



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Francisco Julião Marins Bedê

**Imaginário, subjetividade e hegemonia no pensamento pós-marxista:
contribuição para uma renovação teórica da análise política**

Rio de Janeiro

2022

Francisco Julião Marins Bedê

**Imaginário, subjetividade e hegemonia no pensamento pós-marxista: contribuição para
uma renovação teórica da análise política**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. José Maurício Castro Domingues da Silva

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

B411 Bedê, Francisco Julião Marins.
Imaginário, subjetividade e hegemonia no pensamento pós-marxista: contribuição para uma renovação teórica da análise política / Francisco Julião Marins Bedê. – 2022.
165f. : il.

Orientador: José Maurício Castro Domingues da Silva.
Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Sociologia – Teses. 2. Filosofia marxista – Teses. 3. Subjetividade – Teses. 4. Hegemonia – Teses. 5. Socialismo – Aspectos políticos – Teses. I. Silva, José Maurício Castro Domingues da. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 316

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Francisco Julião Marins Bedê

**Imaginário, subjetividade e hegemonia no pensamento pós-marxista: contribuição para
uma renovação teórica da análise política**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Sociologia.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Maurício Castro Domingues da Silva (Orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof.^a Dra. Samira Feldman Marzochi
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

Prof. Dr. Luiz Gustavo da Cunha de Souza
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Prof. Dr. Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Rio de Janeiro

2022

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a meu orientador desde 2015, José Maurício Domingues, com quem aprendi a ser sociológico, docente e pesquisador. Foi um privilégio contar com os comentários certos e inigualáveis do Maurício durante o período do mestrado e do doutorado. Seus trabalhos seminais no campo da teoria social e da sociologia política são também uma das principais fontes da minha reflexão. Sou eternamente grato por todo o seu apoio e dedicação comigo ao longo desses anos. Fui muito sábio e muito sortudo quando escolhi o meu orientador após entrar para o IESP.

Agradeço à professora Samira Marzochi e aos professores Guilherme Leite, Gustavo Cunha e Paulo Cassimiro por terem aceitado o convite para a composição da banca. Agradeço também à professora Paula Diehl, por ter aceitado participar da banca como suplente.

Agradeço ao professor Sérgio Costa pelo período de bolsa sanduíche na Freie Universität e aos integrantes do LAI, que me receberam durante o dramático começo da pandemia em Berlim. Deixo aqui o meu agradecimento à Claudia Thomas, que me acolheu durante aqueles meses.

Gostaria de agradecer ao IESP-UERJ, a todos os seus professores, funcionários, alunos e pesquisadores. Ali sempre encontrei um espaço acolhedor e um ambiente estimulante para a pesquisa. Sou muito grato a todas e todos da comunidade iespiana.

Agradeço às pesquisadoras e pesquisadores do NETSAL. Os eventos e discussões realizados pelo grupo foram essenciais para a minha formação e para o meu crescimento intelectual, para além de sempre prover um ambiente divertido e acolhedor, repleto de debates acalorados e de boas conversas! Deixo uma menção especial aos membros do Subgrupo de Teoria, os novos e os antigos, que sempre foram grandes amigos e verdadeiros parceiros nessa jornada. Raul, Victor, Bia, Gabi, Felipe, Mari, Daniel, Luísa, Duda, Paula... Sou muito grato a todas e todos ali, vocês são maravilhosos.

Agradeço também a todos os amigos e amigas, de dentro e de fora da academia. Deixo o meu agradecimento especial ao Chris, que me ensinou inglês e ainda teve que me aturar falando de imaginário e lamuriando sobre o doutorado. Agradeço sobretudo a Gabriel Cerqueira, Eduardo Beniacar e Diego Maggi, grandes amigos de longuíssima data a quem

devo muita coisa, com quem venho conversando de política e improvisando análises de conjuntura a mais de dez anos (!). A tese está em parte na conta deles.

Agradeço especialmente e sobretudo à minha família. O apoio deles foi absolutamente fundamental para que eu conseguisse concluir este trabalho. Não apenas pelo suporte durante os 5 anos do doutorado, mas por tudo o que fizeram por mim até aqui.

Aos meus pais, Edgard e Rosângela, agradeço por todo o carinho, dedicação, apoio, amizade e paciência. Sem vocês, nada disso seria possível. Não tenho nem palavras.

Agradeço também aos meus irmãos, Pablo e Pedro, meus grandes amigos a quem eu devo muito. Agradeço às cunhadas e ao cunhado, Wanessa, Isa e Luziane, pela amizade e pelo apoio. Deixo um agradecimento mais que especial à minha irmã Luciane, pela amizade e pelo apoio com tudo ao longo da vida, para além de topar me ajudar com a revisão e a formatação da tese.

Agradeço à Capes, ao CNPq e à FAPERJ pelas bolsas de pesquisa ao longo desses anos, sem as quais eu não poderia ter realizado este trabalho.

Agradeço e dedico este trabalho aos contribuintes anônimos que financiaram a minha pesquisa. Para elas e eles, deixo aqui meu muito obrigado.

RESUMO

BEDÊ, F. J. M. *Imaginário, subjetividade e hegemonia no pensamento pós-marxista: contribuição para uma renovação teórica da análise política*. Orientador: José Maurício Castro Domingues da Silva. 2022. 165 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

A tese apresenta uma reflexão a partir do campo da teoria social geral, tendo como objeto central a relação entre imaginário, subjetividade e hegemonia no pensamento pós-marxista. Consideramos como tradição ou corrente pós-marxista aquele conjunto de autores que, fortemente influenciados pela psicanálise e pela “virada linguística” na filosofia durante a segunda metade do século XX, partiram do marxismo rumo à elaboração de modelos teóricos voltados para elucidar o papel da subjetividade e dos universos simbólicos na criação das formas de vida social e na construção das dinâmicas política. Desta tradição, três autores destacam-se como especialmente relevantes: Cornelius Castoriadis, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek. A reflexão empreendida consiste em tomar o conceito de imaginário de Castoriadis como eixo-central que organiza a presente discussão, destacando a sua importância para a produção de avanços e inovações no campo da teoria social e da análise política e, ao mesmo tempo, apontando os seus impasses e limitações. O argumento principal é que o conceito de imaginário deve ser pensado em diálogo com a noção de hegemonia, o que permitiria sanar as suas inconsistências, contribuindo para a sua efetiva mobilização no âmbito da análise social e política. Para isso, discutiremos a relação entre o imaginário e o carácter processual do mundo social, tendo como base o conceito subjetividade coletiva elaborado pelo sociólogo brasileiro José Domingues. Em seguida, adentramos a temática da relação entre imaginário e política, na qual o foco é a noção de hegemonia originalmente elaborada por Gramsci e posteriormente desenvolvida no seio da tradição pós-marxista por autores como Laclau e Žižek. Na esteira desse debate, avanço uma reflexão com base no conceito de ideologia de Žižek, propondo um modelo sintético sobre como pensar o imaginário a partir das relações hegemonia, indicando também um potencial caminho de inovação para a análise política com base na temática pouco explorada da duplicidade do imaginário, isto é, do papel estruturante do seu componente não-simbolizado / não-publicizado.

Palavras-chave: imaginário; subjetividade; hegemonia; pós-marxismo; teoria social; política.

ABSTRACT

BEDÊ, F. J. M. *Imaginary, subjectivity and hegemony in post-Marxist thought: contribution for a theoretical renewal of political analysis*. Orientador: José Maurício Castro Domingues da Silva 2022. 165 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

The thesis presents a reflection on the field of general social theory, having as its central object the relationship between imaginary, subjectivity, and hegemony in post-Marxist thought. We consider post-Marxism as the tradition or current composed of authors who, strongly influenced by psychoanalysis and the “linguistic turn” in philosophy during the second half of the 20th century, departed from Marxism towards the elaboration of theoretical models aimed at elucidating the role of subjectivity and symbolic universes in the creation of forms of social life and the construction of political dynamics. From this tradition, three authors stand out as especially relevant: Cornelius Castoriadis, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek. The reflection undertaken consists of starting from Castoriadis' concept of the imaginary as the central axis that organizes the present discussion, highlighting its importance to produce advances and innovations in the fields of social theory and political analysis and, at the same time, pointing out its impasses and limitations. The main argument is that the concept of the imaginary must be thought of in dialogue with the notion of hegemony, which would make it possible to remedy its inconsistencies, contributing to its effective mobilization within the scope of social and political analysis. For this, we will discuss the relationship between the imaginary and the processual nature of the social world, taking as a reference the concept of collective subjectivities formulated by the Brazilian sociologist José Domingues. Then, we enter the theme of the relationship between the imaginary and politics, in which the focus is the notion of hegemony originally elaborated by Gramsci and later developed within the post-Marxist tradition by authors such as Laclau and Žižek. From this debate, I advance a reflection based on Žižek's concept of ideology, proposing a synthetic model on how to think the imaginary from the hegemony, also indicating a potential path of innovation for political analysis based on the little-explored theme of the duplicity of the imaginary, that is, the structuring role of its non-symbolized / non-publicized component.

Keywords: imaginary; subjectivity; hegemony; post-marxism; social theory; politics.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	IMAGINÁRIO, TEORIA SOCIAL E PÓS-MARXISMO	13
1.1	O conceito de imaginário na obra de Cornelius Castoriadis	14
1.2	Imaginário, teoria social e pós-marxismo	24
1.3	O conceito de ideologia na obra de Slavoj Žižek	34
1.4	Relevância e justificativa: o imaginário como questão-chave	40
1.5	Imaginário, subjetividade e hegemonia: desafios e hipóteses	43
2	O IMAGINÁRIO E AS SUBJETIVIDADES COLETIVAS	49
2.1	O imaginário e a teoria da subjetividade coletiva	50
2.2	Mundo social e causalidade na abordagem de Domingues	55
2.3	Interação, sistemas sociais e subjetividades coletivas	64
2.4	Imaginário e subjetividades coletivas: uma leitura a partir do pós-marxismo	75
3	O IMAGINÁRIO E A HEGEMONIA	82
3.1	As significações imaginárias sociais	82
3.2	Imaginário, poder e política	91
3.3	Imaginário e hegemonia a partir da teoria política de Gramsci	103
3.4	O imaginário e a concepção pós-marxista de hegemonia: rumo à fantasia ideológica	119
4	A HEGEMONIA E SEUS SINTOMAS: SOBRE A DUPLICIDADE DO IMAGINÁRIO	137
4.1	Antagonismo social e fantasia ideológica: sobre a duplicidade do imaginário	137
4.2	A hegemonia e seus sintomas: subjetividade, política e ideologia	147
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
	REFERÊNCIAS	158

INTRODUÇÃO

Situada no campo da teoria social geral, esta tese tem como objeto o *imaginário*, pensado aqui enquanto um conceito-chave para a elucidação do modo de funcionamento da subjetividade e dos universos simbólicos, aludindo também ao seu papel central na instituição das formas vida social e na constituição das dinâmicas políticas. Por um lado, a preocupação da tese é com a formulação dos mecanismos explicativos gerais relativos ao imaginário, que foram originalmente elaborados por Cornelius Castoriadis nos termos da criação do mundo de significações que constroem e animam as instituições sociais. Nessa perspectiva, os sujeitos fazem existir o mundo social por meio da criação de um imaginário que, articulado na linguagem e no modo de organização das práticas, expressa determinadas formas de representar, de sentir e de desejar.

Por outro lado, essa reflexão teórica de natureza geral, marcada por um elevado grau de abstração, vem ela mesma acompanhada de uma preocupação mais concreta, voltada para o estudo da política. Mais especificamente, a tese visa delinear um aparato conceitual que contribua para a mobilização efetiva da categoria de imaginário no âmbito da análise política, propondo experimentações teóricas que auxiliem na elucidação das contradições e dos impasses presentes nas tendências de desenvolvimento histórico que atualmente prevalecem nas sociedades modernas e capitalistas – com especial interesse para uma eventual análise da situação do Brasil e para a elaboração de alternativas às perversidades que imperam na vida política nacional, inviabilizando um projeto de desenvolvimento autônomo e pujante.

Explica-se assim o segundo eixo da tese, que consiste em estabelecer um diálogo entre imaginário e hegemonia, propondo uma aproximação entre esses dois conceitos. A hegemonia é pensada aqui no sentido que lhe foi originalmente atribuído por Gramsci, remetendo ao papel das correlações de força, do exercício do poder político através do Estado e, em especial, das *ideologias* que vinculam indivíduos e coletividades heterogêneas, plasmando as forças políticas (as “vontades coletivas”) que lutam para impor o ordenamento da vida social em sua totalidade. Como é notório, a noção gramsciana de hegemonia foi aprofundada por autores como Ernesto Laclau e Slavoj Žižek, que também enfatizaram a sua indissociabilidade para com a dimensão do imaginário, sendo esse o foco da minha reflexão.

A afirmação da centralidade das categorias de imaginário, subjetividade e hegemonia resulta diretamente da pesquisa de longa data que venho desenvolvendo em torno dos autores da chamada tradição pós-marxista. Trata-se de um conjunto de autores – nos quais se incluem figuras como Castoriadis, Laclau e Žižek – que considero essenciais para a teoria social e política, e que, de modo geral, permanecem pouco estudados pelas ciências sociais. Meu ponto de partida é exatamente a proposta de discutir sistematicamente a obra de Castoriadis, colocando no centro do palco a sua abordagem do imaginário que, como buscarei demonstrar, consiste numa teorização abrangente que perpassa o problema da imaginação radical, dos processos de simbolização, do papel do inconsciente e da instituição social, desaguando na dimensão do “político” e na sua diferenciação para com a política.

Ademais, como afirmado, é no seio dessa tradição pós-marxista que se desenvolveu uma teorização aprofundada do fenômeno da hegemonia, da sua relação com a imposição dos universos de sentido e com a existência de limites internos à simbolização (cuja manifestação mais radical e traumática seria o *antagonismo social*). Embora a tese engaje-se com a teoria de Laclau, provavelmente o autor pós-marxista cuja obra é mais difundida nas ciências sociais, meu foco é sobretudo um diálogo com a *teoria hegemônica da ideologia* de Žižek.

Não obstante o fato de que o seu pensamento é muitas vezes considerado de difícil apreensão, marcado por uma dose excessiva de ecletismo e heterodoxia, defendo que o seu conceito de ideologia contém *insights* altamente relevantes em se tratando de elucidar os vínculos entre a hegemonia e o imaginário (nos seus termos, a *fantasia social*). Mais ainda, entendo que o conceito de ideologia de Žižek contribui para evidenciar uma questão imprescindível para a análise social e política, que permanece praticamente desprovida de teorização nas ciências sociais: a existência do componente não-simbolizado ou não-publicizado do imaginário. Trata-se aqui do papel fundante das crenças denegadas e das cristalização afetivas que subjazem às posturas subjetivas dos sujeitos – e que acabam por definir o funcionamento concreto das instituições, incidindo decisivamente na conformação das dinâmicas políticas.

Em suma, a tese se propõe a oferecer uma reflexão pormenorizada da relação entre o imaginário, a subjetividade e a hegemonia a partir da tradição pós-marxista. Nesse intuito, busco identificar e sanar algumas das inconsistências e limitações presentes no conceito de imaginário de Castoriadis, argumentando em prol do diálogo com a noção pós-marxista de hegemonia como uma via privilegiada para avançar soluções inovadoras nesse sentido,

construindo uma aproximação desses debates com o universo da teoria social e da sociologia política.

Tendo em vista essa proposta, a tese divide-se em quatro capítulos. No Capítulo 1, viso situar as temáticas, os autores e as hipóteses que estão no centro da tese, descrevendo também a metodologia adotada e as principais contribuições associadas à minha reflexão. Apresento aqui os marcos gerais da teoria social de Castoriadis e do seu conceito de imaginário, argumentando a respeito do seu potencial de inovação para a teoria social e para a análise política. Em seguida, avanço um mapeamento das conexões entre o conceito de imaginário e a teoria social e sociológica, buscando localizar a obra de Castoriadis no universo da tradição pós-marxista, demonstrando a sua proximidade com autores como Laclau e Žižek, que pensam a vida social e o fenômeno política a partir da noção de hegemonia. Apresenta aqui os marcos gerais do conceito de ideologia de Žižek, concluindo com uma reflexão teórico-metodológica a respeito da natureza da pesquisa teórica, apresentando também a estratégia e o eixo argumentativo que guiam a presente tese.

No Capítulo 2, me debruço sobre a relação entre o imaginário e as *subjetividades coletivas*, visando situar o imaginário nos quadros de uma perspectiva de fato processual do mundo social que nos permita escapar à polarização entre indivíduos ativos e totalidades passivas que é típica do pensamento moderno. Como argumentado pelo sociólogo José Domingues, o conceito de subjetividades coletivas possibilita pensarmos o imaginário como parte dos processos interativos que, tendo como unidade mínima as interações situadas entre os indivíduos, desdobram-se nos sistemas sociais mais amplos e complexos construídos por meio da interação entre as coletividades. Descrevo aqui os aspectos centrais da teoria de Domingues, abordando também a sua compreensão da especificidade do imaginário e das instituições modernas, sobretudo no que diz respeito à sua dimensão política. Por fim, mobilizando as obras de Castoriadis e Žižek, argumento sobre a importância de analisar a subjetividade com base nas articulações inconscientes do imaginário, propondo uma flexibilização e ampliação da noção de descentramento subjetivo elaborada por Domingues.

