

DISTOPIAS E UM LUGAR EXTRAORDINÁRIO

*Tomás Prado*¹

Resumo

Por ocasião da celebração dos 30 anos do Pró-Saber, este ensaio propõe articulações entre a filosofia, a educação, e a experiência de trabalho que lá testemunhei e vivi. As práticas presentes nesse lugar extraordinário parecem em muitos aspectos inspiradas em ideias iluministas, também resgatadas por pensadores contemporâneos. Trata-se de cotejar tais ideias e práticas com diagnósticos da atualidade que, contrariamente, revelam um cenário hegemonicamente distópico. A experiência relatada e sua trama conceitual correspondente sugerem que múltiplos aspectos do espaço formam uma referência central para a compreensão e o enfrentamento de desafios da atualidade.

Palavras-chave: espaço, distopia, utopia, heterotopia, Iluminismo, panóptico.

¹Tomás Prado é doutor em filosofia pela PUC-Rio, com estágio de pesquisa na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, e professor do curso de filosofia da Universidade São Judas Tadeu, em São Paulo.

DISTOPIAS E UM LUGAR EXTRAORDINÁRIO

Tomás Prado²

O 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade.³

W. Benjamin

O Iluminismo e as Distopias de nosso Tempo

Este ensaio se baseia em minha experiência como professor do Pró-Saber entre 2006 e 2013. Aqueles anos de férteis provocações e incentivos reverberam em minhas atividades como professor e pesquisador. É uma grande alegria retornar na comemoração dos 30 anos do Pró-Saber para resgatar esta memória e relatar as suas influências em meus estudos atuais.

Penso que no Pró-Saber se exercita um tipo de indagação filosófica que remonta a um marco histórico. Se em sua origem e por muitos séculos a filosofia se dedicou às primeiras causas, ao princípio que governa o real em sua totalidade, no Iluminismo, e notadamente no trabalho de Kant, deparamos com uma nova pergunta. O Iluminismo questiona o Iluminismo. Desde então, persistimos nesta indagação: como é a minha atualidade? Quais são os desafios que nos movem hoje? A filosofia passa a defrontar a sua historicidade e a reconhecer como inelutável o engajamento do seu trabalho.⁴ Mesmo em

²Tomás Prado é doutor em filosofia pela PUC-Rio, com estágio de pesquisa na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, e professor do curso de filosofia da Universidade São Judas Tadeu, em São Paulo.

³ BENJAMIN, Walter, "Sobre o Conceito de História". In: *Magia e Técnica, Arte e Política*, p. 226.

⁴ ("O que é o Esclarecimento?") é uma reflexão de Kant sobre a atualidade do seu trabalho. Parece-me que é a primeira vez que um filósofo liga assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, a reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular em que ele escreve e em função do qual ele escreve. A reflexão sobre a 'atualidade' como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto. E, encarando-o assim, me parece que se pode reconhecer nele um ponto de partida: o esboço do que se poderia chamar de

outras áreas, suponho que artistas e intelectuais considerem sempre o problema da autocertificação da modernidade. Em vez de buscarmos um modelo imutável e exterior à vida capaz de orientá-la, de salvar-nos da transitoriedade e da finitude, nos colocamos nas fronteiras que constroem a nossa liberdade e o nosso crescimento. De fato, trata-se de uma questão pertencente ao conjunto do trabalho crítico, que é voltado não para a contemplação de um princípio eterno, mas para as condições de possibilidade e os limites do conhecimento e da ação. Não a transcendência do temporal para o atemporal, mas a contínua transcendência possível dos limites da nossa atualidade – eis, segundo Foucault, a temática iluminista.

No Pró-Saber, a inspiração iluminista comparece tanto nos projetos reunidos sob a alcunha de “constelação”, que visam a troca e a difusão da cultura e do conhecimento, como nas esferas de reflexão e pesquisa, que assumem a teoria como campo de contínua revisão, de modo a acompanhar as transformações da realidade, fomentando práticas efetivas. No próprio nome da instituição se insinua este vínculo: *Sapere Aude!* Ouse saber! Pró-Saber!

O Iluminismo legou-nos grandiosas utopias, deslocando as promessas de salvação da eternidade para um futuro civilizatório, amparado no conceito de progresso. Nenhum dos escritos de Rousseau, em que diagnostica a degradação social, ou de Kant, prometera que o futuro tão sonhado chegaria em nosso século XXI. Porém, causa espanto que, cerca de duzentos e cinquenta anos mais tarde, vivamos em uma realidade tão distante daquela sonhada pelos ilustríssimos filósofos. De formas às vezes violentas, nos descobrimos vivendo sob um amontoado de distopias, o que parece impor dificuldades à perseverança dos sonhos.

