridiano e outros textos*. Trad. de João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996, p. 58-59.

⁴ CELAN, Paul. Der Meridian. In: *Gesammelte Werke*, v. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p. 199.

refletida e efetuada por intuições artísticas e literárias. As linhas evocadas acima – a reflexão de um poeta sobre a poesia – são, sem dúvida, um exemplo eminente.

A direção dos pensamentos filosófico, artístico e literário ora em discussão pode ser descrita, em um primeiro momento, como uma resistência à maneira pela qual a linguagem e as exigências por uma comunicação clara acabam reduzindo a singularidade totalmente incomparável de entidades singulares ou pessoas ou eventos às instâncias genéricas repetíveis de identidade fixa e significado estável. O que é assim posto em questão, seguindo Theodor Adorno, é a busca linguístico-negativa pela não-identidade da existência singular, que transcende ou excede o impulso forjador de identidades da linguagem conceitual. Essa busca linguístico-negativa é utópica em razão do modo pelo qual ela contempla a possibilidade do impossível, nos termos escolhidos por Jacques Derrida, ao receber o prêmio Adorno em 2001.⁵ Contemplam-se relações completamente não instrumentais entre indivíduos, relações que não sujeitariam ninguém à instrumentalização sistemática operante em todos os esquemas conceituais generalizantes.

O Direito estaria no extremo desse impulso forjador de identidades da linguagem conceitual, segundo Adorno. O Direito seria, portanto e evidentemente, um tipo hiperconceitual de linguagem, o impulso genérico mais extremo que ignora e suprime a não-identidade e a alteridade irreduzível da existência singular. A busca por não-identidade aparece como uma questão para aquele pensamento apresentado por Adorno como uma “dialética negativa”, um pensamento que se constitui, assim, como um esforço em se distanciar o máximo possível da busca do direito por forjar identidades, bem como de toda linguagem que rende o seu conteúdo através de predicções genéricas ou generalizantes. A dialética negativa e o Direito se movem em direções opostas, sendo exatamente essas direções ou trajetórias opostas que Celan parece contemplar ao evocar as duas direções – a partir *desta* direção e *nesta* direção (*aus dieser Richtung, in dieser Richtung*). A quarta seção (*A Resposta Utópica ao Evento*) retornará a Celan, com vistas a uma elaboração mais aprofundada deste ponto.

Por que se referir à *transformação* da imaginação utópica nos movimentos filosóficos, artísticos, poéticos e literários ora destacada? De que maneira filósofos como Adorno e poetas como Celan mudaram a imaginação utópica? Como era a imaginação utópica antes de ser mudada pela filosofia, poesia e arte do séc. XX? A

⁵ Cf. DERRIDA, Jacques. *Fichus*. Paris: Galilée, 2002, p. 19.

imaginação utópica começou com Platão e persistiu por muitos séculos – no pensamento de um São Francisco, More, Rousseau e Marx – como uma denúncia tópica e típica da propriedade privada. Tipicamente, a propriedade privada era vista como a origem de toda injustiça social e de todas as formas de alienação da sociedade. A imaginação utópica, conseqüentemente, vingou em uma resistência socialista consideravelmente previsível e genérica em face às instituições da propriedade privada, antes de se transformar – em alguma medida já nas obras de Marx e, então, de maneira bem evidente na obra de Adorno e dos neomarxistas – em um questionar muito mais radical da propriedade linguística e conceitual enquanto tal. Esse questionamento radical da propriedade linguística – que Celan descreve acima como o desejo da linguagem de abandonar sua busca regular por significado, retornando e reentrando no absurdo – não foi, contudo e evidentemente, um desenvolvimento exclusivamente marxista ou neomarxista. Trata-se de um movimento mais amplo no pensamento filosófico do séc. XX, conforme manifesto na fenomenologia, no pós-estruturalismo e na desconstrução. Reflexo este que é também claramente discernível, conforme já mencionado, nas sensibilidades artísticas e literárias mais proeminentes desse século. A segunda seção desse ensaio (A Transformação da Imaginação Utópica) rastreará esse desenvolvimento, de Platão a Foucault (e Artaud), chegando, por fim, ao romancista italiano Italo Calvino.

O romance *Se um viajante numa noite de inverno* é introduzido em uma discussão acerca da transformação do pensamento utópico; isso assim se faz em razão da maneira pela qual ele clarifica, na esteira do chamado ao “aburdo” de Celan, o que está em disputa, em última instância, nessa transformação. Uma imaginação utópica que resiste à propriedade linguística e conceitual enquanto tal se desqualifica, logicamente, de buscar de maneira válida uma concepção alternativa de propriedade normativa. Ela não pode oferecer nenhuma visão alternativa do social que seja “mais própria” que aquelas atualmente consideradas próprias ou impróprias. Sequer se pode falar em uma noção de relações sociais não-alienadas que sejam mais “próprias” à existência humana que as alienações sociais resultantes de relacionamentos pautados na propriedade privada. Aquilo visado por essa imaginação utópica não pode ser nada que possa ser chamado como “próprio” ou “mais próprio”. Por esse motivo a noção de evento adentrou e alterou a imaginação utópica e, também por isso, é o evento que designa o elemento central do pensamento utópico contemporaneamente. É assim que a imaginação utópica passou a ser radicalmente não-normativa, em sua busca por

qualquer ocorrência que desestruture aquilo que é próprio em todos os sentidos possíveis da palavra. Consistentemente, nenhuma justificativa foi oferecida ou buscada para tanto. Silenciosa, mas evidentemente, sua preocupação para com o evento foi simplesmente assumida como uma maneira de resistir às identidades que a construção social impunha à existência. “Loucura para além da insanidade”, nas palavras escolhidas por Foucault. Celan, por sua vez, menciona o “absurdo”. Calvino, como veremos, fala sobre “uma perturbação que ainda não tem nome [e] nem ainda tomou forma.” Assumindo aquilo que pode se chamar generalizadamente por tradição do pensamento fenomenológico, eu me apoiarei na noção de “evento” para denotar essa “perturbação sem nome”, essa “absurdidade” e essa “loucura”.

Entretanto, a compreensão do evento elaborada nesse ensaio não ficará confinada à sua versão posta em circulação pela imaginação utópica. De fato, pode-se dizer que o inesperado mérito epistemológico da imaginação utópica foi ter chamado a atenção científico-social a se voltar para um conceito que pode ser usado como um ponto de partida analítico a permitir a instrutiva descrição seja da imaginação utópica, seja da imaginação não-utópica. É isso que será feito nesse ensaio. Informado pela preocupação fenomenológica para com o evento, a aparência ou emergência absurda da existência singular, bem como pela incitação de Celan destacada acima, esse ensaio descreverá a relação entre o Direito e a imaginação utópica nos termos do começo comum de duas trajetórias de responsabilidade. Essas trajetórias de responsabilidade, a jurídica e a utópica, partem caminhos distintos no momento em que elas emergem do evento que as catapulta ambas à existência. A imaginação utópica não tem uma pretensão exclusiva ou relação exclusiva, portanto, com o evento. O Direito também é fundamentalmente relacionado ao evento. O Direito também é uma resposta ao evento, ainda que uma resposta muito diferente.

Em outras palavras, os pensamentos jurídicos e utópicos têm um ponto de partida comum, a partir do qual eles se movem em direções opostas. A relação entre Direito e imaginação utópica pode ser descrita, então, como uma *contiguidade não-sobrepujante*. Direito e imaginação utópica se tocam – ou podem se tocar -, em razão de serem originados conjuntamente e terem um ponto de partida em comum. Mas daí em diante, eles partem em direções opostas, em virtude da busca de dois tipos diferentes de responsabilidades e respostas. Respostas a o que?, pode-se perguntar. O Direito e o pensamento utópico, seguindo a sugestão da fenomenologia, são duas respostas ao evento do qual eles emergem. Trata-se de dois modos de responsabilidade que emergem

de respondem a um evento ou acontecimento primordial. Mas suas respostas se fazem de duas maneiras muito diferentes.

A seguinte imagem pode ajudar: imagine-se dois trapezistas, de pulsos amarrados, arremessados no espaço, advindos de uma origem da qual, daqui em diante, eles só terão uma vaga, e cada vez mais vaga, memória. A relação entre eles começa no momento em que os pulsos se separam (de fato, pode-se dizer que todas as pluralidades e relações têm seu começo com um “separar de pulsos”). A relação entre Direito e imaginação utópica se inicia no momento em que eles se afastam um do outro, em um salto abismal rumo a duas diferentes trajetórias. E questão de tirar o fôlego será, sempre e evidentemente, quando e como eles eventualmente voltarão a se tocar. Poder-se-ia falar em uma trajetória em órbita, com um e outro orbitando em torno de um e outro, as vezes se aproximando, as vezes se distanciando, ou os dois simplesmente se movem continuamente em direções completamente diferentes, a fim e a fundo, em indiferença e ignorância um em relação ao outro?

A relação entre Direito e pensamento utópico e as diferentes trajetórias que um e outro devem buscar com vistas à manutenção de alguma relação significativa entre um e outro será submetida a escrutínio nesse trabalho, em conformidade com o esquematizado acima. Após a discussão quanto a transformação do pensamento europeu na segunda seção, a terceira seção explicará o que se quer referir através da noção de um evento primordial a partir do qual Direito e pensamento utópico emergem e começam suas respectivas trajetórias divergentes. As seções quarta e quinta se debruçarão quanto às respectivas trajetórias do pensamento utópico, de um lado, e do Direito de outro. A sexta seção explora o modo pelo qual as duas trajetórias do Direito e da imaginação utópica podem ser consideradas na sua relação entre si. Isso será feito através da noção de uma *diferença estoica* quanto as diferentes trajetórias do Direito e do pensamento utópico. A diferença estoica concerne o modo pelo qual as diferentes e divergentes trajetórias do Direito e da imaginação utópica podem ser compreendidas enquanto uma relação diferencial, resultante das duas diferentes respostas aos eventos significativos. As diferentes trajetórias do Direito e do pensamento utópico não precisam tornar indiferentes um em relação ao outro. Mas a esperança por um retorno de sua junção deve ser abandonada. O tempo para esse tipo de pensamento utópico já se encerrou, pelo menos no tocante às sociedades modernas e pós-modernas que desejam reivindicar para si esse ato acrobático chamado democracia liberal. Esse ato gira em

torno da manutenção de uma distância e diferença essenciais entre o Direito e a imaginação utópica.

2. A Transformação da Imaginação Utópica

A imaginação utópica evidenciada na *Utopia* de Thomas More é típica do humanismo renascentista. More era um amigo próximo de Erasmo, um dos humanistas mais proeminentes daquele tempo, e sua obra é influenciada consideravelmente pelas ideias centrais de Erasmo. Dentre elas, de maneira crucial se encontravam a identificação e a denúncia da propriedade privada como a fonte de todos os males da sociedade. O *Adagiorum chiliades* de Erasmo começa com dois adágios atribuídos a Pitágoras: “Amigos possuem tudo em comum” e “Amizade é equidade”. A questão desse texto é uma discussão da imagem comunista avançada por Platão de uma sociedade ideal. O melhor tipo de cidade e as melhores leis, sugere Platão, seriam encontradas naqueles lugares em que os dois adágios pitagóricos são sustentados por toda a cidade.⁶

A identificação e a denúncia da propriedade privada não eram, contudo, o único, ou mesmo o mais penetrante elemento do humanismo renascentista. O humano renascentista é também, pelo menos no que diz respeito à História da Teoria do Direito, atravessado pela leitura dos filósofos do estoicismo. E o ensinamento dos filósofos estoicos, bem como a herança mais ampla desses ensinamentos no Renascimento e no pensamento jurídico ocidental posterior, dificilmente exigiam uma denúncia da propriedade privada. Pelo contrário, pode-se compreendê-los como a sustentar a instituição da propriedade privada.⁷ A diferença entre as respostas utópica e jurídica ao evento acima indicado pode ser lida como a encontrar uma expressão primeva ou prototípica na diferença entre a denúncia platônica e humanista da propriedade privada, de um lado, e a aceitação estoica quanto ao modo que a propriedade privada parece ter se consolidado como um arranjo social inevitável, de outro. Aqui já é possível notar, então, a emergência nessas duas respostas do humanismo renascentista à propriedade privada a emergência das duas trajetórias opostas do Direito e do pensamento utópico.

⁶ Cf. WOOTON, David. Introduction. In: MORE, Thomas. *Utopia*. Cambridge: Hackett Publishing, 1999, p. 8.

⁷ VILLEY, Michel. *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 2009, p. 420.

Um elemento central do estoicismo redescoberto pelo pensamento jurídico renascentista é a crença na concepção de uma razoabilidade humana universal, que pode ser articulada positivamente e, pelo menos idealmente, incorporada positivamente na ética pessoal e nas instituições sociais. O jusnaturalismo racionalista (*Vernunftrecht*) do séc. XVII pode ser lido como tendo suas raízes no estoicismo.⁸ Essa concepção humanista da razão, enquanto uma característica intrínseca da existência humana, era bastante difundida durante o séc. XVI. Influenciada pelo estoicismo, tratava-se de uma concepção esperada e marcadamente apolítica e ahistórica. O estoicismo desde suas origens se configurou como uma resposta ética e moral ao desempoderamento dos cidadãos gregos, agora sujeitos ao domínio imperial centralizado de Alexandre O Grande. Incapacitados de participar livremente da comunidade política, localizada de tal modo a permitir e exigir uma participação ativa na vida da cidade, os estoicos buscaram e fundaram um significado existencial através de uma ética pessoal e moralidade interna que giravam em torno da ideia de uma racionalidade natural compartilhada por toda a humanidade.⁹ A ideia de um universalismo moral, tendo sua origem sendo atribuída por Alain Badiou a São Paulo,¹⁰ já era significativamente presente entre os estoicos, sendo plausível, portanto, aceitar a interpretação de que o universalismo paulino do começo da cristandade é uma derivação do universalismo estoico.¹¹ O universalismo moral não é, contudo, o elemento chave da resposta utópica ao evento que aqui estamos circunscrevendo. De fato, o universalismo moral estoico é ao seu modo fundamentalmente não-utópico. Como será esclarecido na próxima seção, bem como e em parte no próximo parágrafo, a preocupação estoica com o universalismo moral é muito mais característica da resposta do Direito ao evento. Trata-se de algo característico da trajetória decididamente não-utópica da resposta jurídica ao evento.