No Capítulo 3, adentro efetivamente o tema da relação entre o imaginário e a política, retomando a teorização de Castoriadis e propondo uma síntese da sua abordagem a respeito dos vínculos entre o imaginário, o “político” e a política. Em seguida, estabeleço um paralelo entre a abordagem de Castoriadis e a teoria da hegemonia de Gramsci, visando demonstrar as similaridades e as diferenças entre essas duas perspectivas. Por fim, engajo-me num debate

com os autores que buscaram pensar o imaginário a partir da concepção pós-marxista de hegemonia, dialogando com a bibliografia secundária em torno da obra de Castoriadis. Na esteira dessa reflexão, discuto a teoria da hegemonia de Laclau, destacando suas vantagens e limitações vis-à-vis a temática do imaginário, encerrando com uma defesa da concepção de hegemonia de Žižek, que tem como foco exatamente as dimensões da subjetividade e do imaginário.

No Capítulo 4, discuto o tema da duplicidade do imaginário, aprofundando o diálogo com o conceito de ideologia de Žižek. Primeiramente, descrevo a compreensão de Castoriadis a respeito da duplicidade do imaginário e, em seguida, ofereço uma leitura dessa duplicidade a partir da dimensão do antagonismo social e do papel do componente não-simbolizado do imaginário na constituição das ideologias hegemônicas. Retomo aqui os argumentos desenvolvidos ao longo da tese em torno das necessárias ratificações ao conceito de imaginário de Castoriadis, delineando os marcos teóricos mínimos que viabilizam uma unificação das noções de imaginário e hegemonia, com algumas breves considerações sobre a relevância e o potencial de inovação teórica contida nessa proposta. Por fim, encerro a tese com as considerações finais, dissertando a respeito das possibilidades abertas e das questões levantadas pelo presente trabalho.

1 TEORIA SOCIAL E PÓS-MARXISMO

O objetivo deste capítulo é descrever os marcos gerais da argumentação avançada pela tese, situando os autores e os conceitos centrais para a discussão empreendida ao longo dos próximos capítulos. Busco também apresentar as questões e as hipóteses que definem a minha abordagem e estruturam a tese em seu conjunto. A temática da tradição pós-marxista constitui um dos eixos fundamentais da presente reflexão, me permitindo traçar as conexões entre o conceito de imaginário e o conceito de hegemonia, abrindo assim o caminho para afirmar a relevância de uma análise que parta de um diálogo construtivo entre as teorias de Castoriadis e Žižek. O esforço de situar o conceito de imaginário no universo da teoria social e sociológica constitui o segundo eixo fundamental deste capítulo, guiando a discussão a respeito da novidade e das potenciais contribuições da minha abordagem em se tratando de alguns dos desafios postos para o uso do conceito de imaginário na análise social e política.

Primeiramente, me empenho em introduzir a obra de Castoriadis e o seu conceito de imaginário tendo em vista o campo da teoria social e sociológica, apontando também as suas raízes no universo da filosofia e da psicanálise e, em seguida, encaminhando uma discussão a respeito dos seus vínculos com o pós-marxismo. Após situar a obra de Castoriadis no contexto da tradição Pós-marxista, defendo a necessidade de uma reflexão sistemática em torno da relação entre o imaginário e a hegemonia com o intuito de contribuir para delinear, e sanar, o que vejo como insuficiências e dificuldades desse primeiro conceito no que se refere ao fenômeno político.

Em seguida, identifico o conceito de ideologia de Žižek como uma via especialmente produtiva para explorar a relação entre o imaginário e a hegemonia. Após uma breve apresentação da sua obra e dos marcos gerais de seu conceito de ideologia, argumento a respeito da relevância do imaginário para a teoria social e para a análise política, apontando o potencial inovador desse conceito e provendo um breve panorama da bibliografia em torno dessa temática. Por fim, engajo-me na descrição da minha perspectiva teórico-metodológica, situando a minha proposta vis-à-vis os impasses e desafios postos pela bibliografia, definindo também a lógica e a estrutura da tese.

1.1 O conceito de imaginário na obra de Cornelius Castoriadis

Ao longo das últimas décadas, especialmente a partir do século XXI, o imaginário tornou-se uma noção disseminada na sociologia e nas ciências sociais em geral. Como afirmado por Strauss (2006) em seu mapeamento desse conceito, é agora relativamente comum nas ciências sociais deparar-se com o uso do termo imaginário em substituição a noções como cultura, crença, representação coletiva ou ideologia. Embora trate-se de um conceito polissêmico, mobilizado através de abordagens e referenciais teóricos díspares (e muitas vezes utilizado de forma meramente descritiva e sem grandes consequências analíticas), o fato é que a própria alusão a um “imaginário” já contém as sementes de um pressuposto decisivo: o reconhecimento da existência de um sentido inventado, um sentido que não possui relação direta com a realidade. Não por acaso, como a obra de Castoriadis veio a evidenciar, a noção de imaginário acaba sendo praticamente indissociável da ideia de imaginação em sua acepção de atividade criadora, a imaginação enquanto o terrível poder de “*fazer ser o que não é*”, de fazer surgir algo que não estava dado na realidade imediata e que não existe em si mesmo¹.

Um exemplo notório e relativamente recente da aplicação dessa ideia pelas ciências sociais, especialmente relevante para a análise política, é o trabalho de Benedict Anderson (1991) sobre o fenômeno do nacionalismo e a sua definição da nação enquanto “comunidade imaginada”. Umbilicalmente atrelada à dinâmicas materiais, simbólicas e políticas de natureza heterogênea e contingente – como o advento da revolução industrial e o surgimento e disseminação massiva da imprensa em linguagem vernácula, somando-se ao impacto da Ilustração e das revoluções políticas liberais em abolir a ideia de governo por direito divino –, a nação surge como uma ideia arrebatadora que ganha o mundo, tendo em seu cerne a representação de um território delimitado habitado por membros de uma comunidade política soberana (1991, cap. 2, 3 e 4).

Na visão de Anderson, o traço marcante da nação se apresenta no processo pelo qual tal invenção da imaginação – em si mesma uma entidade ficcional, nada além de um constructo simbólico repleto de incongruências – acaba se impondo como realidade institucional definidora e fonte central de sentido na vida dos sujeitos modernos. A despeito

¹ Ver Castoriadis (1982, p. 176-177).

do fato de que os membros de uma nação nunca irão conhecer a grande maioria dos outros membros, e para além das desigualdades e da exploração que possam prevalecer concretamente em cada uma delas, um senso de comunhão advém das imagens de pertencimento que vivem na mente de cada sujeito em decorrência dos símbolos e das narrativas em torno da “Nação”, a tal ponto de frequentemente se fazer valer como a causa máxima na modernidade, aquilo em nome do qual os sujeitos estão dispostos a sacrificar tudo, até mesmo a própria vida (ANDERSON, 1991, p. 5-7).

Não obstante, e sem prejuízo do reconhecimento de seus méritos e sua relevância, grande parte das concepções de imaginário utilizadas nas ciências sociais tendem a permanecer limitadas em escopo e/ou carentes de teorização sistemática. Esse é certamente o caso na obra de Anderson, na qual o tema do imaginário encontra-se basicamente restrito à descrição do fenômeno do nacionalismo². O mesmo procede no caso de Charles Taylor (2002, 2004) e suas reflexões em torno do imaginário social moderno. Ainda que mais abrangente e inclinada à elaboração teórica, sua concepção do imaginário permanece vaga e pouco sistemática. Desse modo, Taylor define o imaginário social moderno como aquilo que “enables, through making sense of, the practices of a society”, “the way ordinary people ‘imagine’ their social surroundings” ou a maneira como “contemporaries imagine the societies they inhabit and sustain” (TAYLOR, 2004, p. 2, 6 e 23-24). Em suma, tais noções do imaginário não costumam ir muito além do nível descritivo geralmente verificado em conceitos como o de “cultura”, oferecendo pouco em termos propriamente analíticos, de um aparato conceitual capaz de formular mecanismos explicativos relativos ao modo de ser da subjetividade e dos universos simbólicos³.

É sobretudo nesse sentido que a obra de Cornelius Castoriadis se faz imprescindível. Nascido na atual Instambul em 1922 e vindo a falecer em 1997, o filósofo/economista/psicanalista grego naturalizado francês tornou-se conhecido por seu papel como militante político e expoente do pensamento crítico, tendo uma trajetória intelectual fortemente atrelada aos movimentos de esquerda e à luta por um projeto radical de democracia. Esse vínculo expressa-se, primeiramente, em sua adesão ao trotskismo e, em seguida, através de seus esforços voltados para uma renovação do socialismo por uma via

² Acarretando uma certa dose de inconsistência analítica. Uma perspectiva teórica mais aprofundada e sistemática do imaginário traria consigo a constatação de que, independentemente do alcance dos laços interpessoais envolvidos em sua constituição, todas as comunidades são “imaginadas”.

³ Sobre os diferentes níveis de análise nas ciências sociais, incluindo a diferença entre o nível descritivo e as categorias analíticas, ver Domingues (2018, cap. 2).

libertária, sendo o fundador, juntamente com Claude Lefort, do grupo *Socialismo ou Barbárie* (“*Socialisme ou Barbarie*”)⁴. Tal trajetória culmina numa crítica ferrenha ao marxismo, especialmente a partir das primeiras elaborações teóricas de Castoriadis a respeito do imaginário e sua relação com o que denominou de instituição social-histórica, naquilo que viria a constituir a primeira parte de *A Instituição Imaginária da Sociedade* (“*L’Institution imaginaire de la Société*”), seu *magnum opus* originalmente publicado em 1975⁵. Nessa obra central – somada à coletânea de trabalhos, palestras e entrevistas que compreendem as seis edições de *As Encruzilhadas do Labirinto* (“*Les Carrefours du labyrinthe*”), originalmente publicadas entre 1978 e 1999 – Castoriadis apresenta uma teorização aprofundada e sistemática do imaginário por meio de uma contribuição verdadeiramente enciclopédica, articulando o conceito de imaginário com a elucidação de um vasto conjunto de temas e objetos, tais como a subjetividade, o inconsciente, a vida social, a história, a política, a filosofia, a religião, a ciência moderna, a técnica, a democracia, o capitalismo etc.

O ponto de partida da proposta de Castoriadis consiste em elaborar a especificidade e a irreducibilidade do elemento imaginário na vida humana, estabelecendo uma distinção entre três componentes da significação: o *real*, o *racional* e o *imaginário*. Enquanto o “real” refere-se aos componentes derivados da percepção e o “racional” aos componentes derivados da lógica, o “imaginário” refere-se à criação de um mundo de significações por meio das quais a apreensão e a lógica se efetivam (1982, p. 169-176). Em outras palavras, o componente imaginário da significação consiste na postulação das figuras do sentido e suas articulações, sendo o elemento que provê os fundamentos daquilo que é percebido e racionalizado.

Desse modo, contrapondo-se à herança platônica que visa reduzir o imaginário à mera representação de algo previamente existente, Castoriadis cunha o termo *imaginário radical*, definindo o imaginário como o produto da imaginação criadora dos sujeitos, uma criação indeterminada de um sentido que não pode ser derivado do “real” ou do “racional” (Ibidem, pp. 176-187). Compreendida nesses termos, a imaginação radical ou criadora corresponderia a uma *vis formandi*, um poder originário de fazer surgir formas/figuras/imagens e de esquematizar o seu sentido, o que Castoriadis nomeou como *Bildung* e *Einbildung*

⁴ Grupo revolucionário de orientação socialista libertária sediado na França, cujo famoso periódico de política e teoria ajudou a inspirar o movimento de maio de 68 em Paris. Existiu entre 1948 e 1967, período no qual Castoriadis, usando diferentes pseudônimos, publicou diversas análises sobre o sistema capitalista, o marxismo, o sistema soviético e análises de conjuntura em geral.

⁵ Trata-se do texto “Marxismo e Teoria Revolucionária” (CASTORIADIS, 1982, p. 17-197).

(“formação” e “imaginação”)⁶. E é por meio dessa concepção de imaginário radical que Castoriadis constrói sua teoria social, afirmando antes de tudo a impossibilidade de elucidar o “mundo social-histórico” nos quadros do paradigma historicamente dominante na filosofia e nas ciências humanas, paradigma esse que elide o imaginário e busca reduzir a subjetividade e a vida social a um conjunto de relações determinadas (seja em termos de racionalidade, finalidade, função, estrutura, cultura etc.)⁷.

Num primeiro momento, a obra de Castoriadis poderia ser lida no contexto das diversas abordagens construtivistas que germinaram na teoria social e sociológica a partir da virada linguística na segunda metade do século XX, expressando uma perspectiva pós-positivista ou pós-fundacional. De fato, Castoriadis afirma que a subjetividade, a vida humana em geral e a própria “realidade” são constructos sociais. Em sua teoria, aquilo que se denomina de “sujeito”, “lógica” / “racionalidade” e “realidade” seriam criações de um universo simbólico, uma teia de significações que investe o real com um sentido totalizante, estabelecendo o senso e o não-senso, as formas de apreensão e percepção, as sensibilidades, os afetos, os valores, as normas, os modos de vida e “os objetos pelos quais vivemos e os objetos pelos quais morremos” (1982, p. 176-87; 1987b, p. 280; 2004, p. 130-2).

Ademais, embora o real imponha aquilo que denominou de *primeiro extrato natural*, uma dimensão material inescapável da qual o vivente emerge e na qual sua existência se apoia, Castoriadis entende que a história das múltiplas sociedades seria o testamento da absurda plasticidade da espécie humana, a prova definitiva de que os universos simbólicos e as instituições que lhes são correspondentes possuem um alcance quase ilimitado em sua capacidade de moldar a subjetividade e as formas de vida social (1982, p. 239-41 e 267-77).

Por outro lado, é exatamente o seu conceito de imaginário que impossibilita alinhar a perspectiva de Castoriadis com as noções usuais relativas à construção social da realidade por meio da linguagem, do simbolismo ou do discurso. Isso porque, em sua abordagem, o

⁶ Ver Castoriadis (1982, p. 325; 2004, p. 128-130). Nesse sentido, para Castoriadis, “imaginário” e “imaginação” são duas faces do mesmo elemento imaginário, visto que, como corretamente apontado por Arnason, a imaginação seria “*the radical imaginary seen from a certain angle, that is, in its capacity as an ongoing emergency*” (In: Adams et al., 2014, p. 44). Em outras palavras, o elemento imaginário tal como concebido por Castoriadis abarca, simultaneamente, o *imaginado* (o imaginário efetivo ou vigente) e a *imaginação*, a radical alteridade desse elemento imaginário que se manifesta na auto-alteração incessante do imaginário efetivo ou vigente (CASTORIADIS, 1982, p. 176-177).

⁷ A crítica à “lógica herdada”, à “filosofia herdada” ou ao “pensamento herdado” é um mote essencial da argumentação de Castoriadis ao longo de toda a sua obra madura, o que ele explora através de áreas e ângulos distintos em diversos textos. Com relação à elucidação do mundo social-histórico especificamente, ver, por exemplo, Castoriadis (1982, p. 201-221).

imaginário permanece sempre como um elemento de radical indeterminação, um elemento de alteridade irreduzível que se manifesta tanto ao nível subjetivo quanto ao nível da ordem social e dos arranjos institucionais.

Em termos subjetivos, o imaginário corresponderia à *psique*, a atividade fantástica do inconsciente que cria um incessante fluxo afetivo/representativo/desejante de natureza pré-reflexiva a partir do qual se constrói a relação dos indivíduos com a realidade. No campo que Castoriadis denominou de *social-histórico*, o imaginário corresponderia ao *imaginário social*, à criação das formas/figuras/imagens que articulam os universos simbólicos e proveem as bases para a existência das instituições e da ordem social em geral, atualizando-se numa dinâmica de auto-alteração incessante que, por vezes lenta e “imperceptível”, subjaz a toda forma de vida social (CASTORIADIS, 1982, p. 414-418).

Em ambos os níveis, essa atividade criadora do imaginário permanece insondável, visto que “a história é criação de sentido – e não pode haver ‘explicação’ de uma criação, mas apenas uma compreensão *ex post facto* de seu sentido” (Idem, 1987b, p. 214). Desse modo, só podemos analisar o elemento imaginário retroativamente, seguindo as pegadas de seus produtos e de seus efeitos através das “*deformações coerentes*” que o imaginário introduz na atividade concreta dos sujeitos (Idem, 1982, p. 171-173).

