

Os sentidos da vida: memória e utopia

Ricardo Tescarolo

Filhos de uma Nova Estação¹

No adeus da calma do verão,
céus e chuvas excessivos
reduzem e definem a jornada.
Subjugados pelo silêncio,
nossos passos vencem espaços.
Folhas vão arrebatadas
E juncos agitados pela palidez do sol.

Onde está o veículo de fogo,
a carruagem ardente há tanto prometida
e tão pacientemente esperada?
Se há mensagem,
deve repousar na pátria antiga
das encruzilhadas
onde as portas se oferecem e se recusam:
a escolha fica entre uma instantânea autonomia —
raízes retorcidas de uma terra comum —
e o vazio estranho e escuro,
em que o homem perscruta o mistério da vida
movendo-se e ecoando nas trilhas ordinárias
de um ordinário chão.

Que caminho?
Onde as trilhas se desfazem
e as certezas da viagem e da busca
abandonam mapas e sentido.
Além das nuvens?
Acelerem já o passo:
o ar é rarefeito e gelado,
e a força que nos atrai
é a mesma que não nos deixa partir.

¹ DE VINCK, Catherine. *A Time to Gather: selected poems*. Comberner, Ontario: Alleluia Press, 1967 e 1974, p. 33. Trad. Ricardo Tescarolo.

Tudo na vida em sentido?

“A vida é uma história cheia de som e fúria, contada por um idiota e que não significa nada”, define William Shakespeare, em *Macbeth*, frase que serve de inspiração a William Faulkner em sua surpreendente obra “*O Som e a Fúria*” (2004), em que Benjy, o ‘idiota’ que inicia a narrativa, reduz a existência a “uma agonia sem olhos e sem língua” (p. 330), só restando, então, uma vaga intuição para nos guiar tropeçadamente “nos descampados da alma”, como supõe Fernando Pessoa.

Ocorre, todavia, que a vida, mesmo encharcada de absurdos e perplexidades desconcertantes, encontra sentido a partir da percepção que desenvolvemos de nós mesmos, esse “sinal vagamente pressentido” ou essa “dádiva vagamente entendida” (na expressão de T.S. Elliot) de nossa própria presença, constituindo o sentir do que acontece quando somos modificados por nossas relações interpessoais ou intervenções na realidade. Temos, pois uma percepção de nossos próprios sentimentos, uma noção do nosso *self* no ato de conhecer que ocorre quando sentimos as emoções que os originam e “se situam exatamente no limiar que separa o ser do conhecer”, estabelecendo uma “ligação privilegiada com a consciência” (DAMÁSIO, 2000a, p. 64-65).

A introspecção — essa capacidade de nos “mirar no espelho do espírito e nos devorar” (FLUSSER, 2002, p. 40) —, embora apresente uma natureza inata, tem componentes aprendidos, constituindo o que Churchland (2004) denomina “o argumento da rede”, correspondente à faculdade de nossa mente de “teorizar furiosamente” e formular “um arcabouço conceitual com o qual ela apreende, explica e faz previsões sobre esse mundo”. Desse modo, desenvolvemos “invenções, modificações e revoluções conceituais” impregnadas de teoria que vão se modificando e se desenvolvendo ao longo da vida, variando de uma pessoa para a outra. Logo, ainda que para um idiota a vida possa não ter sentido, o mesmo pode não ocorrer com outra pessoa. Desse modo, a nossa mente vai progressivamente aprendendo sobre si mesma por meio de “um processo de desenvolvimento conceitual e de discriminação aprendida que está em paralelo exato com o processo pelo qual ela apreende o mundo fora dela”. (p. 126-136).

O sentido da vida, entretanto, não se encontra apenas no que é útil e prático. De fato, fazemos coisas biologicamente inúteis e, aparentemente, quanto mais inúteis, frívolas e vãs, mais parecemos exaltá-las. É o caso de nos questionar por que nos empenhamos por coisas que parecem tão triviais e fúteis e as vivenciamos como sublimes. A nossa sensibilidade não é resultado de processos cibernéticos ou de combinações neurológicas, nem o 'eu' uma "combinação de partes do corpo, de estados cerebrais ou de bits de informação, mas uma unidade das condições de eu ao longo do tempo, um único *locus* que não se encontra em lugar nenhum específico". Assim, a vida não se reduz a uma cadeia causal de eventos e estados, sendo a essência do sentido um mistério. A perplexidade da vida diante dos mistérios, portanto, pode ser o preço que pagamos por nossa capacidade de pensar e lembrar e "que nos franqueou um mundo de palavras e sentenças, de teorias e equações, de poemas e melodias, de piadas e histórias, das próprias coisas que fazem valer a pena ter uma mente" (PINKER, 1998, p. 590-591).