Para demonstrá-lo, bastaria mencionar a barbárie do século XX, que foi profundamente analisada pela filosofia contemporânea, mas a lista de ameaças e degradações vigentes, que compõem o cenário distópico, é extensa.

atitude de modernidade”. FOUCAULT, Michel, “O que São as Luzes?”. In: *Ditos e Escritos*, v. II, p. 341.

Artefatos atômicos, que proliferam. Crises climática, ambiental, social (migratória) e de representatividade – cada uma destas podendo agravar as outras, conforme as atitudes do presidente americano Donald Trump já demonstraram. Talvez se pretenda contrariar este diagnóstico com exemplos opostos, como se a realidade ocultasse uma lei de compensação, como se os fatores pudessem ser quantificados e antepostos em uma fórmula matemática ou em uma balança imaginária. Não podemos negar o acelerado avanço das conquistas científicas – mal posso esperar para ver as primeiras imagens do telescópio James Webb e estou de acordo com Woody Allen em *Meia-Noite em Paris*, ninguém pode sentir nostalgia de tempos sem penicilina –, mas não há saldo positivo que seja crível o bastante para confiarmos que a natureza salvaguarda a lei do progresso e que a nossos filhos esteja assegurado um futuro menos sombrio. Restrinjamo-nos ao cenário presente, assim desconsiderando também ameaças futuras não delineadas, como a inteligência artificial, os efeitos dos experimentos quânticos e as diferenças que decorrerão do transhumanismo.

Nas artes literária e cinematográfica encontramos alegorias bastante próximas desta realidade distópica, de George Orwell a *O Senhor das Moscas* e *Black Mirror*. Contudo, por seu poder de síntese, concluímos este limitado diagnóstico da distopia com a transcrição do último parágrafo de Freud em *O Mal-Estar na Civilização*:

A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e auto-destruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois 'Poderes Celestes', o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos mortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?⁵

5 FREUD, Sigmund, "O Mal-Estar na Civilização". In: *Obras Psicológicas Completas*, v. XXI, p. 51.

O Mal-Estar na Distopia

A análise freudiana nos leva a considerar que as distopias convergem no sentimento de “inquietação, infelicidade e ansiedade”. Sentimo-nos longe de casa, como estrangeiros em nosso lugar no tempo.

Embora Freud fale de um “instinto humano de agressão e auto-destruição”, e descreva também a relação de conflito entre as estruturas psíquicas ID e superego, o mal-estar é um sintomático fenômeno de época, um fenômeno progressivo, na medida em que aumenta o controle do homem sobre as forças da natureza e as possibilidades de os homens “se exterminarem uns aos outros”.

O texto de Freud mencionado e *Psicologia de Massa e Análise do Ego* possuem forte influência sobre a antologia de artigos *Educação e Emancipação*, de Adorno. No texto intitulado “Educação após Auschwitz”, o filósofo da escola de Frankfurt propõe que “A exigência de que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação”⁶, sobretudo tendo em vista fatores que ele alega serem pressupostos objetivos para a tendência à barbárie.

Tornou-se habitual chamar o aumento súbito da população de explosão populacional: parece que a fatalidade histórica, para fazer frente à explosão populacional, dispõe também de contra-explosões, o morticínio de populações inteiras. Isto só para indicar como as forças às quais é preciso se opor integram o curso da história mundial.⁷

Contra tais pressupostos objetivos, como o crescimento populacional e os avanços tecnológicos, ou precisamente em razão da dificuldade de contorná-los, Adorno nos remete às soluções propostas no Iluminismo, como um modo de resistência: “As tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo”.⁸ É preciso, portanto, que

6 ADORNO, Theodor, “Educação após Auschwitz”. In: *Educação e Emancipação*, p. 119.

7 ADORNO, op. cit, p. 120.

8 ADORNO, op. cit, p. 121.

aprendamos a conviver cada vez melhor quanto mais formos obrigados a viver em um mundo distópico, que deve ser regrado, todavia, pelo princípio do direito à vida digna. Esta contínua construção social não decorrerá senão de um trabalho subjetivo que recai sobre cada indivíduo na educação.