No que se refere aos universos simbólicos, isso implicaria na identificação daquilo que Castoriadis denominou de *significações imaginárias sociais*, as significações centrais que se encarnam no fazer e no representar de uma dada sociedade, dando origem a um imaginário social que efetivamente cria o mundo no qual os sujeitos existem (ibidem, p. 385-413). “Deus”, “mana”, “capital”, “povo”, “raça”, “valor”, “direito”, “natureza”, “ordem”, “honra”, “espírito”, “nação”, “família”, “liberdade”... Todas as significações desse tipo só podem ser compreendidas a partir das condensações e dos deslocamentos de sentido que elas instituem através de nossas ações, sendo irreduzíveis a qualquer lógica e qualquer relação de referencialidade para com a realidade imediata (ibidem, p. 170 e 176-178).

No que diz respeito à subjetividade, seria preciso identificar o imaginário “privado”. Trata-se aqui da silenciosa atividade fantástica do inconsciente individual que, embora seja moldada pelo imaginário social e pelas instituições, apresenta em seu cerne um “*núcleo monádico*” que permanece para sempre fora do alcance da socialização (idem, p. 315-83). Nesse sentido, Castoriadis toma como decisivas as descobertas de Freud sobre o modo de funcionamento do inconsciente e sua lógica “não-identitária” (marcada pela indiferença para

com a realidade e para com os princípios de não-contradição que regem o pensamento “normal”), afirmando que é através dos encadeamento das representações criadas pelo “processo primário”, sempre carregadas de afeto e sempre mobilizando algum desejo indizível, que se constroem as identificações, os investimentos e as fantasias que vinculam os sujeitos aos universos simbólicos e servem de suporte à reflexividade diurna mediada pelo “eu”⁸.

Para Castoriadis (1982, p. 355-363; 1992, p. 126), é por intermédio das articulações inconscientes de cada indivíduo que o imaginário social adquire existência efetiva, visto que as significações como “Deus” /“raça” /“dinheiro” /“ciência” /“democracia” só podem instituir nossa atividade coletiva ao adentrar o campo subjetivo, se fazendo presente, ainda que de forma parcial e fragmentária, no fluxo afetivo/representativo/desejante da psique (em termos freudianos, adquirindo “realidade psíquica”).

Existindo como psique e como imaginário social – duas dimensões simultaneamente irreduzíveis e indissociáveis – o elemento imaginário institui a sociedade e a própria realidade para os sujeitos por meio de “um mundo de significações imaginárias sociais”, fazendo com que cada coletividade seja “alguma coisa, um ente singular e único, nomeado (reconhecido) mas, por outro lado, ‘indizível’ (no sentido físico ou lógico)” (CASTORIADIS, 2002, p. 19). Na visão de Castoriadis, esse elemento imaginário cria a instituição ao ser moldado pelas nossas práticas e representações na forma de relações determinadas, relações de identidade e diferença fundadas naquilo que denominou de “*lógica conjuntista-identitária*” (Idem, 1982, p. 259-313).

Em outras palavras, a forma institucional existe estabelecendo os elementos discretos e parcialmente organizados que constituem os códigos da linguagem e os esquemas práticos da técnica (o que Castoriadis denominou pelos termos *legein* e *teukhein*), fixando-os através da Lei, isto é, do sentido público normativamente validado pelo “coletivo anônimo”, o Outro simbólico que a significação encarna e que serve de referência comum aos sujeitos na medida em que participam de um universo de sentido (Ibidem).

⁸ Castoriadis segue o movimento iniciado por Lacan de recusa à “psicologização” do inconsciente – que a corrente norte-americana da “Psicologia do Eu” buscou realizar utilizando-se da segunda tópica do pensamento freudiano – insistindo antes na centralidade da descoberta de Freud da natureza *sui generis* do processo primário que é característico do inconsciente, qualitativamente distinto do processo secundário característico do sistema pré-consciente / consciente. Sobre essa última distinção, ver Freud (1911) e Laplanche e Pontalis (2004, p. 371-373).

Instituindo um “ente singular e único” no qual os sujeitos se reconhecem, as significações imaginárias sociais articulam o conjunto das nossas práticas e representações, criando um mundo que possui uma forma própria de fazer coexistir os seus elementos e as suas partes, possuindo também uma forma própria de temporalidade – um modo único de mobilizar o passado, engajar-se com o presente e antecipar o futuro (CASTORIADIS, 1982, p. 211-258). As instituições específicas – desde aquelas genéricas e de alguma forma universais, como a linguagem ou a técnica, até aquelas instituições que são típicas de cada sociedade particular, tais como o clã, a *pólis*, a empresa capitalista, o sindicato, a igreja e a família nuclear – viabilizam-se por meio das articulações da instituição global da vida social, a instituição das significações imaginárias centrais que constroem a autoidentidade da sociedade e definem a sua “coerência” (Idem, 2004, p. 155-172).

Historicamente, na grande maioria dos casos, essas significações imaginárias centrais são de natureza religiosa, instituindo-se como possuindo uma origem extra-social / sobrenatural (Idem, 1987b, p. 385-407). No Ocidente, o exemplo paradigmático de uma significação imaginária desse tipo seria o Deus do cristianismo durante a Idade Média. Por isso, Castoriadis entende que, nesse aspecto, as sociedades modernas são excepcionais, uma vez que suas significações imaginárias tendem a apresentar um carácter marcadamente abstrato – desprovidas da necessidade de um sentido religioso explícito e tendo sua origem atrelada à insurgência contra o domínio da religião. Ainda assim, as sociedades modernas não deixam de instituir significações cujos predicados e articulações permanecem “indizíveis” em termos lógicos (para além de frequentemente mobilizarem um sentido religioso mais ou menos tácito, adquirindo elas mesmas uma “aura” religiosa) (Idem, 1992, p. 18-26; 2004, p. 94-102).

Ou seja, malgrado seu carácter frequentemente abstrato – ou, em termos weberianos, “racionalizado” – as significações centrais da modernidade permanecem imaginárias (Idem, 1982, p. 187-92). Esse é o caso do “mercado” ou da “mercadoria”, da “liberdade”, da “ciência”, do “Estado”, do “povo”, da “raça”, da “classe”, do “gênero”, da “nação”, da “história”, da “democracia”, do “progresso”, da “política”, dos “direitos fundamentais”... todas elas significações imaginárias por meio das quais se representa um mundo,

estabelecendo-se as finalidades últimas das ações e, em seu aspecto mais difícil de captar, *as formas predominantes de afeto*⁹.

É para descrever o modo de ser paradoxal desse elemento imaginário que Castoriadis mobiliza a noção de *magma*. Consistindo primeiramente em uma concepção ontológica geral que alude à indeterminação (ao “Caos”) na raiz de todo ser – afirmando assim a natureza heterogênea, multifacetada e cambiante dos distintos estratos da realidade, o que impossibilitaria sua compreensão nos termos de um sistema fechado de relações determinadas – a ideia de magma tem como foco central a elucidação do campo social-histórico, definido enquanto “um magma de significações imaginárias sociais” (CASTORIADIS, 1982, p. 385-390 e 404-405)¹⁰. Isso porque, uma vez criadas, as significações imaginárias e as instituições cristalizam-se e adquirem uma certa rigidez, garantindo a continuidade das formas de vida social e a reprodução dos padrões prevalecentes num dado contexto histórico:

Uma vez criadas, tanto as significações imaginárias sociais quanto as instituições se cristalizam ou se solidificam, e é isso que chamo de imaginário social instituído, o qual assegura a continuidade da sociedade, a reprodução e a repetição das mesmas formas que a partir daí regulam a vida dos homens e que permanecem o tempo necessário para que uma mudança histórica lenta ou uma nova criação maciça venha transformá-la ou substituí-las radicalmente por outras (CASTORIADIS, 2004, p. 130).

A noção de magma visa chamar a atenção para o fato de que essa é uma rigidez parcial e provisória, pois o imaginário encontrar-se-ia em permanente estado de “fusão” latente, estando sempre prenhe de uma virtualidade indefinida de novas formas e novas determinações capazes de “derreter” o que está dado e criar algo inédito, seja através de um longo processo histórico de transformação lenta e gradual, seja através de transformações abruptas e maciças. Em outras palavras, trata-se de uma noção que joga luz sobre o vínculo constitutivo entre as

⁹ Ver Castoriadis (2002, p. 148-149). Sobre essas modalidades de afeto próprias à modernidade, poderíamos arriscar aqui uma breve enumeração: o apego obstinado ao sonho de liberdade igualitária (que anima a luta por direitos e/ou por revolução), a vanglória de mandar, o impulso incansável pela acumulação de valor abstrato, o fascínio com as mercadorias e o gozo com o seu consumo, o desejo de ser autônomo e de entender/argumentar/opinar/decidir, a paixão pela “grandeza nacional”, a inquietude constante, a sede do novo, a perda de esteio e a busca por sentido etc.

¹⁰ A respeito dessa ideia de magma em sua acepção ontológica geral, incluindo tanto o mundo natural quanto o mundo social, ver Adams (2011) e Rosengren (In: Adams et al., 2014, cap. 6).

determinações da vida social e a radical indeterminação do imaginário (a irredutível alteridade da imaginação criadora, que nunca deixa-se capturar por nenhuma determinação específica), apreendendo a dinâmica de criação e destruição que faz da realidade social-histórica “a união e a tensão da *sociedade instituinte* e da *sociedade instituída*”:

O social-histórico não é nem a adição indefinida dos entrelaçamentos inter-subjetivos (ainda que seja *também* isso), nem, certamente, seu simples “produto”. O social-histórico é o coletivo anônimo, o humano impessoal que preenche toda formação social dada, mas também a engloba, que insere cada sociedade entre as outras e as inscreve todas numa continuidade, onde de uma certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer. É por um lado, estruturas dadas, instituições e obras “materializadas”, sejam elas materiais ou não; e por outro lado, o *que* estrutura, institui, materializa. Em uma palavra, é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo. (CASTORAIDIS, 1982, p. 130-131)

Ademais, esse carácter magmático do imaginário seria evidente na própria significação, no fato de que ela se faz presente através de condensações e deslocamentos, nos feixes de remissões que se produzem a partir dos sentidos literais (os sentidos canônicos) presentes nos códigos da linguagem (CASTORIADIS, 1982, p. 390-398). “Estado” / “natureza” / “socialismo” / “mulher” / “justiça” / “propriedade” ... Nenhuma dessas significações possui um sentido inteiramente delimitado num dado contexto, de modo que há sempre uma margem de indeterminação quanto ao que elas de fato “são” e sobre o que pode ser feito a partir delas. Se procede que as significações se encontram sempre amalgamadas, fundidas em totalidades parciais que animam cada contexto social-histórico distinto, é também o caso que essa amálgama permanece irregular e metamórfica, repleta de fendas e de camadas heterogêneas.

Partindo dessa perspectiva sobre o imaginário e sua relação com o campo social-histórico, Castoriadis avança uma proposta de elucidação da vida social e do fenômeno político por meio da distinção entre *autonomia* e *heteronomia* (Idem, 1982, p. 122-138; 1992, p. 121-150). Por um lado, a radical indeterminação do mundo social-histórico pode ser rechaçada ao atribuir-se uma origem extra-social à instituição e suas significações centrais. Essa origem prévia e “estabelecida desde sempre” pode ser afirmada com referência a Deus,

aos espíritos ancestrais, à ordem cósmica, ao “destino da nação”, às Leis da História, à ciência econômica... Institui-se assim a crença de que a ordem social e suas significações existem por si mesmas enquanto um Outro dotado de consistência própria (dotado de garantias quanto ao seu sentido), elidindo o reconhecimento de que as instituições são criadas pelos sujeitos por meio de sua atividade coletiva (CASTORIADIS, 1982, p. 417; 1987b, p. 192-195). Essa seria a raiz da heteronomia instituída: uma modalidade de relação com o imaginário vigente assentada no tamponamento da imaginação criadora e no fechamento do horizonte histórico, o que Castoriadis compreende ter imperado quase sempre em quase todas as sociedades (Idem, 1992, p. 138-139)¹¹.

Por outro lado, o mundo social pode ser abertamente reconhecido como uma criação do “coletivo anônimo”, um produto da nossa atividade coletiva “impessoal”, introduzindo no campo social-histórico a significação de sua própria indeterminação por meio de instituições que se apresentam explicitamente como instituídas (e, sendo assim, *contingentes*). Para Castoriadis (1982, p. 122-131; 2002, p. 132-143; 1992, p. 135-149), essa modalidade de relação com o imaginário vigente, que inclui o rompimento parcial de sua clausura e a abertura do horizonte histórico, corresponde à invenção do *projeto da autonomia*. Seria a invenção da democracia que é, simultaneamente, a invenção da filosofia e da política, ambas atividades voltadas para o exercício lúcido da liberdade – surgindo primeiramente na Grécia antiga e sendo posteriormente resgatada, reelaborada e expandida no bojo do projeto de emancipação que esteve na raiz do desenvolvimento das sociedades modernas a partir do Ocidente (Idem, 1987b, p. 277-324; 2002, p. 183-210).

Na verdade, para Castoriadis, as sociedades modernas seriam definidas por duas significações imaginárias centrais que são, em princípio, antinômicas entre si. Uma delas seria exatamente a significação imaginária da autonomia individual e coletiva, a significação da liberdade “que corresponde ao projeto democrático, libertador, revolucionário”. A outra seria a significação da expansão ilimitada de um pretense domínio pseudo-racional sobre o real em sua totalidade, “tanto a natureza quanto os seres humanos”, “correspondendo à dimensão capitalista das sociedades modernas” (Idem, 1982, p. 187-191; 1992, p. 20-41).

Não obstante a antinomia entre essas duas significações e seus impasses incontornáveis, Castoriadis entende que a vida social e política moderna desdobrou-se

¹¹ Castoriadis (1982, p. 122-128) entende que a heteronomia instituída, assim como a autonomia, inclui também uma dimensão psíquica, um tipo específico de relação (inconsciente) com o Outro social.

efetivamente a partir de suas contaminações mútuas, visto que o projeto da autonomia, de uma maneira ou de outra, constituiu-se com relação à ordem capitalista, e que essa própria ordem capitalista só pôde funcionar e desenvolver-se graças às conquistas da luta emancipatória e os limites por ela impostos à expansão de seu domínio (Idem, 2002, p. 150-151). Por sua vez, as últimas reflexões legadas por Castoriadis dizem respeito ao carácter inédito do momento histórico contemporâneo – marcado pela ascensão da ordem neoliberal – que esse definiu como a consolidação de uma fase aguda de degradação e crise civilizatória, um período de “ascensão da insignificância” decorrente sobretudo do recuo sem precedentes da significação imaginária da liberdade, uma era de conformismo generalizado e de desaparecimento gradual do conflito político e do horizonte do projeto de emancipação¹².

1.2 Imaginário, teoria social e pós-marxismo

Tendo em vista essa apresentação sintética dos fundamentos e do alcance do conceito de imaginário contido na obra de Castoriadis, busco aqui localizar as suas conexões, não apenas com a teoria social e sociológica geral, mas sobretudo com essa corrente da Teoria Crítica que veio a ser denominada de pós-marxismo. O meu objetivo é realizar uma descrição do terreno comum compartilhado pelas categorias de imaginário e hegemonia, ambas desenvolvidas e/ou aprofundadas no bojo dessa tradição pós-marxista, argumentando sobre a necessidade de uma aproximação substantiva entre esses dois conceitos e sobre a relevância de um diálogo construtivo com a obra de Žižek.

Entretanto, antes de adentrarmos no campo da teoria social propriamente dita, se fazem necessários alguns breves apontamentos a respeito dos vínculos do conceito de imaginário com o universo da filosofia e da psicanálise. Embora tais debates em grande medida escapem ao escopo da presente tese, trata-se de um pano de fundo relevante para melhor situar a temática e os autores aqui discutidos.

Primeiramente, em se tratando da filosofia, é certamente o caso que a temática do imaginário possui fortes raízes na tradição do *idealismo alemão*. Na verdade, como

¹² Na fase final de sua vida, Castoriadis escreveu diversos textos e concedeu diversas entrevistas em torno dessa temática (1992, p. 13-26 e 77-107; 2002, p. 9-26, 67-93, 95-118 e 145-162).

Castoriadis (1987b, p. 347-384) esforça-se para demonstrar, a descoberta do elemento imaginário pode ser traçada até Aristóteles e sua concepção de *fantasia*. Em passagens centrais de seu tratado *Sobre a Alma*, Aristóteles (2010, p. 120) afirma que “a alma nunca entende sem uma imagem [fantasia]”, aludindo ao fato de que não há pensamento sem fantasma, ou seja, sem as representações imaginárias nas quais a atividade reflexiva se apoia.

Não obstante, é apenas com a filosofia moderna e a ideia de constituição transcendental da realidade proposta por Kant que o imaginário é realmente identificado em toda a sua radicalidade, aparecendo como o poder insondável que molda nosso acesso ao real. Na primeira edição de sua *Crítica da Razão Pura*, Kant (1965, p. A78, A94, A101, A118, A125 e B29) viria a definir a imaginação (*Einbildungskraft*) como a “raiz comum e desconhecida” da sensibilidade e do entendimento, a instância cega que estabelece o esquematismo transcendental (realizando a síntese que conecta os conceitos e a intuição), fazendo da imaginação a condição de possibilidade da experiência e do conhecimento efetivo. Na visão de Castoriadis (1987b, p. 349-350), esse movimento de Kant prossegue com Fichte e é radicalizado na fase inicial da filosofia de Hegel, período após o qual a temática da imaginação “desaparece” da filosofia até ser brevemente resgatada (e logo em seguida abandonada) por Heidegger (1973) em sua reflexão em torno da obra de Kant. Nesse sentido, Castoriadis destaca-se pelos seus amplos esforços para dar conta dos impasses da filosofia com esse paradoxal elemento imaginário e, como veremos, o mesmo é verdade no que se refere à obra de Žižek¹³.