A cristandade paulina herdou uma segunda característica do pensamento estoico. Além do universalismo moral pregado, o pensamento estoico notadamente contemplava e praticava um respeito desapaixonado ante às óbvias imperfeições do ser humano. Compreendia-se que o universalismo moral ele próprio estava sujeito e exposto a essas imperfeições. Os estoicos observavam que a racionalidade e

⁸ Ibid., 533: “Si Grotius mentionne les thèses d’Aristote, le plus souvent pour les combattre et sans les avoir bien comprises, on constatera que Cicéron prévaut dans son système et qu’il transporte surtout la morale stoïcienne dans le droit.”

⁹ MACINTYRE, Alisdair. *A Short History of Ethics*. Londres: Routledge, 1966, p. 121–45.

¹⁰ Cf. BADIOU, Alain. *Saint Paul—La fondation de l’universalisme*. Paris: PUF, 1997.

¹¹ Cf. FERGUSON, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2003, p. 368.

razoabilidade universais estavam constantemente ameaçadas e tentadas pela irracionalidade e irrazoabilidade humanas. A resposta estoica a esse constante impasse entre o razoável e o irrazoável consistia em não insistir em um triunfo último do primeiro em relação ao segundo. A resposta a esse impasse, portanto, consistia no cultivo de um modo de vida desapaixonado que, em última instância, conteria ao invés de agravar a ameaça posta pela imperfeição humana ao universo moral ao qual todos os humanos pertenceriam. Essa resposta desapaixonada tinha duas dimensões, uma pessoal ou privada e outra pública. A dimensão pessoal consistia no cultivo de uma serenidade interna, inabalável pelo comportamento irrazoável de outrem.¹² O lado público consistia, em última instância e por sua vez, na articulação do Direito em um sistema racional que preveniria a imperfeição e irracionalidade humanas de arruinar os padrões mínimos de racionalidade sem os quais nenhuma coexistência ou comércio humanos seria possível.

Em certos aspectos fundamentais, o Direito Romano era um legado da preocupação estoica para com padrões mínimos de sociabilidade e razoabilidade, a sustentar a vida em comum. Admitidamente, havia também uma considerável influência aristotélica no caldeirão de ideias a configurar o Direito Romano, mas, mesmo no que diz respeito àqueles elementos aristotélicos do Direito Romano que não envolviam preocupações já assimiladas pelo estoicismo (transmitindo-se, portanto, através do estoicismo ao Direito Romano), sem sombra de dúvida não havia mais utopismo nesses elementos do que nas suas influências estoicas. O estoicismo incorporado no Direito Romano será discutido novamente na sexta seção. Por agora, é suficiente uma última constatação referente a ética e moralidade universalistas do estoicismo sobre as quais o Direito Romano se ergueu, antes de retornamos à trajetória do pensamento utópico. A moralidade universalista não deve ser confundida com aquilo que teorias positivistas contemporâneas gostariam de descrever como a confluência entre Direito e moralidade,¹³ ainda que ela avançasse princípios básicos da razoabilidade universal. Enquanto tal, essa moralidade universalista implicava algo próximo dos termos propostos por Hart, como um “conteúdo mínimo de direito natural”, sem o qual qualquer Direito

¹² A definitiva articulação da indiferença estoica acerca daquilo que permanece fora do alcance do poder e controle individuais pode ser encontrada no *Enchiridion* de Epiteto. Epiteto escreveu: “Se [algo] diz respeito a qualquer coisa além de nosso poder, esteja preparado a dizer que isso não é nada para você.” Para essa citação e sua fonte, cf. FERGUSON, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2003, p. 366.

¹³ VILLEY, Michel. *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 2009, p. 84-85.

difícilmente conseguiria sobreviver enquanto Direito.¹⁴ Admitida e incontestavelmente, essa concepção de um conteúdo mínimo de moralidade ou direito natural dificilmente avança uma resposta utópica ao evento.

O estoicismo a informar o início do pensamento cristão recebeu uma sua eminente expressão nas instruções de São Paulo – em Romanos 13 – à comunidade cristã de Roma, exortando-os a respeitar e cumprir as leis do imperador. Em última instância, os governantes terrenos eram apontados por Deus. Assim se iniciava uma das linhas do pensamento político e jurídico cristão que assumiria uma posição central nas obras de Santo Agostinho e, posteriormente, informaria a denúncia luterana das revoltas camponesas de 1525.¹⁵ Em paralelo, tem-se recentemente e com Giorgio Agamben uma rearticulação dessa linha de pensamento, em sua brilhante leitura de São Paulo, a ser discutida logo mais. De todo modo, o que vem a lume é a ideia cristã de duas esferas relativamente separadas da existência, uma terrena e outra celeste. Essa ideia vai articulada por Santo Agostinho nos livros 18 a 20 de sua principal obra, *De Civitate Dei*, a partir da noção do reinado de duas cidades, a Cidade de Deus e a cidade terrena. Ao assim proceder, Agostinho forneceu uma forma ou modelo de pensar politicamente para o pensamento político europeu, tratando-se de um modelo crucial para compreender a tradição europeia do pensamento utópico e, mais especificamente, a trajetória da resposta utópica ao evento, introduzida acima como o núcleo temático desse ensaio. A concepção crucial ora em discussão diz respeito à ideia de *história* ou *História*. Os livros 18 a 20 da *De Civitate Dei* relacionam a relação entre as cidades terrena e celeste nos termos de uma grande narrativa histórica. Por tanto se designa a visão agostiniana da história, compreendida como o desdobramento do plano eterno de Deus. A história do mundo corresponde à parte desse plano na qual as duas cidades existem lado a lado em um estado de constante conflito e tensão. Essa fase do plano, contudo, apenas prepara o caminho para a revelação completa da glória de Deus, no triunfo final da cidade celeste em relação a cidade terrena, no fim do tempo e da história.¹⁶

¹⁴ HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 189-195.

¹⁵ Cf. MACINTYRE, Alisdair. *A Short History of Ethics*. Londres: Routledge, 1966, p. 121-145; SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 18.

¹⁶ Cf. SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. v. III. 2ª ed. Trad. de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 1975-1978, 1985-1992. (capítulos segundo e quinto do livro XX) Cf. esp. p. 1986 (referindo-se à “mistura actual dos homens bons e dos maus, da sua posterior separação que com certeza se há-de verificar no dia do juízo”); p. 1989 (referindo-se à invocação de Mateus quanto a “separação dos bons e dos maus no juízo último e decisivo de Cristo. (...) quando vier o Filho do Homem

Karl Löwith e Jacob Taubes já haviam notado, há mais de meio século, que as filosofias da história de Hegel e Marx eram rearticulações da grande narrativa cristã proposta por Agostinho.¹⁷ Essas observações certamente restringem a leitura de Koselleck, para quem a história é uma descoberta da modernidade.¹⁸ A ideia de uma *história* linear, como algo qualitativamente diferente das crônicas da antiguidade, com suas concepções de tempo cíclicas ou sazonais, certamente já se faz presente com as expectativas messiânicas judaico-cristãs acerca da vinda de um futuro rei a liberar ou redimir os fiéis das aflições da existência terrena. Por conseguinte, *De Civitate Dei* pode igualmente ser compreendida como a primeira grande articulação filosófica e/ou ontológica dessa ideia no pensamento político ocidental e europeu.

Nosso interesse na trajetória da resposta utópica ao evento exige uma leitura cuidadosa na ideia cristã de história, em razão de uma sua ambivalência que é crucial para a compreensão da diferença entre os pensamentos utópico e jurídico. Essa ambivalência emerge na diferença significativa entre as filosofias hegeliana e marxista da história, ambas advindas dessa concepção cristã. A narrativa hegeliana sustentaria um elemento estoico do pensamento cristão que a narrativa marxista ortodoxa pretenderia abandonar sem qualquer dúvida.

Conforme já mencionado, Santo Agostinho justificou a autoridade da lei e dos governantes terrenos com uma referência a exortação de São Paulo para que a comunidade cristã cumprisse as leis do soberano secular. Através disso, Agostinho integrará a autoridade da lei secular ao grande esquema divino do mundo. Deus, em sua

na sua majestade e todos os seus anjos com ele, sentar-se-á então no trono da sua majestade, e todas as nações se juntarão diante dele e ele separá-los-á uns dos outros, com o pastor separa ovelhas dos bodes”); p. 1975-1977 (“Presentemente, porém, aprendemos a suportar com a mesma disposição tanto os males que os bons sofrem, como a não dar importância aos bens que os maus possuem. (...) Efectivamente, ignoramos devido a que juízo de Deus: aquele que é bom é pobre, e aquele outro que é mau é rico; (...) um inocente, sai do julgamento sem ser vingado, mas até condenado, oprimido pela iniquidade do juiz ou esmagado por falsos testemunhos, e, ao contrário, o seu criminoso adversário não é punido mas até e vingado e exulta de alegria; (...). Embora ignoremos por que designio Deus realiza, ou deixa que isso se realize, - Ele em que está a força suprema, a suprema sabedoria e a suprema justiça (...). Mas quando chegarmos a esse juízo de Deus (cujo momento desde já se chama propriamente o Dia do Juízo e por vezes o Dia do Senhor) mostrar-se-nos-ão absolutamente justos tanto os juízos então proferidos, como os que foram proferidos desde o começo e ainda os que hão-de-sê-lo até esse momento.”)

¹⁷ TAUBES, Jacob. *Abendländische Eschatologie*. Bern: A. Francke Ag. Verlag, 1947, p. 149–191, esp. p. 184 (“Todo o inventário de análises socioeconômicas de Karl Marx orchestra só e tão somente o tema da auto-alienação, o exílio no estrangeiro e o caminho da salvação”); LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen—Die Theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1983, p. 42–68, esp. p. 47 (“Essa filosofia do proletariado como povo escolhido”), p. 51 (“O proletário salva toda a sociedade humana”), e esp. p. 55 (“a fé comunista é uma pseudomorfose do messianismo judaico-cristão”). Para mais discussões inspiradoras acerca dessas fontes, cf. KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1979, p. 77; MARQUARD, Odo. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, p. 13–33.

¹⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1979, p. 38-67.

grande sabedoria, ordenou que a revelação completa de sua glória implicaria em um primeiro momento de revelação imperfeita ou parcial, momento o qual necessitaria das instituições terrenas, de suas autoridades e leis.¹⁹ Embora um engajamento completo com a obra de Santo Agostinho não seja possível nos limites desse trabalho, parece ser suficiente, para fins de iluminar aquilo que poderia ser denominado como um elemento estoico no pensamento cristão, embasar-se na instrutiva leitura que Agamben oferece de São Paulo em *O tempo que resta*.²⁰ A Carta aos Romanos, argumenta Agamben, cuida do ensinamento de como se viver no *tempo que resta* até o retorno do Messias, com a revelação final da vontade e justiça de Deus. São Paulo instrui os cristãos a respeitarem a lei, mas também a viverem sob ela *como se não* (ὡς μὴ) vivessem sob a lei. O tempo messiânico em que a comunidade cristã vive articula a experiência desse *como se não*. Entra em questão nessa experiência messiânico-temporal do *como se não* tanto uma recusa fiel a identificar a vida terrena com a completude da glória de Deus quanto a uma equanimidade resignada referente as imperfeições e injustiças evidentes que prevalecem nessa fase intermediária do plano último de Deus.²¹ Essa equanimidade resignada vis-à-vis a imperfeição terrena também pode ser destacada como um elemento estoico crucial do pensamento cristão. Os estoicos conseguiriam se conciliar com a contradição evidente que permeava seu pensamento. Os estoicos precisaram reconciliar sua fé na existência de uma razão natural da qual todos os humanos participam com a inegável irracionalidade e os fracassos natural, comuns em sua prevalência no domínio dos assuntos humanos, propondo, conseqüentemente, a sua regulação através de leis coercitivas.

A ambigüidade quanto a possibilidade de uma perfeição terrena, evidente tanto no pensamento político cristão quanto no pensamento político estoico, certamente rende ambas as tradições significativamente não-utópicas, ou ao menos incompletamente utópicas. Ambas essas tradições do pensamento político contêm alguns elementos “utópicos”. Ambas sustentam noções contrafáticas (a redenção da comunidade cristã, de um lado, a irmandade racional da humanidade, de outro). Mas, esses elementos “utópicos” são reconciliados com a evidencia inquestionável de sua

¹⁹ SANTO AGOSTINHO. *The City of God against the Pagans*. v. II. Cambridge: Harvard University Press, 1960, p. 243, 249–53 (Livro V, cap. 19, 21). Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt a. M: Suhrkamp Verlag, 1979, p. 211–258, a respeito da concepção da história em dois mundos, de Santo Agostinho a Schmitt.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *The Time That Remains*. Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 33–43.