Embora haja um aparente antagonismo entre o diagnóstico kantiano e o diagnóstico freudiano, a respeito de duas tendências opostas, ao progresso ou ao ódio à civilização, as soluções propostas por Adorno, que não nos livram completamente desse mal-estar, mas oferecem um modo de enfrentá-lo, estão baseadas justamente em Kant e em Freud. A solução subjetiva que Adorno retira de Kant é “o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação”.⁹ A solução subjetiva que, em contrapartida, Adorno retira de Freud é o reconhecimento de que essa mesma educação, que fortalece a razão, não pode também provocar a repressão da dor.

O elogiado objetivo de 'ser duro' de uma tal educação significa indiferença contra a dor em geral. No que, inclusive, nem se diferencia tanto a dor do outro e a dor de si próprio. Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir. Tanto é necessário tornar consciente esse mecanismo quanto se impõe a promoção de uma educação que não premia a dor e a capacidade de suportá-la, como acontecia antigamente.¹⁰

Contra diferentes formas de exclusão social, é preciso reforçar a defesa kantiana do uso público da razão. Kant o faz visando a voz dos eruditos, mas também o amadurecimento do público para que todos possam acolher e usufruir dos novos conhecimentos. De fato, não há um antagonismo entre Kant e Freud, pois encontramos no primeiro um ideal a ser almejado pela sociedade, bem como uma análise das condições necessárias para alcançá-lo, e, no segundo, uma análise de desafios interpostos a essa conquista.

A razão deve nos ajudar a sublimar pulsões em direção a realizações que sejam simultaneamente férteis para a sociedade e para nossa própria felicidade

9 ADORNO, op. cit, p.125.

10 ADORNO, op. cit, p.128.

ou admitir que não somos máquinas desprovidas de sensibilidade e sentimentos. Em tese, a regulação a operar sobre as pulsões na forma de diferentes vicissitudes é originalmente um trabalho do Ego e do Superego, e em último caso do governo. Como afirmou o próprio Kant:

Quando a natureza, portanto, libertou de seu duro envoltório o germe sobre o qual ela vela mais ternamente, isto é, a inclinação e a vocação para pensar livremente, então essa inclinação age por sua vez sobre a sensibilidade do povo (graças a qual este se torna cada vez mais capaz de ter a liberdade de agir) e finalmente, também sobre os princípios do governo, que encontra o seu próprio interesse em tratar o homem, que doravante é mais do que uma máquina, na medida de sua dignidade.¹¹

Porém, é possível também que o trabalho do governo deva, em muitos casos, submeter-se às chancelas da razão, e portanto, de cada Ego.

Pró-Saber: o “mergulho em si”

As análises apresentadas acima vão ao encontro dos desafios dos quais pude tomar consciência no Pró-Saber, na série de elementos constitutivos desse lugar e com a experiência compartilhada pelas pessoas que trabalham e estudam nesse lugar.

Quando fui convidado, em 2006, para dar aula de filosofia, pareceu-me que o mais oportuno seria tematizar a atitude filosófica, que já fazia Tales tropeçar no chão ao admirar os astros, mas também questionar os dogmas de sua época. Com entusiasmo, procurava demonstrar que todo sistema filosófico supõe uma atitude crítica, de sair da caverna, como afirmou Platão; de colocar em dúvida os conhecimentos já assimilados, como fez Descartes; de conquistar a maioria superando a tutela de outros, como descreve Kant. Sabemos que, a partir do Romantismo, o mergulho em si adquire a conotação de um refúgio contra a sociedade que nos corrompe, contra a degradação da natureza humana, e que a questão persevera ainda entre os filósofos que já não concebem uma natureza humana.

11 KANT, Immanuel, “O que é o Esclarecimento?”, p. 8-9.

Pareceu-me que uma forma profícua de apresentar o que é próprio da atitude filosófica poderia ser feito em outros campos, na literatura e no cinema. Pude observar também imensas afinidades com a fundamentação que a Maria Ceclia Almeida e Silva, diretora do Pró-Saber, anos antes dera à Psicopedagogia, ao tratar das dimensões do sujeito, o “ser cognoscente”, e da trajetória de cada “eu cognoscente” em direção à autonomia – sendo o favorecimento dessas trajetórias possivelmente a maior ambição do Pró-Saber e também o seu laço mais profundo com o Iluminismo.