O sentido da vida está, pois, no sentido dos sabores, cheiros, toques, visões e sons que transportamos na memória e na privacidade dos sentimentos nascidos da natureza pública das nossas emoções plantadas em nossas lembranças, numa trama "tecida ao redor de ciclos sucessivos de emoções seguidas por sentimentos que se tornam conhecidos e geram novas emoções, numa polifonia contínua que sublinha e pontua pensamentos específicos em nossa mente e ações em nosso comportamento" (DAMÁSIO, 2000, p. 64).

O sentido da vida é também o significado que buscamos em nossas cogitações sobre a finalidade de nossa existência e no esforço de entendê-la e explicá-la: é, pois, rumo, direção. Nessa busca incessante e angustiante nunca nos afastamos, nunca estamos sós de nós mesmos, sendo a memória o mapa conciso "de um território que emerge do passado [e de] uma terra incógnita que se projeta teleologicamente no futuro, e da qual depende a nossa compreensão do sentido de nossa existência" (TESCAROLO, 2003, p. 63).

Mas a vida, de que procuramos os sentidos, "não é o que a gente vive, e sim o que a gente recorda e como recorda para contá-la" (Gabriel Garcia Marques, *Viver para Contar*), garantindo a nossa identidade (Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido*) e alimentando nossos sonhos...e pesadelos.

Medo e esperança: sonho ou pesadelo?

Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie... Ali repousa tudo o que a ela foi entregue, que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou... Aí estão presentes o céu, a terra e o mar, com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que esqueci. É lá que me encontro a mim mesmo, e recordo das ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-las. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, aprendidos pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem.

Santo Agostinho, *Confissões*

Minha mãe vai completar noventa anos de vida em dezembro, lúcida e saudável, mas muito triste. Um duro golpe a abateu: a morte inesperada de minha irmã caçula no ano passado. A falta de minha irmã está provocando em minha mãe — e em nós todos que convivemos com ela e a amamos, evidentemente — um sofrimento lancinante pela falta das pessoas a quem amamos e que queríamos vivas “hoje, e com a idade que hoje tivessem, se até hoje tivessem vivido” (Fernando Pessoa).

Ortega y Gasset (1973) nos ensina que saudade é uma forma galaico-lusitana derivada de ‘solitudine’, ‘soledade’, ‘solidão’. E o que é solidão senão sempre a solidão de alguém? Sinto saudade de minha irmã porque estou sozinho dela e sinto sua falta. O “sermão da Semana Santa,” diz Ortega, “que se chama o sermão da solidão, medita sobre a mais dolorida palavra de Cristo: ‘Eli, Eli! Lamma sabacthani’ – ‘Meu Deus, meus Deus! Porque me deixaste sozinho de ti’. Nesse sentido, faz-se uma referência à idéia mais importante de Leibniz— as mônadas — que, segundo seu juízo, não têm o sentido de unidade nem de unicidade, mas de ‘soledade’. Para Ortega, as mônadas de Leibniz “não têm janelas. Acham-se

fechadas em si mesmas”. Assim, à medida que possuímos a vida e cuidamos dela, constatamos que as pessoas vão passando, e nos vemos submetidos a viver “o nosso radical viver...sozinhos, e que, somente em nossa solidão, somos nossa verdade”. A nossa solidão, o nosso ser humano, não significa que existamos sós, mas que nos integramos no grande sistema universal, com todas as suas coisas. Mas, em nossa realidade radical, somos mônadas. E, “como entre essas coisas estão os outros seres humanos”, estamos sozinhos, apesar de estar com eles e com o resto do universo (p. 87-88).