²¹ Para uma discussão aprofundada dessa existência “como se não” da comunidade cristã, Cf. VAN DER WALT, Johan. *The Shadow and Its Shade*. *South African Public Law*, v. 24, p. 269–296, 2009.

realização imperfeita na terra. É importante destacar, contudo, que certas correntes no pensamento cristão que, vez ou outra, se aproximaram de imaginação totalmente, ou mais intensamente, utópica. Especialmente naquelas em que a denúncia da propriedade privada foi assumida como um elemento chave. Digno de nota a esse respeito é a insistência dos seguidores de São Francisco quanto a ausência por sua parte de qualquer propriedade. Segundo os franciscanos, eles apenas usavam e consumiam as roupas que usavam e a comida que comiam: eles nunca possuíram nenhuma delas. O argumento recebeu a proteção papal durante um tempo, durante a vigência da bula papal *Exiit qui seminatur*, da autoria do Papa Nicolau III em 1279. Entretanto, o argumento e a bula papal paulatinamente vieram a ser expostos a refutação e crítica, conforme os franciscanos se transformaram em uma importante força dentro do catolicismo, controlando, inclusive, uma vasta gama de recursos materiais. Os dominicanos, em especial, passaram a apontar a evidente hipocrisia da recusa franciscana à propriedade, em contraste à sua considerável afluência. Assim, o Papa João XXII revogou eventualmente a sanção papal da afirmação franciscana quanto a propriedade, através da sua bula *Quia vir reprobus* de 1329. De todo modo, é importante notar a maneira pela qual William de Ockham buscou justificar a pretensão franciscana. Os dominicanos acusavam os franciscanos de heresia, em razão das implicações da afirmação por parte dos segundos de que Jesus e seus discípulos não teriam possuído qualquer tipo de propriedade, qual seja, de que tudo aquilo usado e consumido teria sido de maneira ilegal. O contra-argumento de Ockham consistiu em destacar o fato que nem Jesus nem seus discípulos nunca teriam afirmado direitos de propriedade sobre os bens usados e consumidos, com base no direito terreno (*ius fori*). Eles nunca precisaram fazê-lo, porque ninguém contestou seus direitos de uso e consumo a esses bens essenciais. Por conseguinte, eles simplesmente receberam o direito de consumir o que consumiram do direito dos céus (*ius poli*).²²

A afirmação franciscana e da sua defesa por Ockham tinham a seguinte implicação evidente: a comunidade cristã poderia começar a viver no agora e na terra uma vida celeste. Os franciscanos claramente afirmavam que os cristãos poderiam viver efetivamente fora do Direito ou sem o Direito, e não apenas sob a lei *como se não* estivessem sob o Direito. Especialmente evidente nessa ética cristã um tanto mais radical é a separação determinante e epocal entre o utópico e o jurídico, a informar a

²² GUILHERME DE OCKHAM. *Opus Nonaginta Dierum*, In: *Opera Politica*. ed. H. S. Offler. Manchester: Manchester University Press, 1974, p. 306; VILLEY, Michel. *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 2009, p. 202-268.

partir de então a admitidamente menos ambíguas concepções evidentes de maneira especial nas filosofias marxistas da história, acerca da moralidade e da ética. O argumento principal dessas filosofias denunciaria a propriedade e as leis estatais a sustentarem a propriedade como funções de uma fase da história caracterizada pela luta de classes. A linha clássica do pensamento marxista consideraria a propriedade e o Direito como funções de um estado intermediário e em decadência da humanidade, que viria a seu fim com a revolução proletária, o desmantelamento do Estado, a dissolução do Direito e a inauguração de uma administração dos bens que não precisaria de qualquer lei.²³ É duvidoso se essa visão marxista contemplaria algum papel significativo para a ambiguidade, bem como para a resignação estoica em face da imperfeição humana no futuro “pós-revolucionário”, “pós-histórico” e, portanto, sem futuro de uma humanidade redimida. Enfatizar a necessidade contínua por essa resignação estoica em face da imperfeição nunca foi, todavia, seu elemento mais notável. Mais ainda, é válido questionar se o reconhecimento da necessidade da resignação histórica em face da imperfeição não acabaria, em pouco tempo, explodindo o seu projeto como um todo, dado que, admitidamente, esse reconhecimento implicaria na reintrodução do reconhecimento correlato da necessidade por alguma forma de regulação coercitiva da coexistência social, aquilo que tempos anteriores (anteriores à grande revolução do proletariado) chamavam candidamente por “Direito”.

Nesse tocante, a filosofia da história hegeliana é significativamente diferente dessa grande narrativa marxista. Para Hegel, os fins últimos da história não nos libertariam da necessidade pelo Direito. Pelo contrário, os fins últimos da história eram, de fato, a materialização de um sistema jurídico fundado na *ideia* da liberdade individual, e não a materialização da liberdade humana enquanto tal. Há bastante evidência textual a sugerir que uma significativa quantia de resignação estoica informa a filosofia hegeliana da história e do direito quanto ao espaço entre a *materialização histórica da ideia* de liberdade e a materialização da liberdade ela própria.²⁴

As grandiosas filosofias da história europeia se ocidentais parecem ter saído de moda há bastante tempo. Um dos indicativos mais significantes quanto a essa mudança pode ser reconhecidamente encontrado no anúncio por parte de Jean-Francois

²³ Cf. MARX, Karl. The German Ideology. In: *Karl Marx: Selected Writings*. ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 168-171.

²⁴ Cf. HEGEL, G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1970, v. VII, p. 26–27: “A razão é a rosa na cruz do presente, seu reconhecimento é aquilo que nos permite aproveitá-lo, e essa perspectiva racional é aquilo que nos *reconcilia* com sua realidade efetiva. A ênfase em reconciliação (*Versöhnung*) é do próprio Hegel.

Lyotard da condição pós-moderna do conhecimento, em termos que a apresentam como o fim da era das grandes narrativas históricas.²⁵ O que aconteceu com o pensamento utópico dado o giro pós-moderno? Teria ele desaparecido juntamente às grandes narrativas históricas da modernidade? É na resposta a essa pergunta que o presente ensaio arrisca uma de suas principais teses ou hipóteses: pelo contrário, a sensibilidade utópica europeia ou ocidental foi radicalizada ao longo do giro pós-moderno, no sentido de um retorno às raízes que as grandes filosofias da história da modernidade serviram apenas para encobrir. Pode-se dizer que o grande debate europeu entre aqueles favoráveis e contrários à instituição da propriedade privada perdeu finalmente seu fascínio, dando lugar a uma compreensão e exploração radicalmente diferentes da sensibilidade utópica pela imaginação ocidental. Nesse processo, a articulação da intuição utópica que veio a lume não estava mais satisfeita com a simples denúncia da instituição da propriedade privada, mudando seu foco para modos mais radicais de resistência – nomeadamente, a resistência à própria noção de próprio e de propriedade que informavam e condicionavam, em última instância, não apenas a instituição da propriedade privada, mas também as típicas e tópicas denúncias da propriedade como não-natural e imprópria, presentes desde Pitágoras e Platão, e incluindo autores como São Francisco, Erasmus, Rousseau e Marx. Ainda que a presença de Marx nessa lista não seja totalmente certa, havendo a possibilidade de lê-lo como a articular uma incredulidade significativa a respeito da impropriedade da propriedade privada derivada das concepções utópicas de uma natureza humana autêntica.²⁶

Para os presentes propósitos, basta dizer que a Utopia de Thomas More oferece a articulação tópica e típica a ligar uma natureza humana própria com a impropriedade da propriedade privada no pensamento utópico europeu, independentemente do intuito de More em reforçar ou satirizar esse elo. Outrossim, parece também suficiente destacar que uma linha diferente de pensamento emergiria na segunda metade do séc. XX. Essa linha de pensamento passaria a analisar não apenas a

²⁵ LYOTARD, Jean-Francois. *La Condition Postmoderne, Rapport sur le Savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979, p. 7 (“on décide d’appeler ‘modern’ la science qui [se réfère] . . . à tel ou tel grand recit, comme le dialectique de l’Esprit, l’herméneutique du sens, l’émancipation du sujet raisonnable ou travailleur, le développement de la richesse . . .”); “on tient pour ‘postmoderne’ l’incrédulite à l’égard des métarécits . . . qui implique une philosophie de l’histoire”: essa citação embaralha o texto de Lyotard, por motivos de concisão); a obra *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, de Odo Marquard, publicada sete anos antes enfrenta o mesmo “abandono da filosofia da história” (*Abschied von der Geschichtsphilosophie*) com penetrante sagacidade e visão, cf. MARQUARD, Odo. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1973, p. 20-23.

²⁶ Cf. WOOTON, David. Introduction. In: MORE, Thomas. *Utopia*. Cambridge: Hackett Publishing, 1999, p. 11.

propriedade privada, mas todas as intimações de propriedade linguística e normativa, em termos de resultados temporariamente dominantes e contingentes em última instância das relações materiais de poder. As investigações de Michel Foucault quanto a natureza construída da distinção entre sanidade e insanidade, bem como sua invocação da loucura para além dessa distinção como a verdade abóbada da liberdade permanecem como uma das principais balizas desse desenvolvimento. O desmascaramento genealógico das relações de poder que informariam as concepções dominantes de norma e normatividade perpetrado por Friedrich Nietzsche foi, sem dúvida, um importante precursor do séc. XIX à revolta pós-moderna contra a grande narrativa de manutenção da propriedade.²⁷ Mas, fiquemos com Foucault e uma sua afirmação crucial a respeito da virada literária e artística à (e adentro à) loucura, para além das construções da sanidade e insanidade, porque se nota nessa passagem as considerações lúcidas de Foucault a respeito dessa loucura como um retorno aos começos do tempo e da emergência originária dos mundos, temas aos quais retornaremos na seção terceira, abaixo:

Trata-se bem desse *Sono da Razão* do qual Goya, já em 1797, fazia a primeira figura do "idioma universal"; trata-se de uma noite que é sem dúvida a do desatino clássico, esta tríplice noite onde Orestes se encerrava. Mas nessa noite o homem comunica com aquilo que há de mais profundo nele, e de mais solitário.²⁸

A loucura de Nietzsche, a loucura de Van Gogh ou a de Artaud pertencem a sua obra, nem mais nem menos profundamente talvez, mas num mundo bem diferente. A frequência no mundo moderno dessas obras que explodem na loucura sem dúvida nada prova sobre a razão desse mundo, sobre o sentido dessas obras, nem mesmo sobre as relações estabelecidas e desfeitas entre o mundo real e os artistas que produziram as obras. Essa frequência, no entanto, deve ser levada a sério, como sendo a insistência de uma questão; a partir de Hölderlin e Nerval, o número dos escritores, pintores e músicos que "mergulharam" na loucura se multiplicou, mas não nos enganemos a respeito; entre a loucura e a obra, não houve acomodação, troca mais constante ou comunicação entre as linguagens (...). A loucura de Artaud não se esgueira para os interstícios da obra; ela é exatamente a ausência de obra, a presença repetida dessa ausência, seu vazio central experimentado e medido em todas as suas dimensões, que não acabam mais. (...) pela loucura que a interrompe, uma obra abre um vazio, um tempo de silêncio, uma questão sem resposta, provoca um dilaceramento sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se. (...) Só há loucura como instante último da obra esta a empurra indefinidamente para seus confins; ali onde há obra, não há loucura; e, no entanto, a loucura é contemporânea da obra, dado que

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. In: *Kritische Studienausgabe*. ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, 14 vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1990, v. 5.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Trad. de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, p. 577

ela inaugura o tempo de sua verdade. No instante em que, juntas, nascem e se realizam a obra e a loucura, tem-se o começo do tempo em que o mundo se vê determinado por essa obra e responsável por aquilo que existe diante dela.²⁹

As observações centrais dessa passagem serão enfrentadas de maneira mais incisiva na quarta seção desse ensaio. Por agora, confrontemo-la com a seguinte questão: O que estava em jogo na resistência difundida do séc. XX à propriedade e ao próprio, bem como à própria noção de sanidade que sustenta a propriedade e o próprio? Não só a resistência ao próprio e à propriedade estava em jogo, mas a mais extrema resistência ao tópico e ao típico que condicionam as noções de propriedade e próprio, uma resistência extrema que beira à loucura total e abre um vazio, uma questão sem resposta, uma ruptura sem reconciliação. Retornando aos versos de Celan que abriram esse ensaio: O que está em jogo diz respeito ao *u-topos* e ao absolutamente não-típico, o absurdo. Em última instância, o que está em jogo é a resistência literária e artística a qualquer linguagem ou idioma que passa a ser corrente: uma resistência contra a redução da linguagem à circularidade, ao clichê e à cunhagem. Até onde as versões marxistas e neomarxistas dessa resistência radical contra o próprio podem ser consideradas, é possível se referir a esse respeito, na esteira de Jean-Luc Nancy, a resistências *literário-marxistas* à comodificação do significado, isto é, à primária *comodificação da linguagem*, subjacente a qualquer modo secundário de comodificação (econômica, moral e assim por diante) efetivas em qualquer sociedade. O que está em questão nesse *marxismo literário* era ou é uma mudança do utopismo típico ou tópico rumo a uma preocupação utópica radical com o atípico e o não-tópico – isto é, uma mudança das concepções clichês das utopias socialistas, as quais simplesmente imputavam as mesmas necessidades básicas e naturais a todo e qualquer indivíduo, rumo a explorações artísticas e estéticas das manifestações absolutamente únicas e singulares da experiência da existência.

Marx ele próprio pode ser lido como a fazer uma contribuição crucial à abertura desse registro *marxista-literário*, em sua precisa análise do Direito em termos da comodificação não do trabalho, mas do trabalhador ele/ela próprio. Uma passagem crucial da *Crítica ao Programa de Gotha* de 1875 é especialmente significativa a esse respeito. “O Direito”, escreveu Marx em 1875,

, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos

²⁹ Ibid.: p. 582-584.

diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto determinado, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados apenas como trabalhadores e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados.³⁰

Adorno rearticulava esses pontos noventa e três anos depois, em sua *Dialética Negativa*, um dos textos fundamentais, de fato, daquilo que se poderia denominar como *o giro do séc. XX de um marxismo literal para um marxismo literário*. Assim, Adorno escreveu em 1968 o seguinte: “O direito é o fenômeno primordial de uma racionalidade irracional. Nele, o princípio formal da equivalência transforma-se em norma e insere todos os homens sob o mesmo molde. Uma tal igualdade, na qual perecem as diferenças, favorece sub-repticiamente a desigualdade.”³¹

É importante notar o uso da palavra “determinado” na tradução para o português da passagem citada da *Crítica do Programa de Gotha*. Na sua tradução para o inglês,³² optou-se então por “particular”, que seria literalmente equivalente às palavras “partikuläre” ou “besondere”. Contudo, a palavra que Marx utiliza é “bestimmte”, que tanto para o inglês quanto para o português se verteria, como efetuado acima, por “determinado”. O grau de desvio da correspondência literal no caso da tradução de língua inglesa é feliz, todavia, porque permite apreciar a natureza *genericamente determinada* de todos os particulares. Por conseguinte, torna-se possível discernir o quão inadequada é a preocupação pelo particular, pelo menos quando o que está em jogo no engajamento utópico radical é o atípico, não-tópico, o absolutamente único e o absolutamente singular. Nas palavras perspicazes de Scott Veitch, em sua contribuição a

³⁰ MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 32. Assim se lê o texto original em alemão: “*Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maasstab [sic] bestehn; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht Ungleiche wären) sind nur an gleichem Maasstab messbar, so weit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer bestimmter Seite fasst, z.B. im gegebenen Fall sie nur als Arbeiter betrachtet, und weiter nichts in ihnen sieht, von allem andern absieht.*” Cf. MARX, Karl. Kritik des Gothaer Programms. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz Verlag, 1985, v. XXV, p. 14.