Naquele momento, o que mais se colocava como desafio educacional era o que designamos “mergulho em si”, que nada mais era do que a superação de nossa “segunda natureza”, descrita por Kant como composta de “preguiça e covardia”. Porém, se poderá questionar como alguém pode provocar no outro um “mergulho em si”. Embora pareça algo paradoxal, descobrimos que o desafio se encontra no cerne comum da educação e da filosofia. Sócrates já interrompia os jovens na *Ágora* para questioná-los se, para além de seus afazeres práticos e de suas ambições de reconhecimento, cuidavam de si mesmos, de suas almas. Heidegger, em *Ser e Tempo*, afirma:

Nessa preocupação (com o outro), o outro pode tornar-se dependente e dominado mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado. (...) Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que se lhe antepõe em sua possibilidade existencial de ser, não para lhe retirar o 'cuidado' (de si) e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesmo e livre para ela.¹²

São estes os fatores que confluíram no trabalho que realizamos, e que julgo presentes em toda a história do Pró-Saber: o exercício da razão, a libertação tanto do medo e da dor quanto da preguiça e da covardia por meio da arte, pela capacidade de transfigurá-las, e a busca de uma vida autêntica, como busca da felicidade de cada um, concomitantemente à construção de uma

12 HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, p. 174.

atmosfera de felicidade coletiva. Utopia?

Recordo-me que, por vezes, nossas discussões se dirigiam à investigação das estruturas do sujeito, que satisfeitas lhe arrancariam de sua decadência na banalidade e lhe dariam um estado de equilíbrio em prol de sua autonomia, e em outras a investigação recaía sobre experiências extraordinárias capazes de transformá-lo, a despeito de uma perseverante tendência a perder-se novamente. Hoje me parece relevante acrescentar que, junto às estruturas subjetivas e às experiências extraordinárias, devemos dar muita atenção ao extraordinário presente nos espaços que construímos e nos lugares que penetramos ou atravessamos. Devo dizer também que me parece agora mais relevante, para além da decadência no impessoal e no ordinário, o enfrentamento desta outra ameaça que descrevi de modo certamente limitado. Mais do que a mera tendência à banalização de nossas vidas pelo desperdício cotidiano de forças, é preciso agir contra dispositivos que implementam distopias.

As Heterotopias

Em 1967 e 1973, Michel Foucault apresenta duas importantes análises sobre as distribuições do espaço. O primeiro texto, intitulado *Les hétérotopies*, traduzido por “Outros Espaços”, analisa os lugares fora de nossos hábitos cotidianos, que não são nossas casas nem locais de passagem ou de trabalho, que não são os que habitualmente frequentamos. O filósofo não tinha em vista lugares únicos, que transfiguram os locais comuns, como o cruzamento de Abbey Road depois dos Beatles ou as pedras do Arpoador onde os cariocas aplaudem o pôr do sol, mas museus, bibliotecas, cemitérios, jardins, cinemas, locais de culto e teatros, que são caracterizados conforme suas funções e posicionamentos relativos ao espaço social ordinário. Neles, penetraríamos em outro tempo, assumiríamos outros rituais, e outros afetos seriam despertados. Como umbrais, transformariam a cada vez o que somos e quem somos, mesmo que por um breve momento. Segundo Foucault, eles teriam “sempre

um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, isola e torna penetráveis (as heterotopias)”¹³. O que mais nos interessa é o que o filósofo afirma a respeito de suas relações com a totalidade espacial: “Elas (as heterotopias) têm um papel de criar um espaço de ilusão que denuncia como mais ilusório ainda qualquer espaço real, todos os posicionamentos no interior dos quais a vida humana é compartimentalizada”.¹⁴

Ao propor que as heterotopias denunciam quão contingentes são as distribuições do espaço, Foucault indica que este seja a princípio livre, indistintamente aberto a todas as possibilidades da vida humana. Se as divisões com as quais defrontamos são ilusórias, e assim os navios, por serem móveis, seriam a heterotopia por excelência, nos veríamos na antípoda da constatação de uma realidade distópica. Parece-me, entretanto, mais realista assumir que as heterotopias não possuem em geral tal força de transfiguração da realidade, sendo aquela uma constatação de cunho filosófico. Porém, podemos nos perguntar como fazer com que, mesmo sem uma ambição tão extrema, as heterotopias possam ter uma efetiva força transformadora.

Seis anos mais tarde, em 1973, Foucault apresenta um conjunto de palestras na PUC-Rio que antecipam uma série de análises da obra *Vigiar e Punir*. Nessa ocasião, nos é apresentada uma abordagem diferente do espaço amplo. O pano de fundo espacial não é mais a liberdade, mas o espaço tal como está, apropriado por formas de poder. O espaço geral é apresentado em referência a uma heterotopia específica, com grande força representativa, e que estaria em nossa época ganhando cada vez mais espaço. Trata-se do panóptico, de Bentham.