Portanto, nesses tempos solitários e “de transição rumo a novas cartografias e novas formas de se contar uma história”, em que “o conhecimento avança tecnicamente em seus métodos e em seus temas”, o que de fato estamos procurando identificar são as nossas origens e nossas fontes. E quanto mais evoluímos, mais recuamos em nossas investigações, mais aprofundamos nosso conhecimento sobre o passado da humanidade e do universo, mais próximos ficamos do princípio de tudo e mais saudades temos de tudo o que se foi: “como numa escada em espiral, o mergulho do passado e o avanço do conhecimento encontram-se ligados por uma intimidade ambígua” (STEINER, 2003, p. 23).

E, se a “referência de toda despedida é o passado”, como diz Steiner (op. cit., p. 19), tornamo-nos progressivamente mais sensíveis ao passado à medida que o fim fica mais próximo. Minha mãe, por exemplo, recorda com muito mais clareza detalhes de sua vida de menina na Itália, no terrível pós-guerra. Lembra-se vivamente do trabalho, ainda criança, na fazenda de café em fazendas no interior de São Paulo, e depois como operária de uma fábrica de chapéus Ramenzonni, na capital paulista, na Rua do Lavapés, bairro do Cambuci, no primeiro quarto do século passado. Quanto mais distante de hoje o fato, mais viva a lembrança. E, no entanto, não se lembra do que comeu ontem, e dificilmente se lembra de tomar seus medicamentos na hora certa, dependendo de minha irmã para isso.

A memória, a deusa Mnemosyne, é a mãe das Musas e protetora das Artes e da História. Ela empresta aos poetas e profetas o poder de anunciar o passado e cogitar o futuro, dando imortalidade aos mortais. Para Santo Agostinho (1999), a memória é o espírito, que ele reconhece como a parte mais importante da alma humana. A memória, então, inseparável da percepção do tempo, é algo que

escapa ao nosso controle inexoravelmente, emergindo como a história singular da vida de cada ser humano que vem à vida, o que, de alguma forma, afeta de uma maneira singular a história de vida daqueles com quem entramos em contato.

Essa é a revelação de que cada pessoa não é, afinal, autora nem produtora isolada da ação, pois um outro, também sujeito dessa história, tê-la-á iniciado antes, uma memória dependendo, assim, de outra, que se tecem na memória de todos os que viveram. Isso porque a história de cada vida humana e a História de todas as histórias humanas resultam de ações em que é impossível isolar “o agente que imprimiu o movimento ao processo; e embora esse agente seja muitas vezes o ‘herói’ da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final” (ARENDR, 2001, p. 197).

Conhecer é ter memória, ensina Platão. Por isso, talvez, a memorização tenha sido considerada tão essencial para o aprendizado, ao menos em certo período da história de educação. Lembro-me de meus tempos de escola primária em que decorar era a atividade mais importante e uma grande recompensa: decorei poesias imensas para recitar nas festas da escol, e isso me enchia de vaidade (santa vaidade infantil...). Decorar poesias e trechos inteiros de livros de História era também o castigo mais comum, e o mais produtivo. Sabia de cor todos os verbos regulares e irregulares da Língua Inglesa, todos os afluentes do Rio Amazonas (Rio Negro...) e sei todo o manual de Canto Gregoriano que apresentávamos nas missas solenes (fui 1ª voz do coral infanto-juvenil “Os Canarinhos de Brodóski”).

A memória constitui, então, um presente do passado. Presente em duplo sentido: como dom e como permanência. No entanto, a memória não se reduz ao registro cerebral automático de acontecimentos, pessoas, textos e narrativas. Se fosse apenas isso, não seria possível explicar porque selecionamos o que lembramos ou o que esquecemos, pois tudo estaria automaticamente gravado e disponível em nosso cérebro, e espontaneamente nos lembraríamos de tudo. E, ainda que se reconheça um componente biológico na memória — pois é do cérebro que existe num corpo e das atividades desse corpo no mundo que emergem o sentido das coisas e da nossa existência nesse mundo (Francisco Varela) — isso não explica o elemento de racionalidade e afetividade de nossas vidas.

A memória também não é apenas introspecção, mas projeção coletiva e pública, na medida em que estabelece um vínculo entre a ética fundadora dos princípios, valores e identidade e as histórias das vidas humanas que, de outra forma, desapareceriam se não estivessem registradas na memória dos monumentos, narrativas e documentos.