³¹ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 257. Assim se lê no original em alemão: “*Recht is das Urphänomen irrationaler Rationalität. In ihm wird das formale Äquivalenzprinzip zur Norm, alle schlägt es über denselben Leisten. Solche Gleichheit, in der die Differenzen untergehen, leistet geheim der Ungleichheit Vorschub.*” Cf. ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 304.

³² “*Law can by its nature only consist in the application of an equal standard, but unequal individuals (and they would not be different individuals if they were not unequal) can only be measured by the same standard if they are looked at from the same aspect, if they are grasped from one particular side, e.g., if they are regarded as workers and nothing else is seen in them, everything else is ignored.*” Cf. MARX, Karl. Critique of the Gotha Programme, In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx/Engels Collected Works*. 50 vols. Moscow: Progress Publishers, 1989, XXIV, p. 86–87. Disponível em: <www.marxists.org/archive/marx/works/1875/gotha/index.htm>, acesso em 20 jul. 2013.

obra coletiva particularmente esclarecedora quanto a essa temática, o particular é sempre já um universal construído ou determinado.³³ Jean Luc-Nancy, em sua exploração de um *Marxismo Literário*, também aponta similarmente para a matriz de comparações sub-reptícias que sempre já informam as invocações do particular; a justificar, assim, sua preferência pela palavra “singular”, ao invés do “particular”, com vistas a nomear a preocupação central do projeto literário-marxista.³⁴

É importante notar assim que a preocupação de Marx, destacada na passagem citada acima, não é com *o particular*. O que está em questão para Marx é *uma crítica do particular*; uma crítica dos modos particulares pelos quais o Direito determina as categorias gerais de comparação. A passagem reflete a perspicaz consciência da natureza determinada, gerada e genérica, em última instância, de qualquer afirmação positiva de valor, não importa o quão especificada ou específica essa valoração busque ser. As raízes da comodificação podem ser traçadas à especificação. Marx e Adorno se preocupam em ambas as passagens citadas acima, portanto, com aquelas diferenças que não podem ser especificadas ou acessadas positivamente. Eles estão preocupados, em outras palavras, com a *diferença* que se manifesta como *diferença* e nada mais. Para retornar a um dos temas centrais desse ensaio, a preocupação utópico-radical para com o atípico, o não-tópico, o único e o singular é, assim, uma preocupação com a *diferença* que se manifesta enquanto *diferença* e nada mais. Trata-se de uma preocupação para com a não-identidade absoluta, nos termos de Adorno.³⁵ Evidentemente, isso implica que a preocupação utópico-radical ora anunciada de maneira tão audaciosa não pode ser articulada positivamente. A preocupação utópico-radical não pode ser um constatativo. Preocupada como ela está com a diferença que se manifesta como diferença e nada mais, senão diferença, o projeto utópico-radical só pode aludir a uma alteridade elusiva que se retira incessantemente de toda linguagem especificada positivamente. Essa é a

³³ VEITCH, Scott. A Very Unique Case: Reflections on Neil MacCormick’s Theory of Universalization in Practical Reasoning. In: BANKOVSKI, Zenon; MACLEAN, James. (eds.) *The Universal and the Particular in Legal Reasoning*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 143–158.

³⁴ Cf. NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1999, p. 184, página na qual Nancy comenta um trecho em que Marx romanticamente exulta a particularidade (em oposição a generalidade ou à natureza genérica) em operação nas comunidades tradicionais: “*La communauté signifie ici la particularité socialement exposée, et s’oppose à la généralité socialement implosée qui est celle du capitalisme. S’il y a eu un événement de la pensée marxienne, et si nous n’en avons pas fini avec lui, il a lieu dans l’ouverture de cette pensée.... Dans le mythe, ou dans la littérature mythique, les existences ne sont pas offertes dans leur singularité: mais les traits de la particularité contribuent au système d’une ‘vie exemplaire’ d’où rien ne se retire, où rien ne demeure en deçà d’une limite singulière, où tout se communique, au contraire, et s’impose à l’identification*” (ênfase adicionada).

³⁵ Cf. ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975, p. 398.

razão pela qual um projeto utópico-radical não pode ser nada senão um projeto literário que apresenta qualquer coisa que busque apresentar (a palavra “representação” está sendo deliberadamente evitada aqui) em uma forma evocativa de uma não-constatação e uma não-predicação. O projeto radical-utópico precisa apresentar a si como uma ficção evocativa e efetiva que elicia uma experiência da diferença e da alteridade sem suscitar comparações e sem provocar alegações de verdades comparáveis.

A diferença que se manifesta como diferença e nada mais é evidente naquilo do qual Italo Calvino se aproxima em seu romance enigmático *Se um viajante numa noite de inverno*. Assim se lê em uma sua passagem crucial:

O livro que agora tenho vontade de ler é um romance no qual se sinta que a estória que chega, como um trovão ainda confuso, a estória em que a história se junta ao destino dos personagens, um romance que dê o sentido de estar vivendo uma perturbação que ainda não tem um nome, que ainda não ganhou forma.³⁶

Essa passagem exige um comentário delongado, o que será realizado na quarta seção, abaixo. Por agora, importa notar a noção de uma “perturbação que ainda não tem um nome, que ainda não ganhou forma” expressa na última linha. O palpite que essa invocação oferece é o seguinte: a busca utópico-literária pelos fins inomináveis, em sua preocupação para com nada senão a inominável e informe ruptura dos cursos e padrões regulares e predicáveis da existência, todos bem conhecidos e facilmente nomeáveis. Se existe algo que é realmente inominável e verdadeira absurdo, trata-se, sem dúvida, de uma perturbação ou evento que rompe aquilo que é ordinariamente conhecido e esperado acerca do curso regular da existência. E se existe algo como um evento real que é verdadeiramente uma perturbação, com força de ruptura que merece ser enquanto tal, certamente ele deve permanecer inominável. Assim, aproximemos nosso olhar daquilo que é posto em questão quando noções como perturbação e eventos são evocadas.

3. O Evento, o ponto de partida em comum ao Pensamento Jurídico e à Imaginação Utópica

³⁶ CALVINO, Italo. *Se Uma Noite d'inverno um viaggiatore*. Milão: Mondadori, 1992, p. 59. (tradução livre) Assim se lê no italiano: “*Il libro che ora avrei voglia di leggere è un romanzo in cui si senta la storia che arriva, come un tuono ancora confuso, la storia quella storica insieme al destino delle persone, un romanzo che dia il senso di stare vivendo uno sconvolgimento che ancora non ha un nome, non ha preso forma.*”

Segundo os físicos, tem-se que o universo físico deriva de algo como um *Big Bang*.³⁷ Em que pese minha falta de conhecimento nesse campo, a proibir um engajamento mais intenso com essa ideia no que se segue, parece suficiente notar a ressonância entre essa explicação natural-científica da origem de todas as coisas e a compreensão da origem ou emergência dos mundos na tradição de pensamento filosófico introduzida por Edmund Husserl e seu método filosófico, a fenomenologia, no contexto das ciências sociais. Deixando de lado as mutações estruturais às quais esse *método* filosófico foi submetido, transformando-se em um modo específico do pensamento filosófico nas obras de um número considerável de filósofos importantes do séc. XX, destacando-se Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendt, Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy. O engajamento com o evento do mundo é uma preocupação proeminente no pensamento de todos esses autores, e a exposição do evento que figura, nesse ensaio, como o ponto de partida comum entre o utópico e o jurídico se inspira profundamente nas obras de todos esses autores. É preciso explicar, contudo, que não será dedicado aqui nenhum esforço em iluminar as diferenças significativamente críticas entre eles. Aquilo que importa, no que se segue, é expressar um pensamento que pode ser desenvolvido a partir do comum em suas obras – isto é, a sugestão de que o mundo humano não existe apenas no modo de uma presença atemporal. O mundo humano emerge *de* e *como* um evento. Ou, sendo mais preciso, bem como para destacar a pluralidade irreduzível ora em jogo: os mundos humanos emergem *de* e *como* eventos. Eles acontecem. Eles chegam. Eles não existem simplesmente, em modos de presença atemporais ou temporalmente menos significantes que a experiência leiga ou cotidiana pode atribuir à paus, pedras e outras entidades inorgânicas, se esses objetos puderem existir “além” ou “fora” do mundo humano (o grande quebra-cabeça epistemológico de tempos anteriores, atualmente desconsiderado pela epistemologia contemporânea).³⁸

³⁷ Eu não possuo nenhum treinamento, nem mesmo qualquer expertise em física ou astrofísica, embasando-me, portanto, no tocante a essas referências básicas a teoria do Big Bang, naquilo apresentado no número 29 da *GEOKompakt*: “*Der Ukrnall... und wie die Welt entstand*”, Dezembro 2012. Os editores garantem, contudo, que todos os artigos dessa publicação fascinante foram ou escritos por cientistas praticantes ou minuciosamente revisados por eles. É também discutível se essa referência mínima, bem como as considerações correspondentes à teoria do Big Bang dariam margem a qualquer erro significativo. Além dessa rápida menção, e um detalhe dessa teoria no final do ensaio, eu estou me embasando tão somente na hipótese básica de que a matéria e a eventual ordem do universo emergiram de algum tipo de explosão gigantesca.

³⁸ One can refer here to countless titles from the vast oeuvres of these thinkers, but quintessential engagements with the event among them would be HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976; NANCY, Jean-Luc. *Une pensée finie*. Paris: Galilée, 1990;

O que é o evento? Como um mundo acontece? Como ele emerge daquilo que pode ser denominado como o “nada”, dada a falta de palavras que conseguiriam alcançar efetivamente o vazio linguístico e abissal ora em questão? Considerada a maneira pela qual o evento atravessa um limite que a percepção e compreensão humanas não pode ultrapassar, o evento deve ser apreendido como a compreender pelo menos dois componentes básicos, podendo ser referidos como o conhecível e o desconhecível, o conhecido e o desconhecido. O evento pode ser descrito, de maneira correspondente, como a ocorrência mesma do conhecido e do desconhecido. O evento produz uma interface entre conhecimento e total ignorância. O evento também produz um registro dessa interface. Ele traz à lume as constelações renovadas de incompreensão mútua e compreensão articulada. O evento é a articulação diferencial entre o puro potencial de novos registros e novas constelações de conhecimento/ignorância e compreensão/incompreensão que constituem os mundos humanos. O evento é também a emergência mesma desses registros e constelações. A total ignorância e a compreensão muda são fases que se pode usar de maneira plausível para indicar o limite abissal do evento, o limite abissal que advém com o evento e a partir do qual o evento emerge. É esse limite abissal que vai invocado por Lyotard, ao sugerir que nenhuma pessoa em vida, nem mesmo os sobreviventes dos campos de concentração, sabe realmente ou pôde saber o que foi o holocausto.³⁹ Trata-se do mesmo limite abissal invocado por Derrida, ao se referir à impossibilidade de se compreender o significado do 11 de setembro.⁴⁰ O evento, ou o aspecto do evento que produz o conhecimento e a linguagem, concerne uma apreensão finita de uma imensidão infinita.⁴¹ Aquilo que ulteriormente passa a ser chamado como

NANCY, Jean-Luc. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée, 1993; NANCY, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996; DERRIDA, Jacques. *Donner Le Temps 1: La Fausse Monnaie*. Galilée: Paris, 1991; DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Éditions Galilée, 1993; ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1989; ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Londres: Penguin Books, 1999. Esse ensaio não pretende ser exegeticamente fiel a qualquer um desses textos. A descrição do evento aqui avançada certamente não será encontrada em nenhum deles. Sua única afirmação diz respeito a ser se inspirado e se informado por esses autores, querendo reconhecer sua dívida para com eles.

³⁹ Cf. LYOTARD, Jean-Francois. *The Differend*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988; AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz*. Nova Iorque: Zone Books, 1999, p. 15–39.

⁴⁰ Cf. DERRIDA, Jacques; BORRADORI, Giovanna. “9/11 and Global Terrorism: A Dialogue with Jacques Derrida”. Disponível em: <www.press.uchicago.edu/books/derrida/derrida911.html>, acesso em 20 jul. 2013: “Mas a coisa ela própria, o lugar e significado desse ‘evento’, permanece inefável, como uma intuição sem conceito... Nós não sabemos o que de fato estamos dizendo ou nomeando à essa maneira: O 11 de Setembro, le 11 septembre, September 11.” (tradução livre)

⁴¹ Cf. NANCY, Jean-Luc. *Une pensée finie*. Paris: Galilée, 1990.

“conhecimento” retém, na melhor das hipóteses, uma exata amargura ou talvez o amargar de uma exatidão que não se tornou obsoleta.

4. A Resposta Utópica ao Evento

Chegou o momento de discutir as três articulações da imaginação utópica indicadas acima – nomeadamente, a loucura além da insanidade de Foucault, a perturbação sem nome e sem forma de Calvino, ou a poesia absurda de Celan. Conquistada alguma ideia quanto àquilo que está em questão quando se invoca fenomenologicamente a noção de *um* ou *do* evento, é possível então penetrar a transgressão ou transcendência da propriedade linguística que está em jogo na loucura, no absurdo ou na perturbação, contemplados por Foucault, Calvino e Celan.