O *Panopticon* era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc. Na torre central

13 FOUCAULT, Michel, “Outros Espaços”. In: *Ditos e Escritos*, v. III, p. 420.

14 Idem.

havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semi-cerrados de modo a poder ver tudo sem que ninguém ao contrário pudesse vê-lo. Para Bentham esta pequena e maravilhosa astúcia arquitetônica podia ser utilizada por uma série de instituições. O Panopticon é a utopia de uma sociedade e de um tipo de poder que é, no fundo, a sociedade que atualmente conhecemos – utopia que efetivamente se realizou. Este tipo de poder pode perfeitamente receber o nome de panoptismo. Vivemos em uma sociedade onde reina o panoptismo.¹⁵

As heterotopias já não revelam distribuições espaciais ilusórias frente a um princípio de liberdade, já não demolem sob o olhar filosófico as fronteiras sociais. Se constatamos as relações de poder, que visam ligar os indivíduos a aparelhos de correção e normalização, e fixá-los a processos de formação e produção, a utopia irrealizável de uma liberdade sem fronteiras dá lugar à utopia já realizada de uma sociedade de vigilância e de controle – a utopia do poder, contrariamente, para nós, uma distopia. Portanto, não mais um grande espaço luminoso encoberto por falsas barreiras, lidamos com um espaço sombrio, distópico, no qual nos esforçamos para preservar e ampliar a constelação de lugares extraordinariamente capazes de resistir.

Sobre o lugar e o espaço

Em sua tese *O Que Aristóteles Pensou Sobre o Lugar*, Bergson oferece subsídios para diferenciarmos os conceitos de lugar e de espaço. Segundo o filósofo, Platão e Aristóteles teriam concebido o lugar como algo muito distinto daquilo que Kant e os modernos pensaram como espaço e a diferença consiste em que, para os antigos, há no cosmo certos posicionamentos fixos, naturais. Hesíodo já apresentara Caos, o primeiro dos deuses da *Teogonia*, como o primeiro lugar – “sem o qual nenhum outro é, mas ele é sem os outros”.¹⁶ Aristóteles, de sua parte, não concorda que o lugar possa subsistir antes das coisas ou sem as coisas, mas entende que “haverá a parte direita, onde

15 FOUCAULT, Michel, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 87.

16 BERGSON, Henri, *O que Aristóteles Pensou sobre o Lugar*, p. 23.

nascem os astros, a esquerda, onde eles morrem; haverá um alto, onde paira o leve e um baixo para onde desce o pesado”.¹⁷ Temos, assim, uma definição: “O lugar é aquilo em que e para o que o corpo se move”¹⁸, e mais dois exemplos pertinentes: “O rio todo é o lugar, porque é imóvel”¹⁹, e “a superfície extrema do céu, não apenas porque contém tudo, mas porque ela própria não é contida em lugar nenhum, deve ser estimada a mais digna do nome *lugar*”.²⁰

Kant e os modernos não partem da concepção de um cosmo finito e com lugares naturais. O espaço, segundo Kant, é uma estrutura a priori da sensibilidade. Há, portanto, um deslocamento de perspectiva, do cosmo em sua realidade mesma para a nossa subjetividade.

As implicações dessa distinção são muito relevantes para Bergson. Abrimos nossa percepção e de início deparamos com a extensão da matéria como uma unidade contínua. O pensamento – e mais precisamente a inteligência – reparte, então, o espaço em sua multiplicidade, estabelecendo descontinuidades. Em razão dos apelos da vida prática, e da ciência, é comum que a inteligência opere divisões também no tempo, que como dado imediato se apresentaria à consciência como duração. Por exemplo, ao ouvirmos uma bela melodia, nos deixamos viver levados por ela, e então estamos imersos em sua duração, porém nossa inteligência pode reparti-la em tempos metrificados para que seja registrada em uma pauta musical.