Por sua vez, em se tratando da psicanálise, é notório que a noção de imaginário está fortemente associada à teoria do psicanalista francês Jacques Lacan, autor que cunhou e popularizou tal termo como um dos registros da tríade Real-Simbólico-Imaginário, os três elos cujo entrelaçamento definiria a realidade dos seres humanos. Como já foi aqui apontado, Castoriadis elabora a sua ideia de psique a partir de Freud, retornando à radicalidade da concepção freudiana do inconsciente enquanto lócus de afetos/representações/desejos incomensuráveis com o “princípio da realidade” que fundamenta a lógica diurna. Na esteira dessa proposta, Castoriadis (1982, p. 122-131) chega a alinhar-se explicitamente com a abordagem lacaniana, definindo a subjetividade através da sua relação com o “discurso do

¹³ O conjunto da obra de Žižek compreende um constante debate com os expoentes do idealismo alemão, em especial Kant e Hegel. Um estudo extenso e sistemático do problema da imaginação a partir de Heidegger, Kant e Hegel – em diálogo direto com o pensamento de Castoriadis – se faz presente em sua obra *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política* (2016, p. 27-142).

Outro” (a ordem simbólica para Lacan e a instituição social-histórica para Castoriadis), com o imaginário referindo-se tanto à elaboração fantasiosa do discurso do Outro ao nível inconsciente quanto à capacidade criadora do sujeito, à abertura que a fantasia oferece para o sujeito desvencilhar-se da realidade imediata e criar algo inédito.

Em seguida, Castoriadis (1987a, p. 87-161) redefine radicalmente sua posição perante a teoria lacaniana, passando a atacá-la frontalmente no entendimento de que Lacan reduz o imaginário à alienação/heteronomia, transformando também a ordem simbólica e a Lei que lhe fundamenta em uma estrutura trans-histórica e “metafísica”, uma quimera que paira acima dos sujeitos reais e lhes determina de antemão, restando a esses nada além do que vagar cegamente em busca de identificações mais ou menos precárias capazes de preencher a sua falta. Sendo assim, para Castoriadis, a sua abordagem seria antagônica à teoria de Lacan, uma vez que tal teoria inviabilizaria pensar o sujeito e a vida social como atividade criadora (inviabilizando também qualquer projeto de emancipação)¹⁴.

É certamente verdade que, nas primeiras fases de seus escritos, Lacan põe forte ênfase no aspecto alienante da relação dos sujeitos com a representação e parece mesmo reduzir a subjetividade a um efeito da “ordem do significante”. A teoria da interpelação de Althusser (1996), baseada exatamente nessa fase dos escritos de Lacan, é talvez a melhor ilustração nesse sentido¹⁵. Entretanto, como corretamente notado por Breckman (2013, p. 137), é também o caso que Castoriadis apresenta uma acentuada falta de nuance nas críticas aos seus oponentes e uma dificuldade em reconhecer transformações em suas posições, o que é patente no caso de sua leitura da teoria lacaniana.

Nas fases subsequentes de seus escritos, Lacan propõe um entendimento dos universos simbólicos enquanto totalidades parciais criadas a partir dos atos contingentes dos sujeitos – o *point de capiton* (“ponto de basta” / “ponto nodal” / “ponto de sutura”) – emprestando um papel central para a *fantasia* e para os *afetos* na constituição e sustentação dos universos de sentido, para além de prover uma difícil e inédita reflexão em torno da questão do “Real”,

¹⁴ Para além da discussão propriamente teórica, é relevante acrescentar que Castoriadis (Op. cit.) diz cobras e lagartos de Lacan e do “lacanismo” (que seria uma forma de “cretinismo”, “um circuito alienado e alienante”, uma “perversão”, uma “teoria baseada no ódio e na morte” etc.).

¹⁵ Nessa fase, a definição de imaginário em Lacan está fortemente atrelada ao seu famoso ensaio *O espelho como formador da função do Eu* (In: Žižek et al., 1996, p. 97-103), no qual o imaginário aparece como efeito especular, como a relação de reconhecimento/desconhecimento do sujeito para com a sua imagem, referindo-se às formas primárias de identificação que respondem pela emergência do “eu” através do esquema corporal.

daquilo que escapa à simbolização e que “não cessa de não se escrever”¹⁶. Não por acaso, como veremos ao adentrarmos no tema do pós-marxismo, existe uma forte convergência entre a obra de Castoriadis e a obra de autores como Laclau e Žižek que elaboraram suas teorias com referência direta à Lacan (ainda que algum esforço de tradução terminológica se faça necessário para um diálogo substantivo).

Encerrado tais esclarecimentos quanto às fontes desse debate no campo da filosofia e da psicanálise, retoma-se aqui a questão dos vínculos do conceito de imaginário de Castoriadis com a teoria social e sociológica geral. Ainda que o próprio Castoriadis possa ser considerado uma espécie de figura “canônica” no universo da teoria social contemporânea, é inevitável notar que, no que diz respeito à sociologia, o imaginário esteve ausente da maior parte dos desenvolvimentos teóricos decisivos realizados desde a segunda metade do século XX.

Essa ausência torna-se evidente nas abordagens dos expoentes do chamado “novo movimento teórico” (ALEXANDER, 1987), cujas obras tiveram profunda influência na trajetória da sociologia ao longo das últimas décadas. A atividade criadora dos sujeitos, articulada por meio das condensações e deslocamentos do simbolismo e do fluxo afetivo/representativo/desejante do inconsciente, não encontra quase nenhum espaço nas reflexões de Bourdieu (2000 e 2002) a respeito das determinações estruturais corporificadas nos esquemas do habitus e atualizadas nas práticas, bem como em sua concepção de poder simbólico. Ainda que de forma distinta, o mesmo pode ser dito da obra de Giddens (2009), na qual as matrizes simbólicas são encapsuladas em uma vaga dimensão “paradigmática” cuja ordem virtual expressaria as modalidades de estruturação dos sistemas sociais, para além de sua concepção de subjetividade e de reflexividade, na qual o inconsciente propriamente dito é reduzido à questão da “segurança ontológica” e dos mecanismos de controle da ansiedade. Por fim, em se tratando da obra de Habermas (1984), não obstante a bem-vinda atenção oferecida à intersubjetividade e à multidimensionalidade da ação humana, acaba-se efetivamente enveredando por uma equivocada tentativa de derivar uma antropologia e uma teoria evolutiva da mera existência do componente comunicacional da ação e da necessidade

¹⁶ Ver Lacan (1964, 1969-70 e 1976). Para uma discussão abrangente e sistemática da relação entre a teoria de Lacan e a obra dos autores pós-marxistas (incluindo Castoriadis), ver Stavrakakis (2007). Para excelentes introduções aos frequentemente herméticos conceitos de Lacan e sua tríade Real-Simbólico-Imaginário, ver Žižek (2010), Dunker (2016), Eagleton (2009) e Safatle (2017).

de intercompreensão na vida social, passando ao largo do problema da instituição dos universos de sentido e sua relação com a silenciosa atividade fantástica do inconsciente¹⁷.

Em parte, é verdade que esse padrão se manteve presente em muitos dos desenvolvimentos posteriores da teoria sociológica, que de todo modo encontra-se atualmente em estado de profunda fragmentação¹⁸. Ao mesmo tempo, também procede que, por diversos caminhos, a temática do imaginário vem ganhando espaço e proeminência no universo da teoria social e sociológica, acumulando um conjunto relevante de estudos sistemáticos e adquirindo os contornos de um “campo” abrangente de debates voltados para elucidação de problemáticas centrais da vida social e política (Adams et al., 2015, p. 16). Abordarei esses trabalhos a seguir, quando adentrarmos o tópico da relevância do imaginário e da descrição das hipóteses centrais da presente tese.

Dito isso, compreendo que é com referência ao universo dos autores “clássicos” da sociologia que é possível situar apropriadamente Castoriadis no âmbito da teoria social e política contemporânea. De imediato, não é difícil visualizar os vínculos entre a abordagem de Castoriadis e a obra dos “fundadores” dessa disciplina. A sociologia de Max Weber (2008), na medida em que encaminha um método hermenêutico e histórico fundado na compreensão (*Verstehen*) dos efeitos dos atos dos indivíduos concretos, visando assim reconstruir o sentido atribuído por esses indivíduos às suas próprias ações, contém um grau considerável de proximidade com a temática do imaginário. Apesar dos impasses derivados do individualismo metodológico e da reificação da racionalidade instrumental, suas contribuições para a apreensão da especificidade do imaginário e das instituições modernas são inegáveis¹⁹.

Por outro lado, não obstante o encobrimento do problema criação (e, por extensão, o encobrimento do problema do poder e da política em geral), é também inegável que, ao ser lida retrospectivamente através das lentes de Castoriadis, a perspectiva apresentada por Émile Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (2003) parece claramente alinhada com um entendimento da vida social (e da realidade) como “instituição imaginária”. Nesse trabalho, Durkheim concebe a própria coletividade como o objeto central de um emaranhado

¹⁷ Para uma crítica da teoria habermasiana nos marcos da discussão encaminhada pela presente tese, ver Castoriadis (1992, p. 72-5) e Žižek (1992, p. 49-54).

¹⁸ É impossível estender-me aqui nessa questão, mas basta apontar que, em diversas das principais correntes da teoria sociológica contemporânea, tais como o realismo crítico e o neopragmatismo, o problema do imaginário quase sempre ocupa um papel bastante secundário, para dizer o mínimo.

¹⁹ O próprio Castoriadis (1992, p. 43-75) chegou a debruçar-se sistematicamente sobre as contribuições e os limites da sociologia de Weber, do qual era um grande admirador.

significações pelas quais os sujeitos representam um mundo. Existindo efetivamente através das crenças, das normas, dos rituais e dos costumes que conformam nossa subjetividade e mobilizam nossos afetos, essas significações manifestam-se essencialmente como fenômeno religioso que, na realidade de seus princípios “sagrados” e de sua natureza “supersensível” e “transcendental”, não é nada além da “sociedade hipostasiada e transfigurada” (DURKHEIM, 2003, p. 209-211)²⁰.

Sem desconsiderar a importância de suas conexões tanto com a sociologia de Weber quanto com a sociologia de Durkheim e com a tradição francesa em geral, é na incorporação e, especialmente, na crítica à obra de Karl Marx que Castoriadis constrói grande parte dos pressupostos da sua teoria e da sua ideia de emancipação. Ao longo de sua obra, Castoriadis estabelece uma relação de continuidade com o aspecto lúcido da teoria crítica de Marx, reelaborando e expandindo os seus *insights* centrais – tais como a compreensão da subjetividade e do mundo social enquanto criações da *práxis* dos sujeitos, a necessidade da crítica das ideologias e da identificação dos antagonismos sociais, o entendimento do Estado moderno como aparato de dominação e locus de um poder político apartado do restante da sociedade, a compreensão do capitalismo enquanto matriz global definidora dos sujeitos e das instituições modernas, etc.

Ao mesmo tempo, Castoriadis (1982, p. 19-137) realiza um acerto de contas implacável com o marxismo e seu legado, buscando demonstrar a maneira como o próprio Marx divorcia-se da crítica do pensamento herdado e termina por abraçar o imaginário capitalista – fetichizando a esfera econômica e concebendo a vida social e o processo histórico de modo teleológico e determinista –, introduzindo barreiras intransponíveis para a elucidação do mundo social-histórico e para a construção de um projeto de emancipação. Essa mistura de continuidade e ruptura é sinteticamente posta por Castoriadis nos termos da relação entre teoria e prática revolucionária: “Partindo do marxismo revolucionário, chegamos ao

²⁰ Como apontado por Joas (1989, p. 1189-90), é evidente que Castoriadis visa retomar uma concepção não-funcionalista de instituição que transparece na fase final da teoria de Durkheim. Ademais, é importante frisar que em *Instituição da sociedade e religião* (1987, p. 385-406), texto que contém avanços indispensáveis em sua compreensão do imaginário, Castoriadis aproxima-se explicitamente da temática durkheimiana ao elaborar a relação dos sujeitos com as diversas facetas do “Caos” / “Abismo” que ameaça a consistência das significações imaginárias sociais – a contingência, a morte, o inconsciente, a ausência de fundamentos da instituição, a falta do sentido por detrás da própria significação (em termos lacanianos, as diversas facetas do “Real”) – concebendo a religião como a instituição de uma “formação de compromisso” por meio da qual esse caos ou abismo é, simultaneamente, reconhecido e excluído/negado.

ponto em que era preciso escolher entre permanecer marxistas e permanecer revolucionários”. (Idem, 1982, p. 25)²¹.

É justamente esse ponto de partida comum, caracterizado pela fertilidade de um engajamento crítico com a herança contraditória de Marx e do marxismo em geral, assim como a especificidade desse engajamento – que tem como foco a relação dos sujeitos com a alteridade e a indeterminação inerente aos universos de sentido – que permite afirmar que a obra de Castoriadis e seu conceito de imaginário localizam-se firmemente no contexto da chamada tradição pós-marxista.

Num primeiro momento, o pós-marxismo pode ser entendido como uma noção meramente descritiva. Tal como utilizado por Göran Therborn em *Do marxismo ao pós-marxismo?* (2012), esse termo refere-se a um conjunto importante de autores associados à esquerda e à teoria crítica que, na segunda metade do século XX, rompem com o paradigma marxista, expressando assim um novo momento político e intelectual no Ocidente e no mundo²². Não consistindo numa escola ou movimento intelectual *stricto sensu*, visto que apenas Ernesto Laclau e Chantal Mouffe chegaram a se autodenominar pós-marxistas, esse rótulo tem sido amplamente utilizado para caracterizar uma série variada de outros autores, tais como Cornelius Castoriadis, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Étienne Balibar, Claude Lefort, Judith Butler, Jacques Rancière, Fredric Jameson, Terry Eagleton, Stuart Hall, Wendy Brown...

Por outro lado, a ideia de uma tradição pós-marxista também pode ser mobilizada de forma substantiva. Em sua obra *Adventures of the Symbolic: Post-marxism and radical democracy* (2013), Warren Breckman define o pós-marxismo como um tipo de abordagem teórica que é caracterizada por um duplo movimento: 1) a afirmação de que o mundo social é simbolicamente constituído; 2) a afirmação de que a raiz do simbolismo encontra-se na tentativa de representar algo que escapa à simbolização, de modo que os universos simbólicos

²¹ Embora a substância e a direção de tais críticas sejam majoritariamente corretas, Castoriadis acaba por minimizar as contribuições da crítica da economia política de Marx, equivocadamente desconsiderando o alcance teórico-metodológico de *O Capital* enquanto caso exemplar de análise de uma *forma social* através da identificação de seu “*feitiço*”, isso é, de suas significações imaginárias centrais.

²² Esse novo horizonte na esquerda e na teoria crítica é sinteticamente definido por Therborn da seguinte maneira: “Os residentes e os críticos anticapitalistas do século XXI dificilmente esquecerão os horizontes socialistas e comunistas dos últimos duzentos anos. Mas é duvidoso, talvez até improvável, que assistam ao surgimento de um futuro diferente com essas mesmas cores. Novas coortes de cientistas sociais anticapitalistas virão e muitos lerão Marx, mas é duvidoso que considerem significativo chamar a si mesmo de marxistas. O triângulo marxista clássico foi rompido e é improvável que seja restaurado”. (Op. cit., p. 147-148). Para uma descrição detalhada da história do pensamento pós-marxista, ver Sim (2000).

fundamentam-se numa relação com a alteridade, com algo que nunca se faz imediatamente presente e que não possui um sentido determinado (Idem, p.10-12). Para Breckman, é a partir dessa perspectiva que a tradição pós-marxista – que seria composta por autores como Lefort, Castoriadis, Laclau, Mouffe e Žižek – estabelece a centralidade do fenômeno político na vida social e elabora uma concepção radical de democracia: “*Viewed in this way, the symbolic opens the possibility for reorienting critical theory toward radical democracy, conceptualizing the power of symbols to body forth ideias, while at the same time viewing the social space as open and unmasterable.*” (BRECKMAN, 2013, p. 12).

Na hipótese explorada pela presente tese, parto da compreensão de que a noção de pós-marxismo de Breckman é especialmente produtiva, permitindo identificar um traço fundamental desse agrupamento heterogêneo de autores cujas teorias apresentam similaridades notáveis, mas cujas diferenças são igualmente relevantes. Entretanto, encaminho seu *insight* numa direção distinta, uma vez que Breckman (2013, p. 19-20 e 54-56) toma como pano de fundo de sua discussão a ideia romântica de um sentido *alegórico* que permitiria representar o irrepresentável, relacionando essa função alegórica com a aceitação do pluralismo democrático no contexto da modernidade e com a abertura da política secular à complexidade e ambiguidade do simbolismo (complexidade e ambiguidade essa em geral encontrada no fenômeno religioso), perspectiva essa que não possui vínculo com a minha argumentação²³.