“Pela loucura que a interrompe, uma obra abre um vazio, um tempo de silêncio, uma questão sem resposta, provoca um dilaceramento sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se”, escreve Foucault na passagem citada acima.⁴² “Só há loucura como instante último da obra esta a empurra indefinidamente para seus confins,” continua o texto. “[A] loucura é contemporânea da obra, dado que ela inaugura o tempo de sua verdade. No instante em que, juntas, nascem e se realizam a obra e a loucura, tem-se o começo do tempo em que o mundo se vê determinado por essa obra e responsável por aquilo que existe diante dela.”⁴³

O tempo inicia e o mundo começa a tomarem forma na íntima e próxima parceria entre loucura e arte, segundo a sugestão de Foucault. O mundo se torna “requisitado” e “obrigado a ordenar-se” diante dessa parceria. Entretanto, a arte não é loucura e a loucura não é arte. Arte e loucura são apenas contemporâneas, contemporâneas que se acompanham naquele momento (a noite mais densa em que Orestes afundou [e continua a afundar]) em que a temporalidade começa, quando o tempo inicia. Mas uma e outra não são a mesma coisa, havendo desde já uma desjuntura

⁴² FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Trad. de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, p. 582. Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972, p. 556: “[P]ar la folie qui l'interrompt, une œuvre ouvre un vide, un temps de silence, une question sans réponse, elle provoque un déchirement sans réconciliation où le monde est bien contraint de s'interroger.”

⁴³ Ibid., p. 583. Cf. Ibid., p. 557: “Il n'y a de folie que comme instant dernier de l'œuvre— celle-ci la repousse indéfiniment à ses confins . . . [La] folie est contemporaine de l'œuvre, puisqu'elle inaugure le temps de sa vérité. L'instant où, ensemble, naissent et s'accomplissent l'œuvre et la folie, c'est le début du temps où le monde se trouve assigné par cette œuvre, et responsable de ce qu'il est devant elle.”

entre uma e outra. “A loucura de Artaud não se esgueira para os interstícios da obra; ela é exatamente *a ausência de obra (...)* ali onde há obra, não há loucura.”⁴⁴ A arte é sempre suficientemente sã e mundanal (suficientemente razoável/presentável em espaços públicos) para ser parte de um mundo que é responsável pela parceria entre arte e loucura. A arte já se constitui como a resposta *mundanal* à loucura. Ela integra parte da “responsabilidade” do mundo “diante” dessa parceria com a loucura. Ela escarrancha a loucura e o mundo emergente dessa loucura. Assim, a arte é tanto acomodada (parte do mundo que a acomoda, não importado o modo pelo qual a arte acomoda o mundo) e desacomodada (irredutivelmente, em sua parceria com a loucura).

O poema também, sugere Celan, escarrancha a linguagem significacional com um absurdo desprovido de significado. O poema é, ainda segundo Celan, o lugar – *der Ort* – no qual os modos literários da linguagem (tropos e metáforas – *Tropen und Metaphern*) querem ser tomados pelo absurdo. Em linha com essa primeira invocação do lugar como *Ort*, o poeta introduz imediatamente em seguida outra palavra que também significa “lugar” – nomeadamente, *topos*. *Topos* é introduzido de maneira conjunta a busca, ou *-forschung*. A questão diz respeito à busca pelo lugar – *Toposforschung*. Mas o sentido de lugar que está em questão nessa busca por um lugar compreendido enquanto *topos* evidentemente difere do sentido de lugar denotado pela palavra “*Ort*.” O lugar como “*Ort*” indica uma localidade, uma abóbada espacial. Já o lugar como *topos* coloca em questão a busca por um lugar que é, evidentemente, um lugar na linguagem, um lugar linguístico, em outras palavras. As línguas europeias denotam esse lugar linguístico através da palavra “*tópico*”, pelo menos desde Aristóteles. Um tópico é o ponto focal de uma discussão, de uma conversa, ou de um texto. Trata-se também de um ponto focal típico a uma discussão. Um tópico é, assim, de cabo a rabo o lugar típico *na* linguagem e, mais especificamente, a forma ou o modo a partir do qual o lugar típico tem espaço *na* linguagem. Em Celan tem-se a ligação direta do *topos* ou tópico com tropos e metáforas. Expõem-se assim os modos e metáforas – isto é, as maneiras pelas quais a linguagem produz tópicos.

Celan, contudo, se preocupa com os tropos, as metáforas e os caminhos da linguagem à luz daquilo que precisa ser pesquisado – nomeadamente, o não-lugar, o *Utopie*. A última linha do prelúdio a esse ensaio começa na forma de uma pergunta elíptica: “*Toposforschung?*” O ponto em questão é evidente o seguinte: seria o poema

⁴⁴ Ibid., p. 582-583, 584. Cf. Ibid., 555, 557: “*La folie d’Artaud ne se glisse pas dans les interstices de l’œuvre; elle est précisément l’absence d’œuvre . . . là où il y a œuvre, il n’y a pas folie.*”

uma busca pelo topos ou pelo(s) tópic(o)s? Em outras palavras, tendo em vista a discussão precedente: seria o poema ou a poesia a busca pelo lugar típico da linguagem? Certamente/*Gewiß*, responde Celan, mas apenas à luz do não-lugar – *aber im Lichte der U-topie* -, onde os tópicos e tropos típicos da linguagem querem se transformar no totalmente não-típico e não-tópico. Na abóbada do poema o que está em questão é o não-lugar onde a linguagem quer ser absurda – *wo alle Tropen und Metaphern ad absurdum geführt werden wollen*. Ao cuidar do poema, Celan claramente se volta para aquela linguagem que inverte e se afasta da tipicidade e topicalidade formadoras de identidade. É tempo de voltar atrás – *Es ist Zeit, unzukehren* -, como destaca o verso algumas linhas depois daqueles escolhidos para abrir esse trabalho.

O retorno efetuado pelo poema, contudo, nunca é completo. A busca poética pelo absurdo, em uma virada completa para longe da linguagem, daqueles tropos e metáforas típicos em demasia, vingaria em algo ilegível, deixando assim de ser poesia. Celan está perfeitamente ciente disso. O poema que alcançasse o absurdo que almeja alcançar – o poema completo ou absoluto – não existe.⁴⁵ O poema que existe, o poema legível, é, em última instância, uma tentativa fracassada em escarranchar o absurdo utópico com a linguagem típica e tópica. Na linguagem articulada por Foucault e discutida acima: o poema é, em última instância, por demasiado parte do mundo, a impedir um mergulho completo na loucura de Artaud e na mais densa das noites de Orestes. O poema legível é, embora oculto em uma auto-projetada escuridão,⁴⁶ estranha e distante, ainda assim, inteligível o suficiente de modo a incorporar a idiotice mesma do *Idiota* de Goya. Ele não pode ser essa convulsão “guinchante e torcida” que, segundo Foucault, a prometer “o nascimento do primeiro homem e seu primeiro movimento na direção da liberdade.”⁴⁷

Apesar de inominável, pode-se falar de uma paulatina circunscrição – por intermédio de Foucault e Celan – daquilo que está em jogo na expressão de Calvino, “uma perturbação que ainda não tem nome”, em *Se um viajante numa noite de inverno*. Calvino ele próprio enfatiza que o romance contemplado não nomeia coisa alguma. O

⁴⁵ CELAN, Paul. Der Meridian. In: *Gesammelte Werke*, v. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p. 199: “*Ich spreche ja von dem Gedicht, das es nicht gibt! Das absolute Gedicht—nein, das gibt es gewiß nicht, das kann es nicht geben!*”

⁴⁶ Ibid., p. 195, referindo-se a escuridão da poesia como “*ein vielleicht selbstentworfenen Ferne oder Fremde zugeordnete Dunkelheit.*”

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Trad. de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, p. 578; FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972, p. 551: “*l'Idiot qui crie et tord son épaule pour échapper au néant qui l'emprisonne, est-ce la naissance du premier homme et son premier mouvement vers la liberté.*”

romance apenas “dê o sentido de estar vivendo uma perturbação que ainda não tem um nome,” isto é, de viver através de algo que não pode ser nomeado. É importante refletir cuidadosamente a respeito dessa *dação de sentido que não tem nome*, por se tratar não apenas de escarranchar a linguagem e o absurdo – como em Celan – e a linguagem e a loucura – como em Foucault –, mas também de um modo que ilumina o limite enigmático entre aquilo que é ultrapassado e aquilo que não é ultrapassado nesse escarranchar. É preciso começar notando o caráter tautológico de toda a frase “dê o sentido de estar vivendo.” “Sentir” é a essência de “estar vivendo”. “Estar vivendo” é, primeiro e antes de tudo, uma questão de *sentir*. Dar um sentido ou dar sentido já facilita ou constitui uma instância de “estar vivendo,” portanto. O que está em jogo no romance, ou em resposta ao romance, não é, por conseguinte, uma imaginação de estar vivendo algo. O ponto não é um “como se” estivéssemos vivendo um evento. O romance dá esse sentido. Ele dá, proporciona e facilita nada menos que um *estar vivendo efetivo*. O romance permite um estar vivendo o evento. Enquanto tal, ele não se preocupa com a mera imaginação de um evento. Não se trata de uma experiência *como se*, que tem sua relevância aqui apenas e tão somente em sua negação ou inversão, como aquilo que realmente está em jogo no romance. O real sentido ou experiência do romance é, de fato, uma experiência do *como se não*. A leitura implica em uma experiência vívida e visceral, tão vívida e visceral quanto qualquer outra experiência corporal; tanto quanto um nariz sangrando. Às vezes, um nariz sangrando é mais que suficiente para interromper a experiência da leitura. Uma leitura engajada produz um sentido momentâneo de não estar preso *por* nenhuma linguagem *à qual* a leitura está irredutivelmente presa. A experiência efetiva da leitura é, portanto, uma questão de viver sob (a lei) da linguagem *como se não* se vivesse sob a linguagem.

A objeção de que o inverso seria verdade, de que a leitura é uma experiência imaginada e, por conseguinte, uma experiência *como se* e não uma experiência *como se não*, contempla uma imaginação desincorporada, em uma perspectiva na qual não podem ser apreciadas a muito real experiência de uma leitura que transpassa o limiar ou limite existencial, bem como o papel profundamente utópico que essa experiência joga na existência humana. A força utópica e redentora da leitura literária discutida por Agamben em *O Tempo que Resta*,⁴⁸ embora incompleta, é real.⁴⁹ A literatura produz por

⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. *The Time That Remains*. Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 75-77.

⁴⁹ Pode-se insistir na objeção do senso comum, ao dizer que o romance apenas oferece um sentido e experiência parciais do estar vivendo, um sentido ou experiência parciais que são acompanhados ou

excelência a experiência do *como se não* (ὡς μὴ) do tempo messiânico, a experiência de viver sob a lei como se não se vivesse sob a lei. A leitura é a redenção que tem lugar no meio da e sob a lei, a redenção que torna a experiência da lei irreal. O que é a lei? No caso da literatura, trata-se das leis gerais da linguagem e da referência linguística. É a libertação dessas leis que abre o espaço utópico ou u-tópico que liberta o leitor dos constrangimentos da linguagem típica e tópica.

Essa experiência utópica redentora permanece incompleta, todavia. O sentido de uma perturbação que não tem nome nem pode ser nomeado, produzido ou induzido pela leitura, permanece irreduzivelmente enevoado em mistério. Trata-se de uma experiência sempre imprecisa ou falsa em um sentido fundamental. A literatura é, sugere outra passagem de *Se um viajante numa noite de inverno*, irreduzivelmente *apócrifa* no duplo sentido da palavra. A literatura verdadeira não é apenas “falsa” ou falsificadora. Ela é falsa e falsificadora em razão de sua derivação de um mistério que não pode ser revelado. Calvino escreve o seguinte:

Apócrifo (do grego *apókryphos*, escondido, secreto): 1) diz-se acerca dos “livros secretos” das seitas religiosas; em seguida, diz-se acerca dos textos não reconhecidos como canônicos pelas religiões que definiram um cânone das escrituras reveladas; 2) diz-se acerca de um texto falsamente atribuído a uma época ou a um autor. (...) Talvez minha verdadeira vocação tenha sido a de autor de apócrifos, nos vários significados do termo: porque escreve é sempre esconder qualquer coisa de modo a ser posteriormente descoberta; porque a verdade que pode sair da minha caneta é como uma lasca soltada de um grande pedregulho, devido a um impacto violento, projetada ao longe; porque não há certeza fora da falsificação.⁵⁰

complementados por uma consciência adicional de não estar efetivamente vivendo. Esse sentido acional seria marcado, por exemplo, na consciência do quarto a que se está habituado e no qual a leitura acontece, uma consciência que distancia o leitor da realidade imaginária evocada pelo texto. O sentido parcial de estar vivendo que a leitura produz, a objeção continuaria, corresponde sempre a essa verificação por esse sentido adicional. Essa verificação sempre implicaria no sentido de que nós *não estamos realmente vivendo*, mas *apenas lendo*. E essa lembrança de que se está apenas lendo revelaria a experiência da leitura como uma mera experiência “como se”. Essa objeção, contudo, é informada por uma experiência que toma conta quando a leitura é interrompida, e não pela experiência da leitura. Ela é informada por aquilo que acontece quando o romance ou o texto fracassam em dar o sentido de se estar vivendo, por falhar em fascinar e prender o leitor por completo. A interpretação do senso comum da leitura como uma experiência *como se* se baseia, portanto, nessa particularmente peculiar experiência de não-leitura, ou em um lapso na experiência da leitura. A experiência de leitura continuada, contudo, é a experiência real, uma instância efetivamente sentida de estar vivendo. Trata-se, assim, não de uma experiência *como se*, mas de uma experiência *como se não* – como se nós não estivéssemos no quarto, como se nós não estivéssemos desse lado do filme da linguagem.

⁵⁰ CALVINO, Italo. *Se Uma Noite d'inverno um viaggiatore*. Milão: Mondadori, 1992, p. 164. Assim se lê no original: Apócrifo (dal greco *apókryphos*, nascosto, segreto): 1) detto in origine dei «libri segreti» delle sette religiose; in seguito detto di testi non riconosciuti come canonici nelle religioni che hanno stabilito un canone delle scritture rivelate; 2) detto di testo falsamente attribuito a un'epoca o a un autore. (...) Forse la mia vocazione vera era quella d'autore d'apocrifi, nei vari significati del termine: perché scrivere è sempre nascondere qualcosa in modo che venga poi scoperto; perché la verità che può uscire

A obra de arte não incorpora a loucura, escreveu Foucault referindo-se a Artaud. O poema verdadeiramente absurdo não existe, insistiu Celan. O romance deriva do segredo, mas o falsifica, segundo a sugestão de Calvino. Mas a falsificação ora em questão é crucial para a experiência utópica. O segredo não tem uma existência independente para então ser falsificado pela linguagem, deixando o leitor com um mero senso de mistério. Trata-se do inverso, justamente. A falsificação forjada pela linguagem produz o mistério. O segredo não tem lugar próprio. Ele sequer é um lugar. Trata-se de um não-lugar, o *u-topos*. A falsificação irreduzível efetuada na linguagem e na arte chama adiante o *u-topos*, a separação e o limiar entre a loucura de Artaud e a obra de arte, o poema e o absurdo, o romance e suas origens apócrifas.