A memória tampouco pode ser absoluta. Pensar, para Borges, é esquecer diferenças, generalizar, abstrair. Lembrar de tudo, portanto, é maldição, como ocorreu com *Funes, o Memorioso* (BORGES, 1979, p. 477-484), enlouquecido em seu mundo abarrotado de detalhes. Borges, no entanto, revela seu supremo respeito pela memória, ao declarar que não se sentia no direito de pronunciar o verbo *recordar*, por ser sagrado. Atravessar o rio Lete, o rio do esquecimento, é uma dádiva (WEINRICH, 2001), na medida em que nos ajuda a esquecer a culpa e o medo e a alimentar a esperança. No entanto, o medo e a esperança são “duas ficções supremas que a sintaxe deflagra, segundo Steiner, pois, se de um lado a esperança “inclui o medo do incumprido”, que, por seu lado, “carrega em si uma semente de esperança e a sugestão de uma superação”. Entretanto, é a esperança que é problemática, pois sempre “representa uma inferência transcendental”, uma presunção que envolve uma especulação futura (como se faz na Bolsa de Valores), como é o caso exemplar das orações (2003, p. 15).

Do ponto de vista da epistemologia, a memória possui certas funções consideradas essenciais para a elaboração da experiência e do conhecimento científico, filosófico e técnico: a de **retenção** de um dado da percepção, da experiência ou de um conhecimento; a de **reconhecimento e produção** da informação ou conhecimento; a de **reminiscência** do passado; e a de **evocação** desse passado.

Segundo o filósofo francês Bérgrson, há seis tipos de memória:

- a que nos permite reconhecer as coisas, pessoas e lugares (memória perceptiva);
- a que adquirimos por atenção deliberada ou voluntária (memória-hábito);
- a que nos faz guardar a lembrança de coisas, fatos, pessoas e lugares importantes para nós (memória-fluxo-de-duração-pessoal);

- a fixada por uma sociedade pelos mitos fundadores e relatos, registros, documentos, monumentos, datas e nomes, fatos e lugares importantes para a vida coletiva (memória objetiva, social ou histórica);
- a gravada no código genético (memória biológica);
- a das máquinas e computadores, seja a permanente — ROM - Read-Only Memory — seja a volátil — RAM - Random Access Memory (memória artificial) (CHAUÍ, 2000).

A memória, enfim, ao descobrir o passado pessoal e coletivo, inventa um futuro desejado em sonhos utópicos que de alguma maneira congregam histórias como a de Antonio Conselheiro, cuja aventura, em Canudos, Euclides da Cunha tão magistralmente descreveu; as Ligas Operárias, de Francisco Julião; a comunidade que Fritjof Capra acaba de anunciar em sua última visita ao Brasil; o pesadelo que George Orwell descreve em '1984; "O Admirável Mundo Novo", de Aldous Huxley; o exercício presunçoso que Francis Fukuyama perpetrou em "O Fim da História" e o resgate de '1984' e 'Admirável Mundo Novo' que ele faz aparecer em "Nosso Futuro Pós-humano"; a Atlântida, de Platão, e a Nova Atlântida, de Francis Bacon; os socialismos românticos de Saint-Simon e Fourier e o socialismo marxista de Ernst Bloch em "O Princípio da Esperança" (1938/1947) e "O Espírito da Utopia" (1959); a Revolução Francesa e a Comuna de Paris; os *kibbutzim*, em Israel; a trágica comunidade religiosa de Jim Jones em Jonestown, nas Guianas; os totalitarismos do socialismo real e do nazismo; o sonho do *Eldorado* ("Mundus Novus"); e a mensagem da canção 'Imagine', de John Lennon.

Todas essas utopias de alguma forma surgem da Utopia de Thomas More, publicada em 1516 (entre a Guerra das Rosas e o rompimento de Henrique VII com o Papa), que inaugurou esse novo gênero literário e ofereceu uma nova teoria social. A obra de Thomas More — que recebeu grande estímulo de seu amigo Erasmo que, no mesmo ano e com a mesma motivação publicou "Institutio Principis Christiani" ("Educação de um Príncipe Cristão") — é talvez a expressão mais bela do espírito utópico, porque é a crítica social mais sábia, penetrante e liberal e a menos assustadora, arbitrária e autoritária de todas as que foram escritas, sendo uma referência tanto para movimentos liberais quanto marxistas, que a consideraram um texto pré-revolucionário em sua defesa da causa do povo contra a do rei e em seu combate contra a desigualdade social.