Como afirmado, mobilizo aqui esse tema com o objetivo específico de relacionar o imaginário com outro conceito que, em sua versão mais abrangente e sistemática, também se encontra fortemente associado ao pós-marxismo: a *hegemonia*. Como buscarei argumentar no presente capítulo e ao longo da tese, uma grave limitação do conceito de imaginário proposto por Castoriadis – limitação essa que introduz dificuldades para o seu uso no âmbito da análise social e política – é a ausência de uma reflexão aprofundada sobre a heterogeneidade do mundo social e sobre o carácter antagônico do fenômeno político, ambos aspectos que estão no cerne da ideia de hegemonia.

Embora o núcleo de sua teoria do imaginário deva ser preservado, pois possibilita encaminhamentos distintos, entendo que Castoriadis acaba concebendo o mundo social em

²³ A meu ver, não existe necessidade de recorrer a concepções românticas para tratar da indeterminação e da alteridade inerente aos universos simbólicos. Não convém também reduzir o foco dessas reflexões ao simbolismo em si, pois, ao menos para alguns desses autores pós-marxistas (como Castoriadis e Žižek), o componente subjetivo dessa dimensão “irrepresentável” é essencial, o que se evidencia no intenso diálogo com a psicanálise e na importância atribuída ao inconsciente.

termos holísticos, enquanto uma totalidade expressiva unitária. Isso torna-se evidente na própria dependência da ideia inadequada de “sociedade” (“sociedade instituída” / “sociedade instituinte”) em contraposição à psique individual. Torna-se evidente também no fato de que, em sua obra, não se encontra realmente uma elaboração do problema da *cisão* do imaginário em decorrência dos antagonismos sociais e da parcialidade intrínseca ao processo de simbolização. Consequentemente, Castoriadis não pôde teorizar adequadamente o papel central das ideologias e do exercício do poder na constituição da significação e na definição do funcionamento efetivo das instituições num dado contexto histórico (ficando aquém de dar conta do problema da duplicidade do imaginário).

Essa compreensão da hegemonia como fenômeno que se refere à natureza parcial (falha/incompleta) de toda identidade – que se desdobra no carácter heterogêneo e antagônico da realidade social na medida em que múltiplas forças políticas buscam totalizar (articular) esse conjunto de identidades de modos distintos e mutuamente excludentes – foi originalmente elaborada por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe em seu trabalho seminal *Hegemony and Socialist Strategy* (1985).

Nessa obra, pela primeira vez, o conceito de hegemonia de Antonio Gramsci (1999-2000) é reconhecido em todo o seu alcance e radicalidade, tornando explícita a sua hipótese de que as ideologias conformam “vontades coletivas” que se encarnam nas práticas concretas dos sujeitos, plasmando a realidade social. Explícita-se também a sua compreensão de que um universo de sentido – um “senso comum” efetivo e duradouro – só emerge quando uma ideologia particular se faz valer politicamente por intermédio da força e do consenso, tornando-se o ponto de referência definidor de uma dada formação social que, não obstante, permanece tensionada por um campo de forças mais ou menos instável, estando sempre suscetível a crises e à eventual criação de uma nova “vontade coletiva” capaz de se impor num determinado contexto, estabelecendo assim uma nova ordem.

Laclau e Mouffe buscam exatamente propor uma ontologia social e política condizente com essa concepção gramsciana de hegemonia, relendo a história do marxismo e da luta socialista por intermédio do pós-estruturalismo e da psicanálise lacaniana. Suas noções de *articulação discursiva* e *antagonismo social* são elaboradas para tratar, respectivamente, da ausência de um fundamento interno aos universos simbólicos e do campo de tensões que constitui o lócus da luta por hegemonia, entendida aqui como o conflito político para estabelecer – ainda que precariamente e provisoriamente – algum tipo de *totalidade parcial*

que “suture” as relações sociais, criando um horizonte de sentido que fixa a identidade dos sujeitos e torna a vida social possível (1985, cap. 3 e 4). Através dessa abordagem, Laclau e Mouffe ambicionam enterrar qualquer referência ao mundo social como unidade coerente e plenamente constituída, afirmando que “*the social is articulation insofar as 'society' is impossible*” (Ibidem, p. 114) e que “*the social only exists as a partial effort for constructing society*” (Ibidem, p. 125).

Como é notório, a teoria da hegemonia formulada por Laclau e Mouffe e toda a série de categorias utilizada por esses autores – como negatividade, antagonismo, deslocamento, articulação, pontos nodais / pontos de sutura, cadeias de equivalência e significantes vazios – exerceram um grande impacto na teoria social e política contemporânea em geral e na teoria crítica em particular, a ponto de Žižek (2017, p. 263-275) declarar que *Hegemony and Socialist Strategy* “representa talvez a ruptura mais radical na teoria social moderna”. De fato, esse trabalho tornou-se o marco que organizou a maior parte do debate no dito quadrante pós-marxista, o que se evidencia, por exemplo, na publicação de *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (2000), obra na qual Butler, Laclau e Žižek buscam definir os desafios e os embates postos para a teoria crítica e para a esquerda por meio da confrontação de suas respectivas teorias, tendo como ponto de partida comum precisamente a questão da hegemonia.

Paradoxalmente, apesar da importância teórica decisiva do imaginário e da hegemonia, a relação entre esses dois conceitos permanece pouco explorada nas ciências sociais, sobretudo no que diz respeito à teoria de Castoriadis. Por um lado, isso se deve ao intervalo temporal entre a produção de Castoriadis e as gerações pós-marxistas subsequentes, bem como à cisma criada entre “lacanianos” e “castoriadianos”, que tende a impedir aproximações mútuas (STAVRAKAKIS, 2007, p. 37-41). Sem prejuízo de seus méritos, as tentativas de vincular o conceito de imaginário de Castoriadis ao problema da hegemonia são raras, pontuais e pouco aprofundadas, tal como na ideia de “*hegemonic imaginaries*” apresentada por Delitz e Maneval (2017), na qual simplesmente assume-se que a noção de hegemonia de Laclau e Mouffe pode corrigir o holismo de Castoriadis, sem maiores considerações a respeito da compatibilidade de seus pressupostos e da distinção analítica entre essas duas categorias.

Por outro lado, essa carência deve-se também à abordagem pós-estruturalista de Laclau e Mouffe, ao fato de que a sua teoria da hegemonia esteve assentada numa compreensão do mundo social enquanto fenômeno discursivo, deixando pouco espaço para

conceber o aspecto imaginário da relação dos sujeitos com o real. Apesar dos instigantes esforços de Laclau (1990, p. 60-84; 2005, p. 97-112 e 160-181) para incorporar em sua teoria o imaginário enquanto fundamento mítico da ordem social e o componente afetivo dos processos de identificação, é patente que sua perspectiva permaneceu atrelada ao formalismo “discursivista”. Não por acaso, essa dificuldade em tratar dos fatores propriamente subjetivos e a ausência de uma reflexão sobre o traço imaginário ou “fantasioso” no cerne da significação foi repetidamente apontada por diversos comentadores de sua obra (AIBAR, 2014; STAVRAKAKIS, 2007, cap. 2; GLYNOS, 2001 e 2010).

1.3 O conceito de ideologia na obra de Slavoj Žižek

Em função desse contexto, compreendo que um diálogo entre o conceito de imaginário de Castoriadis e o conceito de ideologia elaborado por Žižek se põe como altamente relevante para a teoria social e para a sociologia política. Isso porque, na abordagem de Žižek, tanto o imaginário quanto a hegemonia possuem um papel proeminente e aparecem como indissociáveis no interior de seu modelo teórico. Essa característica algo única expressa-se no fato de que – para além de figuras como Dean (2006 e 2017), que utilizam-se extensamente de sua obra tanto ao nível teórico quanto em suas análises políticas – é com recurso à teoria de Žižek que autores como Glynos (2001), Stavrakakis (2007) e Howarth (2013) buscam reformular a perspectiva pós-estruturalista de Laclau e o seu conceito de hegemonia, visando assim incluir uma necessária reflexão sobre a fantasia, os afetos e as formações inconscientes em geral.

Nascido em Ljubljana na antiga União Soviética em 1949, o irreverente filósofo esloveno atingiu notoriedade por sua releitura do marxismo e da teoria crítica através da psicanálise de Lacan e da filosofia de Hegel, tornando-se uma espécie de “celebridade” em função de seus *insights* sobre as dinâmicas sociais e políticas contemporâneas e por seu recurso à cultura popular como eixo de reflexão teórica, tendo como foco central a temática dos impasses da ordem global capitalista e a (im)possibilidade de uma política emancipatória no atual momento histórico no Ocidente e no mundo.

Embora Žižek seja um escritor excessivamente prolífico e tenha uma obra aparentemente infundável²⁴ – com um leque de discussões que perpassa o *status* filosófico do sujeito do inconsciente e a defesa do método dialético e estende-se à análise dos romances de Franz Kafka e dos filmes de Alfred Hitchcock (em geral sem muita preocupação com a separação entre essas esferas) –, é certamente o caso que sua principal contribuição para a teoria social e política encontra-se em sua impressionante reformulação do clássico problema da análise da ideologia, numa abordagem primeiramente apresentada em *The sublime object of ideology* (1990) e logo em seguida ampliada e parcialmente modificada a partir de obras como *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (2002) e *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política* (2016), originalmente publicados em 1992 e 1999, estabelecendo o esquema conceitual que permanece no cerne de seus trabalhos mais diretamente voltadas para a formulação de uma teoria geral, tal como aquela que é talvez a sua obra definitiva, *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético* (2012).

Afastando qualquer referência à noção da ideologia enquanto “falsa consciência” e/ou percepção distorcida que impediria o acesso dos sujeitos ao conhecimento objetivo, Žižek concebe a ideologia como a matriz geradora que estrutura nossa realidade, regulando “a relação entre o visível e o invisível” e estabelecendo os limites que, num determinado horizonte histórico, “separam o imaginável e o inimaginável”, “o possível e o impossível” (1996a, p.7). Compreendida nesses termos, a ideologia corresponde ao próprio universo de sentido no qual os sujeitos encontram-se inseridos, sendo a janela pela qual nós enquadramos o mundo e através da qual o “real” adquire consistência.

Por essa razão, essa matriz geradora nunca pode ser captada simplesmente como um sistema de ideias, uma doutrina explícita, pois ela existiria sobretudo “externamente”, por intermédio de “nossa aceitação e dependência de uma complexa rede de regras e outros tipos de pressupostos” mobilizados nos discursos e nas práticas concretas (ŽIŽEK, 2010, p. 17). Em outras palavras, para Žižek (1992, p. 59-73), a ideologia é a nossa *Constituição não-escrita* que se faz valer nas atitudes e decisões espontâneas dos sujeitos, existindo não apenas enquanto regras e significados publicizados e publicizáveis, mas também no seu “suplemento invisível” relativo aos não-ditos e aos interditos, às crenças denegadas e investimentos libidinais subjacentes que definem o funcionamento da ordem social.

²⁴ Žižek, segundo suas próprias palavras, “escreve sempre o mesmo livro”, insistentemente formulando o mesmo problema de maneiras distintas no esforço repetitivo de mapear o seu objeto.

Esse conceito de ideologia tem como ponto de partida exatamente a natureza imaginária da significação, embora Žižek em geral não utilize o termo imaginário ou imaginação para tratar desse aspecto, mas sim o termo *fantasia*²⁵. A constituição da realidade social implicaria numa *fantasia ideológica* que se manifesta em dois níveis radicalmente distintos e indissociáveis (Idem, 2013, p. 398-403; 2017, p. 258-9). Por um lado, de modo muito semelhante à noção de significação imaginária social de Castoriadis, a ideologia consistiria na instituição de uma ficção simbólica que viabiliza a nossa entrada no universo do sentido – um conjunto de narrativas publicamente validadas que constituem um Outro simbólico, um “Grande Outro” que não corresponde a nenhum sujeito (ou objeto) diretamente presente na realidade, existindo como um ponto de referência puramente ficcional (ŽIŽEK, 2008, p. 56-74 e 1992, p. 134-47).

Apresentando múltiplas facetas, essa entidade imaginária é postulada pelos sujeitos em sua atividade efetiva, encarnando a nossa fidelidade às “verdades simbólicas” ou “verdades não-literais” que instituem a teia de significações que organiza o mundo social. Trata-se aqui do *direito moderno* (por intermédio do qual nos pressupomos enquanto indivíduos livres e iguais, portadores de direitos fundamentais inalienáveis), do *demos* (a coletividade igualitária por intermédio da qual as instituições e o poder político seriam a expressão da vontade soberana de sujeitos livres), do *dinheiro* enquanto “forma universal do valor” (por intermédio do qual os objetos passam a ser portadores de um valor de troca), da *nação* (por intermédio da qual pertencemos a uma comunidade política circunscrita a um certo território) etc. (Idem, 1992, p. 74-82 e 1996b).

Por outro lado, Žižek (2013, p. 362-97; 2016, p. 263-328). compreende que toda ideologia mobiliza um componente “pré-ideológico” implicado na elaboração da postura subjetiva dos sujeitos, sendo esse o componente não-simbolizado do imaginário que nos permite identificar a lacuna interna à simbolização (apontando para a natureza antagônica da realidade social). Partindo da ideia de hegemonia, Žižek (2016, cap. 3 e 4) afirma que os universos simbólicos carecem de fundamento interno, trazendo consigo um *vazio* que demanda dos sujeitos um *point de capiton* (“ponto de basta” / “ponto de ancoragem” / “ponto de sutura”), uma decisão infundada que estabeleça o seu sentido concreto e lhe proveja eficácia. Nessa perspectiva, os direitos fundamentais, por exemplo, só adquirem um significado efetivo por meio de sua enunciação, ao serem fixados pelos sujeitos que “dizem o

²⁵ Como é notório, a noção de fantasia em Žižek está diretamente referida à psicanálise de Freud e Lacan.

direito” na construção das leis e da jurisprudência, na sua aplicação pelos agentes do Estado, nos seus vínculos e nos seus efeitos no mundo social... Possibilitando assim que seu vazio seja “suturado” de maneiras distintas de acordo com cada projeto hegemônico.

Não obstante, Žižek afirma que o próprio fato de que o processo de simbolização depende da arbitrariedade de uma decisão insondável acaba por introduzir uma torção sintomática na vida social, um ponto cego na realidade que permanece para sempre elusivo. Para Žižek, é justamente esse fundamento insondável (não-simbolizado) que adquire a forma de um “suplemento invisível” dos significados publicamente sancionados, um elusivo pano de fundo fantasmático que constrói a nossa postura subjetiva, veiculando-se nas entrelinhas das práticas e dos discursos. Esse conteúdo fantasmático responderia pela eficácia das representações não-oficiais e das crenças denegadas, trazendo consigo o inquietante gozo obtido a partir das “transgressões” e dos “excessos” tacitamente impostos e/ou encorajados através do exercício do poder (1992, p. 149 -180; 2008, p. 391-417; 2013, p. 392 - 414).

Seria esse espaço fantasmático e suas cristalizações afetivas subjacentes que de fato suturam os universos simbólicos e transfixam a identidade dos sujeitos — e que, embora estejam no cerne da ideologia e sirvam de esteio à ordem estabelecida, nunca podem ser abertamente afirmadas e socialmente validadas, devendo permanecer apartadas das normas oficiais e fora do alcance do escrutínio público (Ibidem). Em outras palavras, a fantasia ideológica organizar-se-ia sempre em torno de uma lacuna, uma cisão intrínseca entre o seu conteúdo público oficial (a ficção simbólica) e o conteúdo relativo aos apegos passionais subjacentes e crenças denegadas que constituem o seu ponto de sutura (o suporte/pano de fundo fantasmático)²⁶.

Para Žižek, o exemplo extremo e paradigmático dessa ambivalência constitutiva da fantasia ideológica pode ser encontrado no totalitarismo, em especial na ideologia nazista, na qual a ficção simbólica da *Volksgemeinschaft* teria como ponto de sutura a figura do “judeu conceitual”, a obsessão paranoica com a conspiração judaica, sendo esse o *elemento sintomático* dos fantasmas e dos apegos passionais inconscientes que definiam o sentido efetivo do projeto nazista encarnado na *Volksgemeinschaft* (2017, p. 261-262). Ainda que de forma menos extrema, essa cisão entre o conteúdo público e o pano de fundo fantasmático da

²⁶ Na visão de Žižek, essa lacuna ou cisão que é própria à fantasia ideológica corresponderia à distinção que Lacan estabelece entre o *Significante-Mestre* e o *objeto a* (a distinção entre o Outro simbólico e a fantasia fundamental que preenche o seu vazio, encaminhando uma resposta dos sujeitos à falta do Outro). Ver Žižek (2017, p. 243-262) e Glynos (2001).

ideologia se faria sempre presente, tal como no caso da pós-política contemporânea – expressa no projeto (neo)liberal de sociedade “aberta” e “tolerante” que, mesmo hoje, define o campo de disputa nos países ocidentais desenvolvidos –, que foi analisada por Žižek em várias ocasiões nos termos dos *sintomas* que revelam o seu vínculo com uma matriz autoritária de exercício do poder e com as demandas absolutistas do mercado capitalista, manifestando-se na própria tentativa de apagamento do “político” e de “transformação da luta democrática em um processo de negociação e fiscalização multiculturalista” (2016, p. 219-226).