Nós começamos com a proposição de que o evento era o ponto de partida comum aos discursos jurídico e utópico. Esses discursos abandonam um ao outro, nós argumentamos, por responderem de maneiras radicalmente diferentes a esse evento, respostas que vão a sentidos diretamente opostos. O utópico e o jurídico se deixam em razão de suas trajetórias fundamentalmente opostas ou inversas, em suas respostas ao evento. Da discussão precedente, possibilitou-se clarificar que os discursos utópicos se preocupam orientando-se pela origem, isto é, preocupando-se com o próprio evento do qual emergiram. Assim sendo, esses discursos implicam em algo muito mais intenso que a simples tentativa de escapar da privatização e da propriedade privada, em que pese ser essa a sugestão oferecida pela história clássica dos discursos utópicos. Os discursos utópicos radicais do séc. XX deixam claro sua busca por escapar das próprias noções de propriedade e de próprio que informam e condicionam primordialmente os discursos da propriedade privada. E assim o fazem na esperança de sustentar uma experiência da singularidade absoluta e da inefabilidade do evento. O *absurdo*, segundo Celan. A *loucura*, segundo Foucault. E a *perturbação sem nome*, segundo Calvino. Uma perturbação sem nome (*an upheaval without name*) é uma denotação particularmente apta do evento infável e da inefabilidade do evento que precipita os começos do tempo e das origens dos mundos.

A trajetória da literatura – isto é, a trajetória utópica radical da literatura – consiste em um incessante retorno ao evento inominado, do qual essa trajetória emerge ela própria como uma lasca lançada adiante em razão de um impacto violento. A

dalla mia penna è come una scheggia saltata via da un grande macigno per un urto violento e proiettata lontano; perché non c'è certezza fuori dalla falsificazione.”

literatura é essa incessante obsessão por retornar ao evento do qual ela deriva. É a obsessão utópica por retornar ao evento que a arremessou na linguagem, mas ao qual ela não pode retornar totalmente sem perder por completo seu status enquanto linguagem. Conforme explicado por Celan, referindo-se a *Lenz* de Buchner, quer-se simplesmente retornar ou lembrar uma data – a sua jornada através das montanhas – que não pode ser lembrada linguagem adentro, onde ela está condenada a começar.⁵¹ É essa razão pela qual literatura e poesia dignas do nome sempre colocam seu status linguístico – e seu status enquanto linguagem – em risco. Não sendo possível retornar totalmente, a literatura, contudo, resta em última instância sob a obsessão de manter uma proximidade suficiente para com o evento. É essa obsessão que permite um sentido real ao estar vivendo, vivenciando, ou revivendo o evento. É aqui que as significativas sensibilidades utópicas atípicas e não-tópicas chegam hoje. É essa a trajetória de sua resposta ao evento. Agora, devemos voltar nossas atenções para a trajetória bem diferente do Direito em sua resposta ao evento.

5. A Resposta do Direito ao Evento

Se é correto dizer que a trajetória da resposta do Direito ao evento é o exato inverso (180 graus) da trajetória da resposta utópica e literária ao evento, e, se também é correto dizer que a literatura compartilha com a experiência do tempo messiânico a experiência de viver sob a lei (vivendo sob a lei da linguagem, no caso da literatura) *como se não* sob a lei, a seguinte proposição poderia oferecer uma apreensão precisa da resposta do Direito ao evento: o Direito responde ao evento agindo *como se fosse* Direito. A resposta do Direito ao evento não é, efetivamente, ou não completamente uma instância do Direito. Trata-se muito mais de encenar-se a si ou estilizar-se a si como Direito. No que se segue perguntar-se-á acerca do quão correto é isso tudo ou não. Assim, é suficiente dizer por agora que a apreensão do Direito ora oferecida é exatamente a sua apreensão avançada por Hans Kelsen em sua teoria pura do Direito. Segundo Kelsen, o Direito nunca existe efetivamente. A existência do Direito não pode

⁵¹ CELAN, Paul. Der Meridian. In: *Gesammelte Werke*, v. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p. 201: “Und vor einem Jahr, in Erinnerung an eine versäumte Begegnung im Engadin, brachte ich eine kleine Geschichte zu Papier, in der ich einen Menschen ‘wie Lenz’ durchs Gebirg gehen ließ. Ich hatte mich, das eine wie der andere Mal, von einem ‘20. Jänner’, hergeschrieben.” Cf. DERRIDA, Jacques. *Schibboleth*. Paris: Galilée, 1986, p. 11–28.

ser posta ou aferida (*gesetzt*). A existência do Direito deve ser pressuposta (*vorausgesetzt*). Deve-se lidar e operar com o Direito *como se* (*als ob*) ele existisse.⁵² E assim o é, argumenta Kelsen, exatamente em razão da maneira pela qual o Direito é, em última instância, sempre uma resposta a um evento.

Por que Kelsen argumenta nesse sentido? Ele assim o faz em razão do status problemático e ambivalente da norma fundamental, ou *Grundnorm*, em sua teoria pura do Direito. A teoria pura do Direito requer que toda norma jurídica em um sistema do Direito hierárquico ou piramidal seja completamente validada por uma norma superior. Isso apareceria como fácil e razoavelmente realizável em um sistema jurídico no qual aparentemente as normas jurídicas já estivessem postas, podendo ser e devendo ser invocadas para a validação de todas as outras normas jurídicas inferiores. O problema se concentra, contudo, no fato de a norma fundamental, ou a *Grundnorm*, no topo do sistema jurídico, sendo necessária para validar o resto do sistema jurídico, carecer ela própria de uma norma superior que a pudesse validar. A norma fundamental permanece, portanto, fundamentalmente *não-válida* ou *não-validada* (em contraste a inválida ou invalidada). E se a norma fundamental permanece não-válida, todo o sistema jurídica supostamente validado pela norma fundamental também permanece fundamentalmente não-válido. Além de não poder afirmar a validade da norma fundamental, uma teoria pura do Direito não pode afirmar a validade de qualquer norma jurídica. Uma teoria pura do Direito precisa, por conseguinte, se valer de uma série de pressuposições através das quais o Direito é mantido como Direito. A teoria pura do Direito lida com o não-direito e opera com o não-direito *como se* fosse Direito.

Em qual sentido se pode e se deve dizer que tudo isso é a consequência inevitável da resposta do Direito ao evento? Pode-se e deve-se assim dizer em razão da maneira real ou empírica pela qual as normas jurídicas sempre respondem a essa ou aquela exigência histórica urgente. Isso se aplica às constituições nacionais (ou a convenções e tratados transnacionais) – enquanto instâncias impuras ou empíricas daquilo que deveria ter sido uma norma puramente fundacional –, bem como a todas as outras regras jurídicas que estão fundadas nessas constituições nacionais ou convenções transnacionais. As constituições nacionais e as convenções transnacionais aferem e respondem a uma situação histórica que chama, ou pelo menos parece chamar pela inauguração de uma nova jurisdição e, assim, pela instauração de um novo sistema

⁵² KELSEN, Hans. *Reine Rechtslehre*. Aalen: Scientia Verlag, 1994, p. 66–67.

jurídico. O que acontece nesse momento histórico de aferição e resposta que aqui eventualmente tem lugar recebe sua validação no curso de um processo duradouro de intervenção não-jurídica e/ou da falta de intervenção: a validade que eventualmente emerge da função de uma mistura de compromissos, contentamento, aquiescência e suficiente familiaridade históricas ou sociológicas, função essa que normalmente recebe o nome de “legitimidade”.

Comparada à validade, legitimidade é uma noção vaga e confusa. Trata-se, por conseguinte, de uma noção intensamente controversa. A legitimidade não pode ser invocada, portanto, em meio às circunstâncias as quais essa ou aquela crise ou conflito demandem o recurso à constituição ou convenção enquanto instâncias de Direito em relação às quais se pode esperar que todos estejam propensos a respeitar, porque a conflituosidade da situação muito provavelmente se extravasará, contaminando e inundando qualquer “legitimidade” que pudesse existir ou parecesse existentes antes e até o momento da crise. Toda crise que se instancia significativamente abriria, portanto, a aferição e resposta iniciais às exigências históricas que a constituição ou convenção supostamente tinham resolvido. A existência duradoura de leis constitucionais e convencionais certamente depende de um grau suficiente de legitimidade (contentamento, aquiescência, familiaridade), conforme indicado por Hart em sua afirmação quanto à sobrevivência efetiva de um sistema jurídico, dependente de níveis suficientes de existência de um ponto de vista interno.⁵³ Mas também deveria estar claro que nenhuma constituição constituiria e fundaria o Direito se essa constituição ou fundação do Direito estivesse dependente da legitimidade. A legitimidade (o compromisso, contentamento, aquiescência e familiaridade suficientes) é exatamente o que se está em questão ou em crise a suscitar o recurso ao Direito. A legitimidade, portanto, não pode ser invocada como uma resposta às questões jurídicas, porque nós recorremos ao Direito não para responder ou resolver questões de legitimidade, mas para encerrá-las. Nós encerramos uma questão de legitimidade ao supor e pressupor que nós temos leis que encerram essa questão.

Esse é o movimento crucial da teoria pura do Direito. A teoria pura do Direito gira em torno da pressuposição de Direito válido e da validade jurídica que nunca existem como ou enquanto fato. Factual ou empiricamente falando, o “Direito” ou aquilo que era ou se supõe ser “Direito” sempre corre o risco de se desintegrar ou

⁵³ HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 88-89. O “ponto de vista interno” proposto por Hart é, admitidamente, mais restrito que a descrição da legitimidade aqui elaborada.

evaporar diante das questões de legitimidade. O Direito apenas existe enquanto um número suficiente de indivíduos suficientemente poderosos continue a pressupor a existência *prioritária*, a priori e, por conseguinte, *precedente* do Direito (pressuposição a qual só aconteceria historicamente – sendo esse o ponto de Hart – enquanto prevalecerem níveis adequados de legitimidade ou do ponto de vista interno). A teoria pura do Direito considera o Direito como aquele que providencia o eixo ao ato de purificação que tem lugar quando questões de legitimidade são encerradas ou substituídas por pressuposições de validade. Esse ato de purificação é o coração sacrificial do Direito. Os ritos antigos de sacrifício eram, essencialmente, ritos de purificação, e o Direito nunca romperá seus laços definitivos com esses ritos.⁵⁴

Aquilo que acontece no nível das leis constitucionais também acontece em todos os níveis inferiores do Direito que dependem da constituição. Por vezes, questões constitucionais parecem ter sido resolvidas. Uma disputa jurídica pode parecer envolver apenas a contenciosidade de uma ou outra regra jurídica de nível inferior, como, por exemplo, uma regra de direito privado. A identificação da regra de direito privado válida ou aplicável gira em torno, invariavelmente, de um ato sacrificial de purificação que assenta a poeira e a impureza de alguma ambiguidade social. Não haveria disputa ou conflito se não houvesse ambiguidade. A ambiguidade é a impureza essencial que o Direito tem de resolver. A resolução sacrificial da ambiguidade é a purificação essencial que produz Direito puro. A impureza das ambiguidades sociais que informa as disputas de direito privado são melhor e adequadamente resolvidas quando mantidas no nível da adjudicação do direito privado, porque essa impureza traz consigo o potencial de contaminar todo o sistema jurídico, chegando até suas raízes constitucionais. Os motivos para tanto já foram adequadamente identificados na ampla literatura acerca da assim chamada aplicação horizontal dos direitos constitucionais.

O evento – uma data; uma ocorrência; uma súbita erupção de descontentamento; a erupção da ambiguidade que condiciona o descontentamento – é a impureza essencial à qual a purificação sacrificial do Direito responde. Já deve ter ficado claro que a trajetória dessa purificação se caracteriza por um *distanciamento*. O Direito se distancia do evento. Ele se afasta do evento. Sua trajetória é exatamente oposta à resposta literária utópica ou utópico-radical ao evento. O Direito e a literatura radical-utópica constituem duas respostas opostas ao evento. Enquanto tais, elas se

⁵⁴ GIRARD, René. *La Violence et Le Sacré*. Paris: Editions Bernard Grasset, 1972, p. 38–40.

relacionam uma a outra apenas em seu afastamento. Elas apenas começam a se relacionar quando elas começam a se afastar. Aqueles desejosos de propor uma relação diferente, mais próxima, sobrepujante, mutualmente informativa, amarrando os pulsos do Direito e com o da literatura utópica deveriam, antes de qualquer coisa, imaginar o centro obscuro de um furacão eterno e antigo, o *u-topos*, a pura impureza do evento, o nada em que tudo é ainda um e nada se relaciona a nada.

6. A Diferença e Indiferença Estoicas – Algumas Considerações Concludentes

A obra *Fronteiras do Pensamento (Upheavals of Thought)* de Martha Nussbaum avança sua compreensão das emoções como perturbação (*upheavals*) do pensamento, enquanto uma posição neo-estoica.⁵⁵ A autora apropria dos estoicos a convicção de que as emoções são apreciações cognitivamente avaliadoras. Ao assim proceder, contudo, Nussbaum abandona dois princípios fundamentais do Estoicismo. O primeiro diz respeito à concepção dos conteúdos cognitivos das emoções como algo invariavelmente enganador. O segundo diz respeito à ética da indiferença emocional, então desenvolvida com base em uma desconfiança generalizada quanto as emoções. Nussbaum rejeita as duas posições, buscando desenvolver uma perspectiva mais nuançada, que possa reconhecer tanto os modos pelos quais as emoções podem desviar o juízo moral quanto o seu caráter indispensável para o juízo moral razoável.⁵⁶ Em razão de esse ensaio caminhar para seu fim, o curto engajamento com esse argumento formidável ora proposto não o fará justiça. É instrutivo, contudo, comparar os argumentos centrais de *Fronteiras do Pensamento* com a apreensão ora proposta acerca da relação entre o Direito e a imaginação utópica.