Thomas More descreve Utopia através da narrativa do aventureiro português Hitlodeu que teria acompanhado Américo Vespúcio em três de suas quatro viagens, o que deixa caracterizada a influência que as histórias sobre o “Novo Mundo” exerceram sobre Thomas More, cuja obra se divide em dois livros: o primeiro sobre os problemas e vícios do Velho Mundo — traduzindo uma crítica à ordem feudal e às monarquias absolutas vigentes ou emergentes — e o segundo sobre as virtudes de Utopia —, uma ilha conquistada por Utopus (daí Utopia), que aí teria estabelecido uma sociedade cívica perfeita. Utopia, portanto, não resultou de um movimento popular de libertação, mas da vontade de um soberano esclarecido, sendo uma terra sem história e sem o mecanismo dialético da contradição. Representa uma sociedade ideal e necessária em que a lei e a igualdade, mais do que a liberdade e a justiça, constituem os pressupostos fundamentais.

A ilha de Utopia, de Thomas More, não é uma extravagância da imaginação, mas uma forma ideal de organização social e política que considera as deficiências do mundo e do ser humano: é o sonho da institucionalização da virtude em um mundo cheio de vícios. É a afirmação de uma ética social inspirada no bem sagrado da busca da fraternidade, da tolerância e do bem comum que trazem a felicidade e a auto-realização onde ela não existe. Utopia, portanto, não é a idealização do mundo ou da natureza humana, mas da organização social capaz de promover a renovação da moral individual e coletiva da humanidade — com suas estruturas, regras, rituais e instituições. Não é tampouco fruto da intervenção divina, mas da ação humana, estando livre, portanto, da legitimação religiosa. Essa idéia descaracteriza, por exemplo, a “Cidade de Deus”, de Santo Agostinho, ou ‘A Cidade do Sol’, de Campanella, dessa categoria de utopias.

Em Utopia, a *res publica* se impõe pela lei sobre todos e a cidadania se coloca acima do indivíduo. O cidadão utopiano é um ser inteiramente social, em que vale a pena o sacrifício do bem estar presente individual para a felicidade dessa sociedade em que convergem o valor central da vida ética (autonomia) e o bem estar de todos. É (no sonho de Paulo Freire) um mundo inédito, mas viável. Thomas More, a despeito de seu catolicismo fervoroso, a quem foi fiel até a morte, pensa uma Utopia com plena liberdade religiosa, embora mostrando a coerência dos princípios cristãos com o sonho utópico, a crença mais comum na ilha é em Mitra, o princípio da criação e da unidade universal.

Utopia é a invenção de uma sociedade realmente possível, mas para a qual não teria lugar entre as convulsões de um sistema feudal em declínio e a formação das monarquias absolutas. O poder que se estabelece em Utopia é o da razão, mas o conteúdo das decisões estariam de acordo com as necessidades e desejos humanos. Ali, os mesmos princípios morais governariam tanto a vida pública quanto a privada, prevalecendo o espírito de tolerância e pluralismo.

Fugindo um pouco do sentido comum que assumiu ao longo do tempo, utopia apresenta um conteúdo específico que se opõe a outras formas de sonho, anseio, antecipação ou denúncia. A idéia de utopia emerge em uma época em que perdemos a esperança de um mundo sobrenatural, restando a busca, aqui na terra, de “um mundo organizado de modo mais justo, com as riquezas mais bem distribuídas e as pessoas mais felizes” (MACHADO, 2003, p. 5).