Ao passo que Žižek utiliza a psicanálise lacaniana para elaborar essa noção de fantasia ideológica e aplicá-la à análise das inúmeras dimensões da vida humana – desde o estudo da subjetividade, do inconsciente, do laço social e do processo de acumulação capitalista, até questões ontológicas abstratas²⁷ –, o seu eixo central é, sem dúvida, o problema do fenômeno político e das relações de poder. Não por acaso, sua concepção de ideologia está diretamente relacionada a sua teorização da lei, definida aqui não apenas com referência ao Estado e ao ordenamento legal, mas com referência à normatividade e ao exercício da autoridade em geral.

Em sua visão, a lei mesma surge através de uma divisão, sendo simultaneamente “*an irrational injunction or command and a rational set of rules or directions for living*”, de modo que “*at the ‘beginning’ of the law, there is a certain ‘outlaw’, a certain Real of violence which coincides with the act itself of the establishment of the reign of law*” (ŽIŽEK, 2002, p. 204). Esse componente arbitrário da lei, esse “*outlaw*” na raiz do “*reign of law*”, não diria respeito somente à instituição social em si (ao fato, por exemplo, de que todo regime encontra sua legitimidade nos marcos estabelecidos pelo próprio regime), mas sobretudo à ineliminável arbitrariedade do ponto de sutura, à imposição das coordenadas subjacentes e dos limites efetivos que determinam como a lei deve ser interpretada e aplicada. Por essa razão, em paralelo com a sua teorização da fantasia ideológica, Žižek (2017, p. 277-98; 1992, p. 57-73) entende que a lei fundamenta-se na cisão entre a externalidade da lei pública escrita e o obscuro suplemento “paralegal” de uma lei não-escrita que, ao mesmo tempo que sutura o

²⁷ Žižek, assim como Castoriadis, discute extensamente as implicações da existência do imaginário (fantasia) e do inconsciente para o entendimento de problemas gerais relativos à ontologia, tanto no campo da filosofia quanto em diálogo com as ciências naturais. Ver, por exemplo, Žižek (2013, p. 539-598).

conteúdo público da lei, nunca pode ser diretamente afirmada e explicitada pelas autoridades vigentes²⁸.

Desse modo, na abordagem de Žižek, o imaginário e as instituições sociais seriam constructos hegemônicos. A ordem social enquanto tal teria em sua origem os *atos* infundados que lhe proveem consistência, fixando as coordenadas concretas dos universos de sentido através do exercício do poder. E a sua noção de ideologia visaria antes de tudo demonstrar como todo projeto hegemônico encontra-se sempre tensionado pelos impasses intrínsecos ao seu esforço de expulsar e conter o vazio em sua própria origem. A fantasia ideológica representaria o esforço derradeiro dos sujeitos para suturar a lacuna interna à simbolização, o vazio insondável cuja exclusão sustenta a realidade social e que impede a sua plena constituição enquanto um todo coerente.

Em outras palavras, para Žižek, a verdade que a ideologia busca ocultar não seria algo presente na realidade imediata (ela mesma ideologicamente constituída), mas sim o “Real” do *antagonismo social*, o irrepresentável “x” na origem da simbolização que desencadeia uma luta infundada, um conflito para o qual não existem parâmetros neutros/objetivos (ŽIŽEK, 1996a; 2013, p. 427-492; 2017, p. 263-276). O antagonismo social atravessa o próprio campo do Outro simbólico que estabelece as coordenadas da realidade, fazendo com que a sua relativa “pacificação” seja o índice da efetividade ideológica de uma intervenção parcial, o sinal de uma operação hegemônica bem-sucedida que, ainda assim, permanece sob eterno risco de ser desfeita por um ato que rompa o nó górdio da fantasia ideológica em seu cerne e abra o caminho para uma transformação do horizonte histórico (Idem, 2016, p. 234-261 e 275-328; 2013, p. 597-646).

É a partir desse quadro conceitual aqui brevemente introduzido que explica-se, portanto, a proposta central da tese de que a teoria social e a sociologia política podem se beneficiar de uma análise que estabeleça um diálogo construtivo entre as teorias de Castoriadis e Žižek, uma vez que tal diálogo pode contribuir para um entendimento mais claro e sistemático dos vínculos entre o imaginário, a subjetividade e a política. Através da obra de Castoriadis e seu conceito de imaginário, é possível situar uma temática e um campo de discussão mais afeito à elaboração sociológica, distinguindo-se do excessivo ecletismo e do “turbilhão dialético” que caracteriza o pensamento de Žižek. Ao mesmo tempo, o conceito de ideologia de Žižek viabiliza ratificações produtivas à teoria de Castoriadis, aproximando o

²⁸ A respeito das reflexões de Žižek em torno da lei, ver Dean (2004).

conceito de imaginário do problema da hegemonia ao destacar a cisão inerente aos universos de sentido, a sua raiz antagônica que ganha corpo na dimensão não-simbolizada / não-publicizada do imaginário, na “torção sintomática” que subjaz à vida social e que se manifesta nas suas exclusões, distorções, contradições, ambivalências, incongruências, excessos etc.

1.4 Relevância e justificativa: o imaginário como questão-chave

Antes de detalhar as questões e hipóteses avançadas pela presente tese, bem como a estrutura e organização dos argumentos desenvolvidos ao longo dos próximos capítulos, se fazem necessárias algumas considerações sobre a relevância de seu objeto e da abordagem aqui adotada. Como afirmado, parto da compreensão de que o imaginário se apresenta como questão-chave para a teoria social e sociológica geral, o que contrasta com o reduzido número de reflexões sistemáticas sobre esse conceito no âmbito das ciências sociais, tendo em vista especialmente a necessidade de prover suporte para a sua efetiva mobilização enquanto ferramenta teórico-metodológica na análise social e política. Meu objetivo aqui é, brevemente, definir a relevância da tese a partir da centralidade do imaginário para esses dois campos intimamente vinculados: 1) o estudo dos processos de estruturação e institucionalização da vida social; 2) o estudo da política e do exercício do poder em geral.

Em se tratando da estruturação e institucionalização dos processos sociais, o conceito de imaginário se faz essencial por fornecer uma compreensão não-determinista e não-reducionista dos universos simbólicos, apontando para a indeterminação em seu cerne e para o papel ativo da subjetividade na instituição das normas e das formas/figuras/imagens pelas quais o mundo adquire sentido. Como Castoriadis busca demonstrar, a imaginação estaria na raiz da criação e transformação dos arranjos institucionais, permitindo aos sujeitos fixar a teia de significações que provê as coordenadas da realidade social, estabelecendo assim as matrizes geradoras que moldam as subjetividades e conformam as tendências definidoras do processo histórico.

Nos quadros dessa concepção de imaginário, avança-se um reconhecimento do vínculo constitutivo entre razão e “desrazão” (o reconhecimento do componente alógico inerente a toda lógica), colocando no centro do palco os sentidos não-literais criados através das

condensações e deslocamentos do simbolismo, bem como o inconsciente enquanto lócus da articulação dos afetos/representações/desejos que fundamentam os processos de identificação e que não possuem uma tradução direta no campo das intenções e das finalidades explícitas.

Nessa perspectiva, abre-se uma potencial via de superação dos impasses da “virada linguística” nas ciências sociais (em especial os impasses derivados do paradigma estruturalista e pós-estruturalista), auxiliando na construção de alternativas consistentes à polarização entre ação e estrutura que continua a desafiar a sociologia. De diferentes maneiras, é nessa direção que a obra de Castoriadis tem sido mobilizada pela teoria social, seja nos esforços de apreender a “indeterminação das relações estruturais” que decorre da “dimensão inconsciente da vida social” (LELEDAKIS, 1995), de revitalizar o pragmatismo pela identificação da “criatividade da ação humana” que manifesta-se pela articulação entre o “dizível” e o “indizível” no fluxo interativo dos sujeitos com o seu contexto social (JOAS, 1996, 2002), de analisar as diferentes respostas que as coletividades oferecem para as “questões sociais existenciais” e os seus desdobramentos na “dialética entre memória e criatividade social” que conforma os processos históricos (DOMINGUES, 1999, cap. 2; 2018, cap. 3), de propor uma leitura hermenêutica da dimensão “transubjetiva” que fornece as bases para a formação dos sujeitos e para a sua participação na vida social por intermédio das “configurações culturais” (ADAMS, 2011; ARNASON, 1989, 2015) ou de conceber o “imaginal” enquanto ontologia transindividual que permitiria escapar à dicotomia entre indivíduo e sociedade (BOTTICI, 2014).

Por sua vez, em se tratando das dinâmicas políticas, a importância do elemento imaginário foi elaborada por Castoriadis a partir da dialética entre sociedade instituída e sociedade instituinte, na qual o campo social-histórico se apresenta como um processo de auto-alteração engendrado por meio das significações imaginárias centrais que animam as instituições e encarnam-se no modo pelo qual os sujeitos fazem e representam um mundo. Pensada nesses termos, a vida social incluiria sempre a instituição do “político”, a instância de *poder explícito* que exerce autoridade sobre o conjunto dos indivíduos e coletividades que compõe uma determinada sociedade, a instância decisória responsável por impor as leis e as normas vigentes (CASTORIADIS, 1992, p. 130-135).

Nas sociedades modernas, essa dimensão do poder explícito torna-se de fato politizada, sendo definida como uma criação de indivíduos livres que existiria apartada do restante da sociedade e cujas decisões expressariam a vontade soberana da comunidade em

questão, implicando na instituição do Estado moderno enquanto lócus do poder político e na existência de um *imaginário político* que articula os sentidos últimos do exercício do poder num dado contexto histórico²⁹.

Com base nessa perspectiva, o imaginário abre uma via de análise substantiva do fenômeno político, permitindo jogar luz sobre o papel central dos universos simbólicos e dos processos de subjetivação na constituição das dinâmicas políticas e na definição dos limites efetivos para o exercício do poder, auxiliando na superação das deficiências que acometem o *mainstream* da sociologia e da ciência política. Como apontado por Diehl e Browne (2019), em geral o foco dessas disciplinas têm sido as instituições e os atores políticos (com alguns autores levando em consideração a chamada cultura política, entendida quase sempre nos termos tradicionais de uma “cultura cívica”³⁰), manifestando uma patente dificuldade em analisar “*how the political is constituted, since these disciplines have not, by and large, addressed the question of how the political is imagined*” (DIEHL E BROWNE, 2019, p. 393).

Embora esse seja um universo relativamente recente e com um número ainda bastante reduzido de estudos aprofundados, é no sentido de superar essas insuficiências que a obra de Castoriadis em geral tem sido mobilizada. Mais próxima do campo da filosofia, é esse o caso de Kalyvas (2016), que busca construir uma teoria democrática do carácter extraordinário da política, concebendo o *demos* como protagonista da instituição de novos regimes políticos e novas formas de vida social. O mesmo verifica-se na proposta de Domingues (2019a) que, partindo da teoria social e da sociologia política, inspira-se no método de Marx em *O Capital* para realizar uma análise da matriz imaginária da política moderna, delineando a forma social que emerge do complexo de relações mediadas pelo direito moderno e sua lei abstrata, adquirindo concretude na existência do Estado e nas dinâmicas desencadeados pela divisão entre o sistema político estatal e o sistema político societal.

A presente tese se insere na esteira desse conjunto de esforços realizados no âmbito da teoria social e política com o objetivo de definir o imaginário como questão-chave e emprestar consistência para o uso desse conceito nas ciências sociais. O eixo norteador da estratégia aqui adotada é a tentativa de teorizar os vínculos entre o imaginário e a hegemonia, tendo como foco as obras de Castoriadis e Žižek. Nesse intuito, busco primeiramente situar o imaginário nos marcos de uma compreensão processual e multidimensional do mundo social.

²⁹ Ver Castoriadis (2002, p. 183-210). Sobre a diferença entre a política e o “político” na obra de Castoriadis, ver Papadimitropoulos (2019).

³⁰ Ver Almond e Verba (1963).

Em seguida, adentro a temática central da tese, avançando a minha leitura da relação entre o imaginário e o fenômeno político, pensando esse vínculo com base na ideia de hegemonia. No bojo dessa proposta, engajo-me também num diálogo com diversos autores e conceitos, em especial com a teoria da subjetividade coletiva de Domingues, com a teoria política de Gramsci e com a teoria pós-marxista da hegemonia de Laclau.

Meu objetivo principal é o aprofundamento do debate em torno da relação entre imaginário e hegemonia, encaminhando a contribuição central da tese, que passa por identificar as limitações e dificuldades presentes na abordagem de Castoriadis em vista do fenômeno político – apresentando os caminhos pelos quais o conceito de ideologia de Žižek pode oferecer saídas para tais impasses, permitindo-me elaborar ratificações produtivas a respeito do papel do imaginário na análise social e política.

Com base nesse panorama, a relevância desta tese para o campo da teoria social pode ser articulada em 3 pontos: 1) a tese contribui para avançar o debate a respeito da obra de Castoriadis e sua importância para a análise social e política, auxiliando na incorporação de seu conceito de imaginário pela teoria social e sociológica contemporânea; 2) a tese apresenta uma elaboração teórica dos vínculos entre o imaginário e a hegemonia – oferecendo um mapeamento conceitual e uma elaboração teórica sintética a partir da obra de Gramsci e da concepção pós-marxista de hegemonia –, contribuindo para elucidar a relação entre o imaginário e o fenômeno político, especialmente no que se refere à existência dos antagonismos sociais e ao papel central das ideologias e do exercício do poder; 3) a tese oferece uma reflexão em torno do conceito de ideologia de Žižek e identifica suas implicações para uma análise social e política atenta ao imaginário, tratando-se aqui de um autor relevante cuja obra em si é desafiadora e cuja discussão sistemática do ponto de vista das ciências sociais é extremamente rara e em parte inédita, contribuindo assim para uma convergência produtiva entre distintos setores da tradição pós-marxista que quase nunca são postos em diálogo.

1.5 Imaginário, subjetividade e hegemonia: desafios e hipóteses

Definida a relevância do objeto e da proposta da tese, apresento a seguir uma descrição mais detalhada dos desafios e das hipóteses que definem o meu argumento e que explicam a estrutura dos capítulos subsequentes. Situada no campo da teoria social e sociológica geral, a discussão proposta diz respeito aos marcos teóricos apropriados para apreender a relação entre as categorias de imaginário, subjetividade e hegemonia. Por sua vez, essa construção e as hipóteses que buscarei desenvolver são uma decorrência direta do fundamento teórico-metodológico que norteou o conjunto dos meus esforços durante a pesquisa de doutorado, a saber, a ideia de que a pesquisa teórica na sociologia tem por finalidade última colaborar para a elaboração de *mecanismos explicativos*.

A necessidade de elaborar mecanismos explicativos vincula-se a uma perspectiva *realista crítica*, trazendo consigo um certo entendimento da relação entre teoria e empiria. Como sustentado por Roy Bhaskar (2008) em sua investida contra o empiricismo, a realidade não pode ser apreendida meramente por meio de generalizações, de descrições calcadas na conjunção de eventos, uma vez que esses diriam respeito ao nível efetivo (“*actual*”) e ao conhecimento derivado da experiência imediata, sendo incapazes de prover explicações sobre as causas dos fenômenos. Por essa razão, o conhecimento científico demanda a construção de modelos teóricos capazes de acessar as camadas mais profundas da realidade, apreendendo o nível do “real” no qual se situam os mecanismos subjacentes que geram os eventos observáveis (2008, p. 1-9 e cap. 3).

É certamente o caso que a própria perspectiva de Bhaskar, no que se refere a sua afirmação do carácter estratificado da realidade e à associação dos mecanismos gerativos com “estruturas”, também necessita de ajustes, especialmente no caso das ciências sociais³¹. Como apontado por Domingues (2018, p. 120-127), não convém reificar os mecanismos causais – imaginando que esses mecanismos pertencem a um “nível estrutural” oculto que se contrapõe à “mera aparência” do fluxo dos eventos observáveis – sendo mais apropriado concebê-los como processos que geram outros processos, sejam esses mais inclinados à reiteração ou mais inclinados à transformação e ao surgimento do novo. Desse modo, a estratificação não está associada ao nível ontológico, mas sim ao nível epistemológico: alguns processos demandam um aparato conceitual mais robusto e um acúmulo de descrições empíricas mais vasto para que possam ser explicados ou mesmo identificados (Ibidem, p. 23-24).

³¹ Sobre o realismo crítico na teoria social e sociológica, ver Vandenberghe (2010).