Acredito que a referida distinção conceitual resgatada por Bergson tem muito a contribuir para a nossa reflexão acerca das distopias em nossa época, na medida em que revela, com a referência a Aristóteles, os lugares como referências estáveis, ou seja, como possíveis lugares de resistência. Os lugares extraordinários, como categoria heterotópica, seriam imóveis como um solo em que diferentes espaços de criação podem ser cultivados, como lugares

17 BERGSON, op. cit, p. 21.

18 BERGSON, op. cit, p. 45.

19 BERGSON, op. cit, p. 107.

20 BERGSON, op. cit, p. 117.

“em que e para o que as coisas se movem”. Como o céu aristotélico resguardariam o movimento dos astros em seu interior, à diferença que compreenderíamos o movimento interior como subjetivamente constituído. Em outras palavras, seriam lugares onde a subjetividade encontra liberdade para jogar com o espaço, para operar o móvel no estável, preservando-nos do enxurro distópico que do lado de fora consome nossas energias e carrega nossos corpos dóceis. Em suma, impenetráveis à distopia, como lugares de memória e de preservação de outras possibilidades, em seu interior o espaço está em contínuo movimento, criado e recriado com a inteligência e a imaginação.

Assim como o “mergulho em si” não significava na experiência do Pró-Saber um isolamento dos outros, não se trata, nos lugares extraordinários, de um refúgio absoluto. Não são *bunkers* de sobrevivência. Trata-se de um âmbito delimitado por outras significações, diferentes das que vigoram na exterioridade, e que resgatam o mais próprio da esfera política, a qual, de acordo com Arendt, teria dado lugar à esfera social. Os lugares extraordinários são pontos de partida para transformações também em suas vizinhanças. Neles encontramos onde enfrentar o mal-estar, onde renovar nossas esperanças e onde debater novos conhecimentos e estratégias de ação, pois são tablados de ensaio e plataformas de transformação. Esses lugares extraordinários, que penetramos, que atravessamos, e que carregamos conosco nos permitem a transgressão e a transcendência de uma realidade que é hegemonicamente distópica, ainda.

Recordo-me de ter assistido no Pró-Saber a uma palestra do Jorge Larrossa em que ele concluía a sua fala com um vídeo em que uma grande estrutura formando a palavra *Future* era consumida em chamas. Na ocasião, contrariamente, pareceu a mim e a outras pessoas que não devemos abdicar dos sonhos com um futuro melhor, pois esta é a condição para um despertar diferente. Desde que o espaço seja plural, que abranja uma pluralidade de lugares, não há risco de um futuro imposto para a totalidade do mundo. Talvez

um dos maiores problemas dos sistemas totalitários, com os quais toda distopia flerta, não seja temporal, não esteja nos seus programas para um futuro utópico, mas na indistinção dos lugares, na transformação da paisagem plural em um deserto homogêneo. Enquanto o espaço albergar a multiplicidade de lugares, “simultaneamente isolados e penetráveis”, e enquanto houver plasticidade espacial no interior desses lugares, não haverá razões para o sacrifício do presente nem para o sacrifício do futuro. Os diferentes planos futuros teriam lugar sem competir, e poderiam lutar por espaço em vez de lutar pelo espaço. Talvez esse seja um sonho audacioso, mas é certo que, a cada vez que encontramos e preservamos um desses lugares, evitamos que o mundo se torne totalitário – uma totalidade distópica.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor, “Educação após Auschwitz” em *Educação e Emancipação*, Trad. Wolfgang Leo Maar, São Paulo: Editora Paz e Terra, 2011.

ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2008.

_____, “A Crise na Educação” em *Entre o passado e o futuro*, Trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

BARTHES, Roland, *Aula*, Trad. Leila Perrone Moisés, São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

BENJAMIN, Walter, “Sobre o Conceito de História” em *Magia e Técnica Arte e Política*, Trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.

BERGSON, Henri, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Trad. João da Silva Gama, Lisboa: Edições 70, 2011.

_____, *O que Aristóteles Pensou sobre o Lugar*, Trad. Anna Lia de Almeida Prado, Campinas: Editora Unicampo, 2013.

FOUCAULT, Michel, *A verdade e as formas jurídicas*, Trad. R. Machado e E. Jardim, Rio de Janeiro: NAU editora, 2009.

_____, “O que são as Luzes?” em *Ditos e Escritos*, v. 2, Trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____, “Outros Espaços” em *Ditos e escritos*, v. 3, Trad. Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____, *Vigiar e punir*, Trad. Raquel Ramallete, Petrópolis: Vozes, 2008.

FREUD, Sigmund, “Mal-Estar na Civilização” em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXI, Trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1973.

HEIDEGGER, Martin, *Ser e tempo*, Trad. M. S. C. Schuback, Petrópolis: Vozes, 2000.

KANT, Immanuel, *O que é o Esclarecimento?*, Trad. Luiz Paulo Rouanet.