Utopia, produto da secularização, surge no momento em a imagem do paraíso se desvanece. Utopia é, em verdade, “um produto da secularização”. Afinal, hoje em dia, a idéia do virtual é muito mais rica do que a de utopia, e a própria idéia de sociedade perfeita foi se decompondo na avalanche de totalitarismos de todos os tipos. Utopia não é mais possível nesses tempos contemporâneos em que a completude e a perfeição só são encontradas no Mal absoluto e a busca pela cidadania se encontra em uma idéia de democracia muito distante daquela de Utopia, na medida em que destrói qualquer princípio estável de poder e não garante um lugar para o ideal de sociedade nas instáveis e inconstantes relações “entre atores sociais, ideologias e modos de expressão e ação”. Por isso Utopia não está mais presente nos diversos estágios e formas da modernidade (TOURAINÉ, 2000, p. 29)

Parece-nos, então, que o sonho de Utopia se perdeu para sempre ao longo da modernidade. Não há mais espaço para tal gênero de narrativa hoje em dia, nem para tal desejo de sociedade, em um tempo em que o a noção de Estado foi se diluindo e a economia de mercado, a indústria cultural e as ‘tecnopatias’ — as “falsas utopias” (CHOAY, 2000) — eliminaram qualquer possibilidade de imaginar uma sociedade mais solidária e, por isso, mais feliz. Essa busca frustrada manifesta uma das mais profundas crises contemporâneas, alerta-nos Steiner: a crise dos “futuros utópicos, messiânicos, positivistas e reformistas elaborados e projetados por

toda a tradição ocidental”, para os quais contemplamos como se estivéssemos olhando para trás”. (op. cit., p. 24). Talvez só nos resta, então, alimentar uma utopia particular e ir embora para Pasárgada, porque

Lá sou amigo do rei
Lá tenho a mulher que eu quero
Na cama que escolherei
Vou-me embora pra Pasárgada
Vou-me embora pra Pasárgada
Aqui não sou feliz
Lá a existência é uma aventura
De tal modo inconseqüente
Que Joana a Louca de Espanha
Vem a ser contraparente
Da nora que nunca tive
E como farei ginástica
Andarei de bicicleta
Montarei em burro bravo
Subirei no pau-de-sebo
Tomarei banhos de mar!
E quando estiver cansado
Deito à beira do rio
Mando chamar a mãe-d’água.
Pra me contar histórias
Que no tempo de eu menino
Rosa vinha me contar
Vou-me embora pra Pasárgada
Em Pasárgada tem tudo
É outra civilização
Tem um processo seguro
De impedir a concepção
Tem telefone automático
Tem alcalóides à vontade
Tem prostitutas bonitas
Para gente namorar
E quando eu estiver mais triste
Mas triste de não ter jeito
Quando de noite me der
Vontade de me matar
Lá sou amigo do rei
Terei a mulher que eu quero
Na cama que escolherei
Vou-me embora pra Pasárgada.

Referências bibliográficas

BORGES, Jorge Luis. **Prosa Completa**. vol. 1. Barcelona: Ed. Bruguera, 1979.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10.ed. Trad. Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

CHOAY, Françoise. **Utopia and the Philosophical Satus of Constructed Space**. In: **UTOPIA. The Search for the Ideal Society in the Western World**. New York: The New York Public Library; Oxford: Oxford University Press, 2000.

CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e Consciência**. Uma introdução contemporânea à filosofia da mente. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

DAMÁSIO, António. **O Mistério da Consciência**. Do corpo e das emoções ao conhecimento de si. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **O Sentimento de Si**. Lisboa: Publicações Europa América, 2000a.

FAULKNER, William. **O Som e a Fúria**. São Paulo: Cosack & Naify, 2004.

FLUSSER, Vilém. **Da Religiosidade** – A literatura e o senso de realidade. Coleção Ensaio Transversais 17. São Paulo: Escrituras, 2002.

ORTEGA Y GASSET, José. **O Homem e a Gente**. Intercomunicação humana. 2. ed. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Ltda., 1973.

MACHADO, Nilson José (trad. e adapt.). **Utopia** (Thomas More). São Paulo: Escrituras, 2003. (Coleção Mar de Letras: clássico).

PINKER, Steven. **Como a Mente Funciona**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

STEINER, George. **Gramáticas da Criação**. São Paulo: Globo, 2003.

TESCAROLO, Ricardo. **A Escola como Sistema Complexo**. A ação, o poder e o sagrado. São Paulo: Escrituras, 2003 (no prelo).

TOURAINÉ, Allain. **Society as Utopia**. In: **UTOPIA. The Search for the Ideal Society in the Western World**. New York: The New York Public Library; Oxford: Oxford University Press, 2000.

WEINRICH, Harald. **Arte e Crítica do Esquecimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.