Entendida dessa forma, a perspectiva realista crítica insere-se no extenso legado da tradição analítica nas ciências sociais, daqueles autores que, como Marx ou Parsons, afirmaram a necessidade de partir da realidade imediata rumo à construção de um sistema de categorias analíticas capazes de captar suas articulações mais “profundas” e menos evidentes³². Me alinhando com essa posição, compreendo que existe (ou deve existir) uma confluência entre estudos teóricos e estudos empíricos, ambos voltados para a formulação dos mecanismos explicativos (sejam esses mais gerais ou mais situados) que possam elucidar a vida social e os processos históricos concretos, num esforço conjunto no qual se misturam abstração conceitual e descrição empírica.

Tendo como norte os desafios postos para a elucidação da realidade social-histórica, a lógica da pesquisa teórica nas ciências sociais passa pelo trabalho de identificar os impasses e contradições intrínsecas a cada modelo teórico, desdobrando-se na busca por experimentações e inovações conceituais que possibilitem superá-las. Novamente, Marx em sua obra *O Capital* (2013) oferece a ilustração paradigmática dessa orientação teórico-metodológica por meio de sua *crítica imanente* do modelo teórico dos economistas liberais, evidenciando-se na elaboração da categoria de “mais-valor” como um desdobramento das premissas da teoria do valor-trabalho de Smith e Ricardo, vinculando assim o desvelando da natureza antagônica da economia capitalista à identificação dos limites internos à economia política clássica.

De uma perspectiva distinta, mas igualmente voltada para o problema da crítica teórica, Parsons (1937, p. 16-27) refere-se às *categorias residuais* que os cientistas sociais constroem na tentativa de abarcar os problemas apresentados pela realidade empírica e tornar seus sistemas teóricos “logicamente fechados”, de modo que o avanço científico se produz visando transformas essas categorias residuais em categorias positivas, o que pode acarretar tanto em modificações parciais nos esquemas conceituais previamente estabelecidos quanto em rupturas profundas que demandam a criação de novos modelos.

Como busquei apontar ao longo deste capítulo, ao mesmo tempo que o imaginário se põe enquanto conceito altamente relevante para a construção de mecanismos explicativos

³² A formulação seminal dessa perspectiva pode ser encontrada na “Introdução” dos cadernos de pesquisas de Marx (os *Grundrisse*), na qual esse descreve a difícil dialética em que o “universal concreto” é cindido por meio de categorias abstratas, que devem então ser reconstruídas ao nível conceitual para que possam novamente “retornar” à concretude da realidade histórica e serem empenhadas no esforço de captar a complexidade de suas múltiplas determinações (Marx, 2011, Introdução). A respeito do “realismo analítico” e sua relação com a lógica da pesquisa teórica na sociologia (perpassando Parsons, Alexander, Bhaskar, Piaget, dentre outros), ver Domingues (1999, cap. 3).

relativos ao modo de ser da subjetividade e da significação, abrindo as portas para possíveis avanços substantivos na análise política, ainda há um caminho a ser percorrido em termos de sua transformação em uma ferramenta teórico-metodológica consolidada, um instrumento de análise passível de ser sistematicamente mobilizado por um conjunto amplo e multifacetado de estudos empíricos³³.

A raiz dessa ambivalência encontra-se no fato de que Castoriadis não explicou como seu conceito de imaginário deveria ser aplicado em análises nas ciências sociais. Ao contrário do que se verificou no caso dos autores “clássicos” da sociologia (nomeadamente Marx, Weber, Tocqueville, Simmel, Mead e Durkheim), suas contribuições teóricas não vieram acompanhadas de estudos de caso aprofundados e/ou evidências empíricas abrangentes. Na verdade, essa é uma característica típica da chamada tradição pós-marxistas, na qual os autores responsáveis por avanços imprescindíveis para a compreensão da relação entre a subjetividade, a significação e a política – apontando saídas para os impasses da “virada linguística” e incorporando achados da psicanálise na elaboração de versões inovadoras da Teoria Crítica – esses desenvolveram seus trabalhos em geral a partir da filosofia, não das ciências sociais.

Em decorrência desse contexto, a tarefa da crítica teórica torna-se ainda mais premente para a sociologia. Até porque, como seria de se esperar, o conceito de imaginário de Castoriadis se faz acompanhar de alguns impasses familiares à teoria sociológica, especialmente em se tratando das consequências de conceber-se o mundo social em termos holísticos, enquanto uma totalidade expressiva unitária em contraposição a uma subjetividade atomizada, contendo em si uma visão *homogeneizante* do corpo social.

Ainda que de forma complexa e sofisticada, oferecendo indicações fundamentais a respeito de sua resolução, entendo que essa oposição acaba se fazendo presente na teoria de Castoriadis pela polarização entre o campo social-histórico (sociedade instituída/instituente) e a psique, refletindo-se na oposição entre o imaginário social (referido ao “coletivo anônimo”) e o imaginário “privado” (referido aos indivíduos determinados). Em outras palavras, trata-se da oposição entre os indivíduos singulares e os seus respectivos universos de sentido, resultante sobretudo da ausência de um quadro teórico que dê conta das mediações por meio das quais a subjetividade e os universos simbólicos existem concretamente.

³³ Sobre as origens e os desafios postos para o uso do conceito de imaginário, ver o artigo de Knöbl (2019) na edição especial da revista *Social Epistemology*.

De todo modo, a tese parte da hipótese de que essas limitações acabam produzindo entraves à análise social e política, dificultando a tarefa de apreender o imaginário enquanto um elemento ancorado no exercício do poder e atrelado às atividades concretas dos sujeitos. Por outro lado, entendo também que grande parte dos problemas e dos desafios identificados pela literatura em torno da teoria de Castoriadis podem ser pensados como uma consequência dessa oposição.

Esse impasse encontra-se explicitado, por exemplo, na perspectiva de Bottici (2019) e sua defesa da categoria de “imaginal” (definido como tudo aquilo que é feito de imagens) em substituição às categorias de “imaginário social” e “imaginação” utilizadas por Castoriadis, afirmando que esse par conceitual acaba empurrando a teoria social de volta à oposição entre indivíduo e sociedade que é típica da filosofia moderna³⁴. Também podemos encontrar uma explicitação desse problema no trabalho de Domingues (2018, p. 212-213), quando esse afirma que Castoriadis, apesar de suas contribuições imprescindíveis na direção contrária, acaba vítima do paradigma moderno que representa a vida social a partir da oposição agente individual e instituição social, perdendo de vista a categoria de interação e a necessidade de teorizar as subjetividades coletivas que constroem as mediações entre os indivíduos singulares e o mundo social em sua totalidade.

Ademais, mesmo quando não é concebido diretamente nesses termos, as digitais desse impasse são bastante visíveis em outros problemas discutidos pela literatura. Leledakis (1995, p. 118-121), por exemplo, aponta para uma inconsistência quanto ao “*level of existence of social imaginary significations*”, entendendo que Castoriadis introduz uma duplicidade na ideia de imaginário (um elemento que existiria simultaneamente em dois níveis, social e psíquico, ambos “magmáticos”), propondo como solução abandonar a referência ao “campo social-histórico” e atribuir a natureza imaginária da significação somente à psique³⁵. Por sua vez, Habermas (1987, p. 334) em sua leitura pouco acurada da teoria de Castoriadis, localiza o impasse no polo oposto, afirmando que a ideia de “mônada psíquica” traz consigo uma “*metaphysical opposition*” entre psique e sociedade, escamoteando a centralidade da

³⁴ Bottici reconhece as contribuições de Castoriadis no sentido de superar essa dicotomia, mas aponta que “*It is not difficult to see how the opposition between the individual versus society that Castoriadis tried to overcome in his work, comes back here through different names, that is, in terms of the opposition between the social imaginary (socialhistorical) and the psyche (psychical monadic)*” (BOTTICCI, 2019, p. 435).

³⁵ Claudia Strauss (2006, p. 323-6), em sua leitura redutiva e pouco generosa da obra de Castoriadis, também vê como inadequada a referência ao imaginário como algo que ultrapassa as crenças e representações de indivíduos determinados, afirmando que sua noção de “imaginário social” seria uma reedição das reificações típicas da velha noção de “cultura”.

linguagem e da comunicação na constituição da subjetividade e da vida social, concluindo assim que Castoriadis “[*fails*] to provide us with a figure for the mediation between the individual and society”³⁶. Por fim, o mesmo pode ser dito da hipótese de uma “dupla temporalidade” do imaginário político moderno elaborada por Diehl (2019), ou da proposta de pensar o imaginário social a partir das “interpretações culturais” construídas pelos sujeitos elaborada por Adams (2011 e 2015).

Com base nessa leitura, a hipótese central explorada pela tese é a ideia de que o conceito de hegemonia oferece uma via privilegiada para escapar à oposição entre a subjetividade e os universos simbólicos, trazendo consigo uma compreensão da heterogeneidade inerente ao mundo social-histórico e do carácter falho/incompleto/parcial de toda simbolização. Em outras palavras, a noção hegemonia torna mais clara a indissociabilidade entre a significação e as intervenções parciais e contingentes dos sujeitos, intervenções essas que são moldadas e efetivadas por intermédio da ideologia e do exercício do poder. As discussões avançadas nos próximos capítulos constituem um esforço de delinear os fundamentos e os caminhos para uma teorização do imaginário compatível com a ideia de hegemonia, identificando os seus vínculos intrínsecos e argumentando em prol de sua unificação através de um diálogo entre as obras de Castoriadis e Žižek.

Evidentemente, a tese não constitui uma teorização geral no sentido pleno do termo, visto que o seu carácter é sobretudo *experimental*, voltada para a produção de inovações que possam contribuir para o debate no campo da teoria social e auxiliar no movimento rumo a uma necessária renovação da análise política. O que se apresenta aqui consiste antes em uma série de movimentos sucessivos por meio dos quais busco demonstrar a viabilidade e a coerência dessa leitura do conceito de imaginário, traçando o fio que nos leva da teoria social e sociológica geral à questão da política e das relações de hegemonia, aprofundando o debate em torno das teorias de Castoriadis e Žižek e, por fim, desaguando em alguns breves apontamentos a respeito da importância do imaginário para a análise das dinâmicas políticas contemporâneas.

³⁶ Sobre a não procedência da maior parte das críticas de Habermas e Honneth à teoria de Castoriadis, ver Joas (2002).

2 O IMAGINÁRIO E AS SUBJETIVIDADES COLETIVAS

O presente capítulo tem como objetivo situar o imaginário nos marcos de uma compreensão de fato processual do mundo social. Nesse intuito, recorro ao conceito de *subjetividade coletiva* desenvolvido pelo sociólogo brasileiro José Domingues, apresentando uma descrição sintética de seus fundamentos e de suas implicações para a elucidação da vida social em seus múltiplos aspectos. Por esse caminho, busco avançar um argumento a respeito da relevância dessa noção para uma efetiva mobilização do imaginário no âmbito da análise social e política, delineando também o potencial de experimentação teórica da minha leitura do imaginário e da hegemonia vis-à-vis a temática das subjetividades coletivas.

O capítulo articula-se em quatro movimentos. Primeiramente, identifico as ambivalências contidas na teorização de Castoriadis sobre o imaginário e a sua relação com a teoria da subjetividade coletiva, delineando os caminhos pelos quais essa categoria é capaz de auxiliar na superação de tais impasses. Em um segundo momento, disserto sobre os aspectos mais abstratos do conceito de subjetividade coletiva de Domingues, jogando luz sobre a sua teoria social e sociológica a partir do problema da causalidade coletiva e do relativo (des)centramento dos sistemas sociais.

No terceiro momento, empenho-me em apresentar uma descrição do quadro analítico geral avançado por Domingues, elaborando o vínculo entre as noções de interação, sistema social e subjetividade coletiva. O cerne da discussão é a temática da multidimensionalidade dos sistemas sociais e a dialética entre memória e criatividade social, para além de uma breve incursão nas reflexões de Domingues a respeito da chamada “modernidade política”.

No quanto momento, delinheiro a relevância do conceito de subjetividade coletiva para a proposta da presente tese, destacando as suas vantagens e contribuições frente a literatura disponível a respeito do imaginário. Por fim, engajo-me numa breve discussão a partir do diálogo entre as obras de Castoriadis e Žižek, argumentando sobre a importância da dimensão inconsciente do imaginário para a teorização das subjetividades coletivas.

2.1 O imaginário e a teoria da subjetividade coletiva

Retomo aqui um problema central aludido no capítulo anterior, a saber, que o conceito de imaginário de Castoriadis traz consigo dificuldades relativas à polarização latente entre uma subjetividade atomizada (a *psique*) e um mundo social definido como totalidade unitária (a *sociedade instituinte / sociedade instituída*). Como afirmado, compreendo que isso decorre de uma insuficiência na teorização do carácter processual da vida social, sendo esse o ponto no qual podemos localizar uma ambivalência significativa na abordagem de Castoriadis.

Na minha visão, esse impasse é claramente identificável na teorização de Castoriadis a respeito da psique e da passagem da subjetividade plenamente imersa nos processos inconscientes para o indivíduo social, o sujeito inserido no campo do sentido e dotado de capacidades reflexivas, que participa da construção do mundo social-histórico. Para Castoriadis, o surgimento da psique humana teria ocorrido em função da contingência intrínseca ao processo natural de evolução das espécies, que deu origem a um tipo de “aberração”, um ser vivo caracterizado pelo desenvolvimento *desfuncional* dos processos psíquicos vis-à-vis o seu substrato biológico e o seu meio ambiente imediato. A expressão fundamental desse “descarrilhamento” é exatamente a *imaginação radical*, a capacidade da criação indeterminada de formas/ figuras / imagens, o poder originário de fazer surgir e esquematizar uma representação (CASTORAIDIS, 2004, p. 327-328).

Castoriadis defende que a psicanálise freudiana, por meio da descoberta e da teorização do inconsciente, teria sido capaz de elucidar os aspectos centrais dessa desfuncionalização que é própria à psique – a começar pela constatação de que, nos seres humanos, verifica-se a *dominação do prazer representativo sobre o prazer do órgão*. Ou seja, verifica-se o descolamento entre a sexualidade e o impulso biológico de reprodução e autopreservação, de maneira que o prazer corporal e os processos somáticos em geral são sobredeterminados pela representação psíquica, estando parcialmente subordinados à fantasia (Idem, 1992, p. 214-215). Por sua vez, associada a essa desfuncionalização e autonomização da imaginação e ao carácter *pulsional* da sexualidade humana, dar-se-ia também a desfuncionalização e autonomização dos afetos e do próprio desejo (Ibidem, p. 215-217).

Esses três componentes da vida psíquica estariam profundamente entrelaçadas, visto que, em se tratando do inconsciente, qualquer tentativa de diferenciação clara entre afeto,

representação e desejo é desprovida de sentido – nesse “local”, tudo ocorre simultaneamente e se dá “por inteiro” na fantasia (que é fonte de satisfação justamente porque é realização de desejos e é veiculação de afetos), de maneira que os processos que ali “acontecem” se põem em decorrência das representações produzidas pela imaginação radical da psique (CASTORIADIS, 1982, p. 315-336). A psique enquanto tal corresponderia a esse incessante fluxo afetivo/representativo/desejante de natureza pré-reflexiva, uma atividade fantástica solipsista que “antecede” qualquer elaboração intencional – isto é, um *processo primário* que persiste em sua busca por satisfação independente da vontade consciente de um sujeito (Ibidem, p. 34-36).

É somente através da socialização que o funcionamento da psique é parcialmente modificado, fazendo surgir o Eu enquanto instância reflexiva diferenciada, guiada pelo *princípio da realidade* e pelo *processo secundário* que lhe é correlato. Por intermédio do Eu, emerge o potencial para a *lucidez* e a consolidação de um desejo de autopreservação (uma “pulsão de vida”), que encontra expressão na participação do sujeito na vida social e na sua capacidade de intervir ativamente no seu ambiente natural (Ibidem, p. 351-384).

Na perspectiva de Castoriadis, essa dinâmica passaria necessariamente por uma *violência* exercida pela sociedade sobre a psique. Isso porque os seres humanos nasceriam mergulhados na atividade fantástica do inconsciente, presos à busca psíquica por um estado de representação prazerosa, existindo em estado *monádico* – a fase na qual o *infans* encontra-se plenamente refém da ilusão de onipotência do inconsciente e da sua lógica não-identitária, que desconhece qualquer coisa fora de si (incluindo a própria noção de tempo ou de contradição), rejeitando violentamente tudo o que lhe aparece como perturbação de seu mundo fantasmático “privado” e como causa de desprazer (Ibidem, p. 336-343).