Contrariamente à denúncia estoica do papel das emoções em distorcer a deliberação moral, Nussbaum busca reabilitar as emoções como uma sua fonte instrutiva. Segundo a autora, as emoções providenciam uma relação essencial com a realidade à deliberação moral adequada, relação sem a qual o juízo moral sequer assumiria a sua característica e humana importância existencial. As respostas emocionais providenciam à deliberação moral um indispensável intencionado. Por seu

⁵⁵ NUSSBAUM, Martha. *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 4: “A perspectiva emergente pode ser chamada justamente de neo-estoica; por conseguinte, eu usarei o termo com alguma regularidade.” (tradução livre)

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, esp. cap. VII.

intermédio, a deliberação moral se relaciona com a realidade, ou com seu objeto.⁵⁷ Elas são a perturbação que traz a lume a deliberação moral. Nesse sentido, seu pensamento ressoa intensamente com a interpretação desse ensaio quanto a invocação de Italo Calvino por *uma perturbação sem nome ou forma*. Contudo e evidentemente, a preocupação de Nussbaum não diz respeito ao retorno literário-utópico à perturbação inominada e informe. A trajetória de seu pensamento em *Fronteiras do Pensamento* é, evidentemente, a trajetória do Direito, a trajetória através da qual o Direito se distancia da perturbação e dos eventos. Sua preocupação reside mais no juízo jurídico do que com o juízo moral, ainda que o impulso crucial aos dois tipos de juízo seja o mesmo, no tocante às suas respectivas relações com a imaginação utópica. Em ambos têm-se em questão a articulação de atos judicativos razoáveis e generalizáveis (com os quais qualquer pessoa razoável concordaria eventualmente), recorrendo àquilo que pode ser extraído do e distanciando-se do caos imediato do evento.

Emoções muito fortes adentram no furacão a partir do qual os mundos começam e no qual terminam, puxando-nos para seu caos obliterante. Apenas quando subjugados, torna-se possível e necessário retirarmo-nos do evento, reestabelecendo um grau de equilíbrio através de juízos morais e legais razoáveis. A literatura utópica resiste a essa remoção, buscando sua reentrada no evento. Ela continua a viver através e na perturbação, ou pelo menos tenta seriamente fazê-lo. Ela se articula de maneira incansável e obsessiva com o intencionado. Poder-se-ia diagnosticá-la psicanaliticamente como um caso sério de melancolia, senão de histeria.⁵⁸ O Direito

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 16.

⁵⁸ Consideremos a esse respeito a conexão que Freud observou entre a literatura e a histeria. Histeria, segundo Freud em um primeiro momento, seria um retorno sintomático de uma experiência anterior, na maioria dos casos ocorrida durante a infância, enquanto o gozo da literatura diz respeito a um equivalente desse retorno não-sintomático e sublimado. Cf. FREUD, Sigmund. *Der Dichter und das Phantasieren*. In: *Gesammelte Werke*, 18 vols. Frankfurt a. M: Fischer Verlag, 1999, v. VII, p. 213–23, esp. p. 221. É importante notar aqui a invocação por Freud de uma experiência que *na maioria das vezes* pertence à infância – “*ein meist der Kindheit angehöriges Erlebnis*.” Esse *na maioria das vezes* implica, certamente, um “não e tão somente”, permitindo uma leitura mais ampla de “experiências de infância”, de modo a incluir todas as experiências eventuais e que implicam em mudanças de vida, experiências que rompem os mundos resolvidos e maduros, expondo-os à infância ou ao nascimento que marca todos os novos começos. Na medida em que Freud abandonou a teoria da sedução para dar conta da histeria (análises de inúmeros casos o motivaram a reconhecer que o evento traumático na maioria das vezes nunca tivera acontecido), propondo então uma teoria pathoanalítica (ao invés de uma teoria psicogenética), que apontava como causa da histeria nas energias libidinais que o indivíduo falhava em integrar num equilíbrio de uma sexualidade madura e resolvida, é possível então interpretar a histeria como uma instância sintomática da resistência utópica àqueles mundos maduros e resolvidos, com o correspondente e obsessivo retorno à perturbação de uma sexualidade em descoberta ou irresoluta. Indivíduos histéricos continuam vivendo o evento, ou a emergência infantil do evento, falhando ou se recusando a chegar em mundos estabilizados, de sexualidades maduras e resolvidas, em que as perversidades não são reprimidas, para ou não existirem, ou serem bem acomodadas como partes de um si sexualmente saudável. Assim, se

prudentemente se afasta do intencionado do evento. O Direito não se refere ao evento. Sua relação com o evento se dá em deixa-lo para trás. Se assim o faz com algum pesar, isso depende do quão conscientemente se reconhece esse abandono, a exemplo da maneira claramente consciente efetuada pela teoria pura do Direito de Kelsen.

A apreensão avançada por Nussbaum a respeito da relação entre Direito e literatura é particularmente consistente com o seu pensamento de *Fronteiras do Pensamento*. Segundo a autora, a boa literatura pode contribuir para bons juízos legais. A boa literatura seria uma fonte de *insights* jurídicos razoáveis, movendo-se na mesma direção que o Direito. Admitidamente, essa perspectiva não é implausível. Afinal, pode-se conceber da existência de um gênero “literário” voltado simplesmente para o esclarecimento moral e a instrução legal. De fato, essa “literatura” se moveria em linhas paralelas à direção hermenêutica do movimento do Direito. Mas esse tipo de “literatura” não seria certamente tão profícuo no que diz respeito à tentativa de compreender a relação entre o Direito e a imaginação utópica.⁵⁹ E isso porque essa literatura não estaria preocupada com o intencionado informe e inominado que Celan discerne na viagem de Lenz através das montanhas. Essa literatura se preocuparia tão somente em reestabelecer os graus desejáveis de estabilidade e equilíbrio frente à devastação resultante desse intencionado informe e inominado, e não com esse intencionado enquanto tal. Assim, o

se deseja manter o elo anteriormente proposto por Freud entre literatura e histeria, para além da sua teoria da sedução, a constelação daí emergente apresenta a literatura como um engajamento, mas não com um evento passado específico ou nomeado, mas com a perturbação interminável e inominável de uma sexualidade irresoluta que provêm os indivíduos com suas existências. A sexualidade irresoluta não é, por evidente, o único intencionado primordial que energiza o indivíduo humano para fora dos mundos estabelecidos com sua normatividade jurídica e moral resolvida e transparente, rumo a regiões irresolutas e problemáticas (pré-mundanais) da existência. Entretanto, trata-se de uma das energias mais fortes e perturbação da existência humana; a explicar, assim, sua proeminência naquela literatura utópica penetrante. A esse respeito são dignas de nota as observações de Kundera em sua entrevista com Philip Roth, publicadas como um posfácio à obra *O livro do riso e do esquecimento*, Cf. KUNDERA, Milan. *The Book of Laughter and Forgetting*. Londres: Penguin Books, 1983, p. 236–237. Ainda nesse sentido, ver as reveladoras discussões acerca das observações freudianas quanto a histeria e literatura na obra *A Non-Oedipal Psychoanalysis?* de Philippe Van Haute e Thomas Geyskens, obra com a qual a presente nota de rodapé tem uma dívida considerável, Cf. VAN HAUTE, Philippe; GEYSKENS, Tomas. *A Non-Oedipal Psychoanalysis?* Leuven: Leuven University Press, 2012, p. 11–72.

⁵⁹ Cf. NUSSBAUM, Martha. Equity and Mercy. In: SIMMONS, Alan John et al. (eds.) *Punishment: A Philosophy and Public Affairs Reader*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 168, 172-175, 180-181. Para dois engajamentos anteriores com a obra de Martha Nussbaum a esse respeito, Cf. VAN DER WALT, Johan. Law and the Space of Appearance in Arendt's Thought. In: GOLDINI, M.; McCORKINDALE, C. (eds.) *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012, p. 63–88; VAN DER WALT, Johan. Agaat's Law: Reflections on Law and Literature with Reference to Marlene van Niekerk's Novel Agaat. *South African Law Journal*, v. 126, p. 695–739, 2009.

engajamento de Nussbaum com a relação entre Direito e literatura é, certamente, não utópica.⁶⁰

Seja como for, a retomada do legado dos estoicos certamente aparece como impossível de qualquer circunscrição por parte de qualquer engajamento minucioso com a relação entre Direito e pensamento utópico. Todavia, os pensamentos aqui desenvolvidos chamam por uma retomada da ética estoica, muito embora em termos significativamente diferentes daqueles avançados por Nussbaum em *Fronteiras do Pensamento*. Essa retomada deve se perguntar se o conceito de uma indiferença estoica não é, de fato, informada ou pelo menos acompanhada por uma ética radicalmente diferenciada, uma “diferença estoica”, por assim dizer.

A evidência textual e o ônus hermeneuticamente massivo que informam o conceito de indiferença estoica são inquestionáveis. O ponto desse conceito concerne a leitura e concepção comuns da ética estoica, a qual prevalece pelo milênio – nomeadamente, a concepção de que a ética estoica se funda na habilidade de permanecer impassível diante das dolorosas imperfeições desse mundo. Os estoicos se reconciliam com o mundo e com o destino.⁶¹ Nesse sentido, os estoicos são fundamentalmente não-utópicos. Essa leitura dos estoicos está correta, mas ela falha em fazer justiça à complexidade de seu legado. A ambiguidade da mentalidade estoica foi destacada acima. Então, notou-se que a concepção de a fé em uma razão universal informa a visão estoica de um direito natural. Mas também foi notado que os estoicos não mantinham qualquer ilusão quanto a efetiva materialização dessa razão universal. Dessa perspectiva, pelo menos, parece equivocado imputar uma *indiferença* aos estoicos. A indiferença pode ser imputada aos cínicos, uma escola filosófica próxima mas significativamente diferente do estoicismo, mas não aos estoicos eles próprios.

⁶⁰ Isso também explica a maneira pela qual Martha Nussbaum compartilha a afirmação de Ismene em relação a Antígona (“*You have a warm heart for the cold*”). Cf. NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 64-67. Para Nussbaum, Antígona não possui um eros em razão de sua “identificação unilateral para com os deveres com os mortos”. Mas, “nós admiramos Antígona ainda assim, de um modo que nós não admiramos Creonte”, argumenta Nussbaum, porque existe alguma complexidade e conflituosidade em sua unilateralidade quando, antes do momento de sua morte, ela reconhece sua perda, comparando-se a Niobe (“*wasted away by nature’s snow and rain*”). Em outras palavras, é o breve momento de sanidade por parte de Antígona (quando ela experiencia o conflito como outros o fariam) que a redime para Nussbaum, e não sua loucura obsessiva com Polinice. Nos termos do giro literário-radical da imaginação utópica aqui descrita, a loucura obsessiva de Antígona com a singularidade de seu irmão morto (ela pode ter filhos, ela pode ter um outro marido, mas ela não pode ter um outro irmão – cf. SÓFOCLES. *Antigone*. Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 87, versos 905-910) a revela como o arquétipo da heroína utópica.

⁶¹ Cf. FERGUSON, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2003, p. 366.

Considerados cuidadosamente, a consideração estoica quanto a razão universal e ao direito natural, de um lado, e a imperfeição humana, de outro, podem justificar uma sua compreensão nos termos de uma consideração precisa para com as tensões, diferenças e diferenciações fundamentais que condicionam a existência humana. Assim, apresenta-se como instrutivo destacar duas dessas tensões:

(1) A existência humana é condicionada pela fé em princípios universais da razão, de um lado, e por um fracasso penetrante em observá-los ou articulá-los de maneira consistente, de outro;

(2) A existência humana é condicionada por um profundo desejo de realização existencial; de um lado, e uma consciência precisa referente ao potencial destrutivo e desastroso desse desejo.

Essas duas tensões podem ser compreendidas como os dois lados opostos de uma mesma moeda. Buscas por realização existencial podem muito bem se apresentar como a raiz dos fracassos desastrosos e destrutivos da razão. Tentativas de manter ou restaurar a realização dos princípios da razão podem derivar da consciência a respeito das possíveis catástrofes resultantes da busca pela realização existencial. Se alguma substância quanto a relação entre o Direito e as aspirações utópica advém da articulação ora intentada, ela é decorrente em razão das aspirações jurídicas e utópicas representarem as trajetórias por excelência em que a observância dos princípios da razão e as buscas por realização existencial se abandonam uma a outra. A distinção proposta por John Rawls entre razão pública e visões de mundo abrangentes, bem como sua articulação das tensões entre ambas, podem ser lidas como uma das articulações mais incisivas desse insight no contexto da teoria política e jurídica contemporânea. Rawls está precisamente consciente dos modos pelos quais a observância dos princípios da razão pública acaba por frustrar buscas existenciais mais profundas e completas. Ele assim escreve:

Como as instituições e as leis são sempre imperfeitas, sabemos que a forma do discurso é imperfeita ou, em todo caso, insuficiente para chegar à verdade toda, tal como subscrita por nossa doutrina abrangente. Além disso, esse discurso pode parecer superficial, por não mostrar os fundamentos nos quais acreditamos que nossa visão abrangente se apoia.⁶²

⁶² RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2ª ed. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000, p. 293. Assim se lê no original: “As institutions and laws are always imperfect, we may view that form of discourse as imperfect and in any case as falling short of the whole truth set out by our comprehensive doctrine. Also, that discourse can seem shallow because it does not set out the most basic grounds on which we believe our view rests.”, RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996, p. 243.

É preciso concluir com Rawls que o Direito, em comparação com as aspirações utópicas e as visões de mundo abrangentes,⁶³ são existencialmente superficiais? Não necessariamente. Em todo caso, Rawls ele próprio não sugere que o Direito *seja* superficial. Lido precisamente, Rawls escreve tão somente que o Direito *parece* superficial. Considerada a extraordinária façanha existencial tornada evidente quando a observância relativamente fiel ao Direito e a manutenção relativamente efetiva dos sistemas jurídicos conseguem evitar o nada abismal desastroso ou o *u-topos* ao qual as buscas utópicas caminham rumo a, parece impossível atribuir ao Direito uma superficialidade. O Direito é condicionado e marcado existencialmente pelas profundas abismais às quais ele consegue evitar. Considerar os penhascos vertiginosos que o Direito conseguiu evitar é suficiente para se concluir que o Direito é qualquer coisa menos superficial. Sua superficialidade aparente é, de fato, uma profundidade invertida. O Direito se move na mesma trajetória das profundas buscas e aspirações utópicas, mas assim o faz na direção oposta. Quanto mais profundas forem as aspirações utópicas, com as quais o Direito deve se rivalizar e competir na esteira dos eventos abismais, mais inversamente profundo se revela o Direito.

A relação entre o Direito e a radicalização literária das sensibilidades utópicas sugerida nesse ensaio deve ser compreendida no mesmo sentido. Quanto mais a linguagem generalizante do Direito e seus conceitos gerais retêm a memória da maneira pela qual se abandonou a preocupação literário-radical com o mistério abismal da existência e a singularidade não-generalizável do evento, mais evidentes ficam suas realizações únicas – suas conquistas inversamente singulares. O Direito precisa e deve ser informado a respeito de como sua própria trajetória se relaciona com os eventos históricos dos quais ele também derivou à existência. E uma consideração por essa trajetória exige e consiste em uma consciência precisa acerca da diferença e do distanciamento do Direito em relação à literatura utópica.

A radicalização do discurso utópico no séc. XX requereu e se precipitou em sua transformação em um discurso literário – isto é, em um discurso poético sugestivo, experimental e sublime, em última instância (em oposição aos discursos típicos, predicativos e proposicionais acerca dos arranjos sociais ideais) – pode ser

⁶³ Todas as visões de mundo abrangentes são claramente utópicas em alguns aspectos, notadamente, no fato de serem patentemente contrafáticas, nunca correspondendo plenamente com o mundo como o conhecemos.

compreendida como uma resposta aos desastrosos projetos políticos totalitários desse século, resultantes de discursos utópicos proposicionais, predicativos e literais.⁶⁴ Se essa resposta transformou o pensamento utópico em uma preocupação privada sem significância política e, por conseguinte, jurídica e se existiria a possibilidade de ciclos reativos entre as trajetórias opostas da literatura utópica e do Direito – ciclos reativos que podem, de fato, implicar em um retorno ao domínio da política –, são questões distintas, que devem ser reservadas para outra investigação.⁶⁵ Outra questão que também só pode ser explorada em outra investigação envolve a possibilidade da transformação aqui descrita da imaginação utópica no séc. XX – com seu afastamento radical da resistência à propriedade privada, rumo a uma resistência mais fundamental frente a propriedade linguística e normativa – ter contribuído para o entrincheiramento global das relações de propriedade existentes, ao longo do séc. XX. Basta concluir por agora que o giro utópico-literário certamente efetuou uma certa despolitização do pensamento utópico. Bem como basta sugerir por agora que essa despolitização do pensamento utópico tenha sido uma resposta a uma exigência política, uma resposta através da qual a política, ao menos em certas partes do mundo, se transformou em uma

⁶⁴ Ver a esse respeito discussão pungente entre Jürgen Habermas e Hans Ulrich Reck, *cf.* *Konservative Politik, Arbeit, Sozialismus und Utopie heute*. In: HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp*, 1985, p. 73–76.

⁶⁵ Essa investigação poderia começar explorando o papel da literatura na formação da cultura dos direitos humanos, que eventualmente resultaram em seu desenvolvimento jurídico; HUNT, Lynn. *Inventing Human Rights*. Nova Iorque: W. W. Norton, 2008; RORTY, Richard. *Human Rights, Rationality and Sentimentality*. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. (eds.) *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. Nova Iorque: Basic Books, 1993. Rorty assim escreve: “Como qualquer outra pessoa, eu também preferiria um modo de baixo-para-cima de realizar a utopia, uma rápida inversão de sorte que faria dos últimos os primeiros. Entretanto, eu não acredito que, de fato, esse seja o modo pelo qual a utopia virá à existência (...). Uma resposta mais plausível é aquela que implica aquele tipo de estória longa, triste e sentimental, a começar com ‘Because this is what it is like to be in her situation – to be far from home, among strangers...’”, RORTY, Richard. *Human Rights, Rationality and Sentimentality*. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. (eds.) *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. Nova Iorque: Basic Books, 1993, p. 133. (Eu devo esse ponto e essas referências às discussões com Sibylle van der Walt.) O fato de relatos literários do sofrimento poderem mudar sentimentos sociais, levando a desenvolvimentos sociais positivos, tais quais o advento de uma cultura de direitos humanos é plausível. É também plausível que a literatura a trazer consigo essas transformações tenha um impulso realmente utópico, anterior à sedimentação normativa que leva ao estabelecimento de culturas normativo-positivas. É importante não confundir, contudo, a subsequente formação de culturas normativas como aquela dos direitos humanos com as imaginações utópicas, como parece ser o caso de Rorty na passagem ora citada, e que Habermas sem sombra de dúvida faz, ao se referir a “utopia realista dos direitos humanos.” *Cf.* HABERMAS, Jürgen. *Zur Verfassung Europas—Ein Essay*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011, p. 13–38. As culturas e o direito dos direitos humanos podem de fato serem resultado de perturbações sociais precipitadas por explorações utópico-literárias, mas enquanto uma resposta voltada a resolver essas perturbações, assentando-as. Cabe, inclusive, àquela literatura significativamente penetrante e experimental resistir às normas genéricas jurídicas e culturais que cerceiam e até suprimem, ao invés de promover, a singularidade da dignidade, integridade e autonomia humanas, supostamente prometida, por exemplo, na noção de direitos humanos. A noção de uma “utopia realista” (Habermas) não faz sentido, no fundo, nem a noção de uma “utopia... [advindo] a existência” (Rorty), se encaradas da perspectiva da compreensão literário-radical do conceito de utopia aqui desenvolvida.

política liberal, libertando-se das obsessões destrutivas de origens e fins últimos. Na terminologia da física e do discurso científico acerca de um evento primordial a partir do qual o universo veio a existência, o giro utópico-literário pode ser descrito como um desenvolvimento feliz que estabilizou, temporária e precariamente, a exposição irreduzível da matéria à anti-matéria, rendendo possível, pelo menos por mais um tempo, o atrapalhar-se nessa bola de barro à deriva chamada terra.⁶⁶

Seria essa descrição da constelação entre o Direito, a utopia e o evento, bem como das duas trajetórias em que essa constelação se funda e se direciona, senão um endosso estoico de uma política liberal? A referência aos pensamentos de Rawls acerca da relação entre razão pública e visões de mundo abrangentes na seção precedente certamente sugere que sim. Não parece ser possível enfrentar aqui a questão acerca da possibilidade dessa mesma constelação dar conta das tensões essenciais obrigadas a informar organizações políticas e jurídicas que são definitivamente não-liberais. Minha suspeita, contudo, é pela afirmação dessa possibilidade. Minha suspeita é de que qualquer organização política não-liberal, quer dizer, uma organização política fundamentalmente marxista ou comunista, só poderia se estabilizar institucionalmente na medida em que suas imaginações utópico-literais fossem deslocadas por imaginações utópico-literárias.

Seja como for, se é uma política liberal aquela a endossada e estabilizada pela constelação entre Direito, utopia e evento elaborada nesse ensaio, certamente o liberalismo aqui em questão é um liberalismo respeitosa e fúnebre, um liberalismo que reconhece o quão se suprime e o quão se abandona do *intencionado* fundamental que o catapulta à existência. O liberalismo político procura, geralmente, ser uma perspectiva desapaixionada e equilibrada. Sua maneira não é a da histeria. Contudo, enquanto a questão referente à relação entre o Direito liberal-democrático e a imaginação utópica for convincente, a prudência estoica do liberalismo se verá tangivelmente assombrada por uma incômoda melancolia. Em algumas circunstâncias, a prudência estoica e a melancolia incômoda serão dificilmente distinguíveis, o que não deveria ser surpreendente. Em que pese as muito diferentes e opostas direções em suas

⁶⁶ Para essa referência ao discurso da física acerca da matéria e da antimatéria, eu me baseei na contribuição de Martin Paetsche ao já referido volume da *GEOkompakt*, PAETSCHKE, Martin. *Das Rätsel der zwei mächtigsten Kräfte im All. GEOkompakt n. 29*, p. 74–81, 2011. A metáfora da “bola de barro à deriva” foi retirada da epígrafe na obra *The Habit of Rivers* de Ted Leason, LEASON, Ted. *The Habit of Rivers*. Nova Iorque: Lyons and Burford, 1994.

respectivas trajetórias, o Direito e a imaginação utópica continuam a cruzar o mesmo espaço contaminado e contaminante que se abre na esteira do evento.

Referências

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz*. Nova Iorque: Zone Books, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. *The Time That Remains*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Londres: Penguin Books, 1999.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

BADIOU, Alain. *Saint Paul—La fondation de l’universalisme*. Paris: PUF, 1997.

CALVINO, Italo. *Se Uma Noite d’inverno um viaggiatore*. Milão: Mondadori, 1992.

CELAN, Paul. *Der Meridian*. In: *Gesammelte Werke*, v. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

CELAN, Paul. *O meridiano*. In: *Arte Poética: O Meridiano e outros textos*. Trad. de João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Donner Le Temps 1: La Fausse Monnaie*. Galilée: Paris, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Schibboleth*. Paris: Galilée, 1986.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Éditions Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques; BORRADORI, Giovanna. “9/11 and Global Terrorism: A Dialogue with Jacques Derrida”. Disponível em: <www.press.uchicago.edu/books/derrida/derrida911.html>, acesso em 20 jul. 2013.

DERRIDA, Jacques. *Fichus*. Paris: Galilée, 2002.

FERGUSON, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’age classique*. Paris: Gallimard, 1972.

- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Trad. de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- FREUD, Sigmund. *Der Dichter und das Phantasieren*. In: *Gesammelte Werke*, 18 vols. Frankfurt a. M: Fischer Verlag, 1999, v. VII.
- GIRARD, René. *La Violence et Le Sacré*. Paris: Editions Bernard Grasset, 1972.
- GUILHERME DE OCKHAM. *Opus Nonaginta Dierum*, In: *Opera Politica*. ed. H. S. Offler. Manchester: Manchester University Press, 1974.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Zur Verfassung Europas—Ein Essay*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 2011.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M: Suhrkamp Verlag, 1970, v. VII.
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.
- KELSEN, Hans. *Reine Rechtslehre*. Aalen: Scientia Verlag, 1994.
- KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt a. M: Suhrkamp Verlag, 1979.
- KUNDERA, Milan. *The Book of Laughter and Forgetting*. Londres: Penguin Books, 1983.
- LEASON, Ted. *The Habit of Rivers*. Nova Iorque: Lyons and Burford, 1994.
- LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen—Die Theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1983.
- LYOTARD, Jean-Francois. *La Condition Postmoderne, Rapport sur le Savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- LYOTARD, Jean-Francois. *The Differend*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- MACINTYRE, Alisdair. *A Short History of Ethics*. Londres: Routledge, 1966.
- MARQUARD, Odo. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1973.
- MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Kritik des Gothaer Programms. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Gesamtausgabe. Berlin: Dietz Verlag, 1985, v. XXV.

MARX, Karl. The German Ideology. In: Karl Marx: Selected Writings. ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.

NANCY, Jean-Luc. Être singulier pluriel. Paris: Galilée, 1996.

NANCY, Jean-Luc. La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois, 1999.

NANCY, Jean-Luc. Le Sens du monde. Paris: Galilée, 1993.

NANCY, Jean-Luc. Une pensée finie. Paris: Galilée, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. In: Kritische Studienausgabe. ed. Giorgio Colli andazzino Montinari, 14 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1990, v. 5.

NUSSBAUM, Martha. Equity and Mercy. In: SIMMONS, Alan John et al. (eds.) Punishment: A Philosophy and Public Affairs Reader. Princeton: Princeton University Press, 1994.

NUSSBAUM, Martha. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

NUSSBAUM, Martha. Upheavals of Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PAETSCHKE, Martin. Das Rätsel der zwei mächtigsten Kräfte im All. GEOkompakt n. 29, p. 74–81, 2011.

RAWLS, John. O liberalismo político. 2ª ed. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RAWLS, John. Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1996.

RORTY, Richard. Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. (eds.) On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures. Nova Iorque: Basic Books, 1993.

SANTO AGOSTINHO. A Cidade de Deus. v. III. 2ª ed. Trad. de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

SANTO AGOSTINHO. The City of God against the Pagans. v. II. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

SÓFOCLES. Antigone. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

TAUBES, Jacob. Abendländische Eschatologie. Bern: A. Francke Ag. Verlag, 1947.

VAN DER WALT, Johan. Afaat's Law: Reflections on Law and Literature with Reference to Marlene van Niekerk's Novel Afaat. *South African Law Journal*, v. 126, p. 695–739, 2009.

VAN DER WALT, Johan. Law and the Space of Appearance in Arendt's Thought. In: GOLDINI, M.; McCORKINDALE, C. (eds.) *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

VAN DER WALT, Johan. The Shadow and Its Shade. *South African Public Law*, v. 24, p. 269–296, 2009.

VAN HAUTE, Philippe; GEYSKENS, Tomas. *A Non-Oedipal Psychoanalysis?* Leuven: Leuven University Press, 2012.

VEITCH, Scott. A Very Unique Case: Reflections on Neil MacCormick's Theory of Universalization in Practical Reasoning. In: BANKOVSKI, Zenon; MACLEAN, James. (eds.) *The Universal and the Particular in Legal Reasoning*. Aldershot: Ashgate, 2006.

VILLEY, Michel. *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. Paris: Quadrige/PUF, 2009.

WOOTON, David. Introduction. In: MORE, Thomas. *Utopia*. Cambridge: Hackett Publishing, 1999.