O processo de socialização consistiria antes de tudo na tarefa de transformar a “Coisa” (a *mônada psíquica*) no *indivíduo social*, forçando a psique a abandonar o seu mundo privado e abraçar o mundo público da significação, o que se faz possível somente através da linguagem e das práticas sociais (Ibidem, p. 343-351). Evidentemente, isso *não* implica na eliminação do inconsciente e do processo primário, que permanece como o pano de fundo “insondável” da vida diurna, provendo o suporte fantasmático à atividade reflexiva do Eu e viabilizando o processo de *sublimação* por meio do qual o sujeito investe os objetos do mundo público:

Do ponto de vista que aqui nos importa, a sublimação é o processo mediante o qual a psiquê é forçada a substituir seus “objetos próprios” ou “privados” de investimento (inclusive sua própria imagem para ela mesma) por objetos que *são* e valem pela instituição social, e fazer para ela mesma, “causas”, “meios” e “suportes” de prazer. (CASTORIADIS, 1982, p. 356)

Sendo assim, a noção de psique nos encaminha diretamente ao campo social-histórico, à dimensão relativa ao imaginário e às instituições sociais, na qual se desdobra a dialética entre o instituinte e o instituído. É precisamente essa passagem que faz emergir o impasse teórico acima mencionado, que pode ser definido a partir das seguintes questões: o mundo social deve ser pensado com base na subjetividade? Ou seja, essa dimensão eminentemente subjetiva dos afetos / representações / desejos, ela compõe o imaginário e as instituições? Ou devemos apreender essas dimensões como dois níveis distintos, concebendo a subjetividade como sinônimo da psique individual, que seria moldada e definida a partir de um segundo nível, o nível social-histórico relativo à teia de significações e às instituições que lhe são correlatas?

A obra de Castoriadis é marcada por uma acentuada ambivalência quanto a esse problema. Por um lado, no que se refere à sua vocação crítica e ao seu componente lúcido, entendo que o está em jogo no conceito de imaginário é a ideia do mundo social como um processo, um movimento coletivo constituído pela criação de um ponto de referência comum – o Outro simbólico encarnado na lei e nas normas. A existência desse ponto de referência comum faz com que a atividade coletiva dos sujeitos expresse significações que lhe são próprias, um “mundo de significações” articulado através da linguagem e do modo de organização das práticas, encontrando no “político”, no exercício do poder social explícito, um componente indispensável para a sua efetivação³⁷.

Pensado nesses termos, o imaginário escapa à oposição entre o mundo social e a subjetividade, uma vez que as significações imaginárias sociais *são* os sujeitos em seu movimento coletivo, elas são consubstanciais à maneira como os sujeitos representam um mundo e instituem as finalidades últimas das ações e as formas predominantes de afeto.

³⁷ Ver o Capítulo 1 da presente tese.

Por outro lado, o conceito de imaginário de Castoriadis deixa entrever a sombra de um certo durkheimianismo, especialmente em função da sua dependência da “sociedade” enquanto unidade de análise central. Nessa sua faceta holística, a “sociedade” corresponderia a uma totalidade unitária que opera sobre os sujeitos tomados isoladamente, moldando cada psique singular. Pensadas nesses termos, as significações imaginárias sociais e as instituições *fabricam os indivíduos*, sendo esses agentes individuais os únicos portadores de um imaginário que os determina de antemão³⁸.

Desse modo, Strauss (2006, p. 323-326) não está inteiramente desprovida de razão quando afirma que a abordagem de Castoriadis é correlata da velha concepção essencialista de cultura, que toma a “sociedade” como referência para apreender as relações de sentido. Não surpreende também que, quando abordamos o imaginário desse ângulo, é difícil explicar por qual caminho a imaginação radical dos sujeitos seria capaz de instituir o mundo social, tendo em vista que a subjetividade é concebida de forma atomizada com base na ideia de psique – um problema que foi apontado, dentre outros, por Bottici (2019).

Sendo assim, onde podemos localizar as raízes dessa ambivalência e como é possível contorná-la? Meu argumento parte da hipótese de que o conceito de imaginário demanda uma teorização do mundo social que tome como unidade de análise central o próprio *movimento das coletividades*, afastando definitivamente a ideia de que os polos do indivíduo e da “sociedade” constituem realidades últimas que de algum modo precedem os processos sociais concretos.

É nesse intuito que mobilizo aqui o conceito de subjetividade coletiva desenvolvida por Domingues. Primeiramente elaborado em sua obra *Social Theory and Collective Subjectivity* (1995), a categoria de subjetividade coletiva retoma, em novos termos, uma concepção ampla de dialética originalmente presente na teoria crítica de Marx, avançando a compreensão de que as dinâmicas coletivas – em sua particularidade e em suas determinações mútuas – constituem o modo de existência efetivo dos sujeitos e das totalidades sociais.

Tendo como foco a necessidade de a teoria social e sociológica superar as diversas facetas da oposição entre indivíduo e sociedade que é típica do imaginário moderno – oposição essa que, no âmbito da sociologia, classicamente aparece nos termos da divisão entre os polos da ação e da estrutura ou sistema –, Domingues (1995, 1999, 2004 e 2018) propõe a

³⁸ Castoriadis recorre com frequência à ideia da “sociedade” como totalidade expressiva composta pelo conjunto dos indivíduos singulares fabricados pelo imaginário e pelas instituições. Ver, por exemplo, Castoriadis (1987, p. 385-387, *passim*).

subjetividade coletiva como categoria analítica geral voltada para pensar as relações sociais enquanto processos com propriedades específicas.

Nos marcos desse conceito, a subjetividade deixa de referir-se unicamente ao indivíduo e suas ações isoladas, denotando o fluxo de processos interativos que, tendo como unidade mínima as interações situadas, desdobra-se no entrelaçamento dos sistemas sociais mais amplos e complexos. Por esse caminho, evidencia-se não apenas a natureza relacional da ação individual, mas também, e sobretudo, o carácter relacional do próprio mundo social e suas “estruturas”, que expressariam o impacto causal mútuo resultante do movimento interativo das múltiplas subjetividades coletivas.

No bojo dessa proposta, Domingues empresta destaque para o tema da multidimensionalidade, pensando as subjetividades coletivas com referência a certas propriedades básicas que estariam universalmente presentes em qualquer sistema social (1995, cap. 8; 1999, p. 22-30). Igualmente relevante, a categoria de subjetividade coletiva é elaborada a partir de uma perspectiva “pós-fundacional”, pressupondo a natureza problemática da constituição das identidades dos sujeitos e chamando atenção para o relativo (des)centramento das subjetividades coletivas, para os graus variados de organização e intencionalidade presentes nos processos sociais (1995, cap. 7; 2004, cap. 1).

Apoio-me também no fato de que, ao longo de sua obra, Domingues utiliza-se amplamente do conceito de imaginário para tratar da dimensão simbólica das subjetividades coletivas, de modo que a teoria de Castoriadis ocupa um lugar central em suas reflexões³⁹. Em termos mais concretos, o imaginário também está no cerne dos trabalhos de Domingues a respeito da modernidade global, de suas instituições e suas tendências de desenvolvimento histórico, tendo em vista especialmente a questão da “modernidade política” – isto é, a maneira como essas coletividades imaginam e organizam as relações de poder enquanto relações políticas fundamentadas na lei e no Estado (2002, 2013, 2019a e 2019c).

Em suma, compreendo que o conceito de subjetividade coletiva consiste em uma via privilegiada para situar o imaginário nos marcos de uma definição processual do mundo social, auxiliando no desafio de afastá-lo de armadilhas holísticas, me permitindo “limpar o terreno” para um diálogo substantivo com a categoria de hegemonia. Ademais, a discussão aqui empreendida me possibilita realizar algumas breves considerações sobre como a minha

³⁹ Como mencionado no cap. 1, Domingues (2018, p. 212-213) aponta o “ruído” holístico presente na teoria de Castoriadis e a sua relação com a ausência de uma reflexão sistemática em torno da noção de processo.

proposta de aproximação entre imaginário e hegemonia, baseada no diálogo entre autores da tradição pós-marxista, aponta um caminho de experimentação teórica e de potenciais inovações relevantes para a mobilização do conceito de subjetividade coletiva, emprestando um papel mais destacado para a dimensão inconsciente do imaginário.

2.2 Mundo social e causalidade na abordagem de Domingues

O conceito de subjetividade coletiva de Domingues tem como ponto de partida a afirmação de que a teoria social e sociológica historicamente tem se organizado em torno de alguns pressupostos ontológicos que, embora raramente explicitados ou tematizados enquanto tal, exercem uma profunda e duradoura influência sobre as ciências sociais. Na raiz desses pressupostos, seria possível identificar a polarização entre indivíduo e sociedade que – a despeito dos imprescindíveis esforços realizados por diversos autores ao longo do século XX no sentido de conceber essa oposição em termos dialéticos (rechaçando as perspectivas estritamente dicotômicas) – permanece paradigmática do pensamento social e político hegemônico (1995, cap. 1; 2004, cap. 1).

É certamente o caso que essa oposição pode ser traçada até o cristianismo medieval – encontrando-se em alguma medida consolidada na filosofia de Santo Agostinho e no tomismo – expressando também a influência exercida pelo protestantismo no Ocidente durante a transição para a modernidade (1995, p. 8-14; 2004, p. 12-16). Não obstante, na perspectiva de Domingues, é apenas com a Ilustração que “os polos do indivíduo e da sociedade adquirem uma forma ainda reconhecível na sociologia contemporânea” (2004, p. 12).

Por um lado, Domingues destaca o fato de que a filosofia moderna originalmente postula um indivíduo delimitado e autossuficiente, um sujeito capaz de conhecer um mundo que lhe é externo e de estabelecer autonomamente seus próprios critérios – perspectiva essa que encontra sua expressão “inaugural” e paradigmática na obra de Descartes (Ibidem, p. 25-26). No esteio das revoluções liberais e com os desenvolvimentos subsequentes do pensamento burguês, esse indivíduo soberano imaginado por Descartes é compreendido cada vez mais em função de seu *poder de ação*, da capacidade que os indivíduos possuem “que

lhes permite lutar para realizar seus desejos e levar adiante seus projetos”, causando “permanência ou mudança na vida social através de sua ação” (Ibidem, p. 12-13).

Por outro lado, Domingues afirma que, umbilicalmente atrelada ao fantasma desse ser autônomo e “absoluto”, desde o início impõe-se à filosofia moderna a questão dos limites e dos constrangimentos que esses indivíduos encontram na efetivação de suas ações. No universo do liberalismo e da tradição contratualista, a ideia de sociedade originalmente aparece como “uma espécie de objeto passivo que resulta da ação reflexiva de seus componentes individuais – seja para prevenir a guerra de todos contra todos, como no caso de Hobbes, seja para garantir a fruição dos bens da natureza, como no caso de Locke” (2004, p. 13).

Para Domingues, esse “objeto passivo” acaba por eventualmente adquirir um carácter fundante e constitutivo, especialmente a partir da filosofia de Kant – na qual a autonomia individual resulta de uma “lei moral” que impele os sujeitos a afastarem-se de suas motivações “patológicas” e agir de acordo com os imperativos da razão universal (supostamente amparada no Estado) – e, em seguida, na reação romântica ao individualismo da Ilustração, na qual a sociedade é definida como uma totalidade expressiva que seria a condição de possibilidade da existência dos indivíduos, fazendo com que esses sejam o que são por intermédio de uma cultura compartilhada que os antecede (1995, p. 13-20; 2004, p. 13). De todo modo, pensada como anterior aos indivíduos ou como mero resultado de suas ações, diretamente associada ao Estado ou mais próxima de uma noção de cultura, Domingues afirma que, em todas essas formulações, a sociedade encontra-se fortemente atada à compreensão de que esse todo passivo exerce uma influência mais ou menos determinística sobre os indivíduos, manifestando-se como *coerção* ou *condicionamento* (1995, cap. 1; 2004, p. 12-16).

Em se tratando da sociologia, como é notório, os polos do indivíduo e da sociedade recebem uma elaboração “clássica” nas obras de Weber e Durkheim, que desenvolveram essas noções em direções diametralmente opostas. Por sua vez, Domingues aponta como esses polos permanecem no cerne dos desenvolvimentos teóricos posteriores dessa disciplina, expressando-se por meio de uma série variada de nomenclaturas, a começar pelas duas “questões fundamentais” da sociologia consagradas por Parsons, o *problema da ação* e o *problema da ordem*. Evidentemente, no que diz respeito à teoria sociológica contemporânea, “*individual and system, or structure, are the notions whose shadows hover above these*

categories” (1995, p. 6), com o último desses polos (a estrutura) sendo repetidamente identificado com a chamada “sociedade” (1995, cap. 1 e 2; 2004, p. 12-24).

Com base nessa leitura, Domingues encaminha um modelo de causalidade que permite delimitar as premissas ontológicas dessa oposição no âmbito da teoria social e sociológica, concebendo de forma clara a sua distinção para com um entendimento processual da vida social. Nos marcos desse modelo, Domingues propõe uma diferenciação entre *causalidade ativa*, *causalidade condicionante* e *causalidade coletiva* (1995; 1999, cap. 1; 2004, cap. 1).

A “causalidade ativa” corresponderia à causalidade teleológica em geral atribuída à subjetividade individual, resultando da sua capacidade de intervir ativamente no mundo com a intenção de produzir determinados efeitos (1995, p. 19). Intrinsecamente vinculada a essa concepção de causalidade ativa, encontram-se as noções de *reflexividade* e de *consequências não-intencionais da ação*. No polo oposto, a “causalidade condicionante” corresponderia às forças sociais que introduzem determinações externas a qualquer indivíduo específico, forças essas atribuídas a entidades passivas mais ou menos rígidas (estruturas/sistemas/instituições), sendo compreendida nos termos das condições de possibilidade e dos limites (“*constraints*”) postos para a ação individual num dado contexto (1995, p. 7-8). É intrinsecamente vinculada a essa concepção de causalidade condicionante que nos deparamos com noções como a de *propriedades emergentes*.

Para além da canônica divisão entre ação e estrutura/sistema, Domingues identifica um outro princípio de causalidade, um terceiro termo que rompe com a oposição rígida entre atividade e passividade que é característica das duas formas de causalidade acima mencionadas, consistindo naquilo que denominou de “causalidade coletiva” (1995, *passim*; 1999, cap.1). Adquirindo uma formulação sistemática sobretudo a partir da dialética de Hegel e da teoria crítica de Marx, esse princípio diz respeito à causalidade exercida pelo próprio *movimento* no qual as entidades discretas encontram-se implicadas (movimento esse por meio do qual essas entidades efetivamente existem). Em outras palavras, esse princípio refere-se às determinações mútuas que as entidades discretas exercem no *devenir*, que é causa tanto de mudança quanto de continuidade (1999, p. 15-22).

Na perspectiva de Domingues, em se tratando do mundo social, esse fluxo de processos interativos é consubstancial às *relações sociais* tecidas pelos sujeitos no decorrer do processo histórico, incluindo aqui as relações que se estabelecem entre as diversas coletividades, isto é, entre os sistemas sociais que se inter cruzam e se sobrepõem no espaço-

temporalidade da vida social (famílias, empresas, classes, partidos, nações, cidades, exércitos, igrejas, gêneros, “raças”, mercados, religiões, movimentos sociais, gerações, etc.). Pensado em seu devir, o mundo social enquanto tal corresponderia ao entrelaçamento imanente desses processos a partir de sua *particularidade silogística*: os indivíduos, através de suas interações situadas, tecem coletividades que, através do impacto causal mútuo resultante de sua interação com outras coletividades, tecem coletividades mais amplas que, por sua vez, tecem o mundo social em sua generalidade (1995, *passim*; 2004, p. 25-30).

Como veremos a seguir, Domingues destaca esses processos em suas propriedades qualitativamente distintas, a começar pela especificidade de sua causalidade. Na medida em que existem e exercem seu impacto causal por meio de seu movimento, as coletividades (os sistemas sociais) nunca podem ser reduzidas a entidades passivas e estáticas (1995, cap. 6; 1999, cap.1). Por essa razão, Domingues compreende que a chamada “estrutura social” consistiria em um construto descritivo, uma tentativa de produzir um instantâneo dos processos concretos, sendo uma ferramenta à qual o pesquisador pode recorrer no esforço de identificar as relações sociais prevalecentes em um determinado contexto histórico – e que não deve ser reificada e tomada como uma realidade separada do movimento interativo das subjetividades individuais e coletivas (2004, p. 27).

Esse aspecto qualitativamente distinto da causalidade exercida pelo movimento das coletividades também explicaria a impossibilidade de sua redução à soma das ações de seus componentes individuais – fazendo com que tampouco seja necessário ou desejável referir-se a “propriedades emergentes”, uma vez que tanto os indivíduos quanto as coletividades efetivamente *existem* e constroem o mundo social (1995, p. 79-82, *passim*; 1999, p. 20-22). O sistema do direito no Brasil, por exemplo, não é uma realidade que “emerge” das ações de indivíduos isolados, mas sim um processo social concreto constituído a partir do movimento interativo de inúmeras coletividades, tais como os juristas, as polícias, os juízes, os procuradores, os advogados, os partidos políticos, a imprensa, a opinião pública, as classes sociais, as cidades etc. (o que, como vimos, não exclui a importância das ações dos indivíduos e de suas interações situadas, que estão envolvidas na construção desse movimento).

Para Domingues, o desconhecimento/denegação dessa causalidade coletiva seria consubstancial ao desconhecimento/denegação das coletividades implicadas na conformação do processo histórico, expressando os limites da maior parte dos esforços teóricos realizados no intuito de introduzir uma compreensão dialética/processual/relacional da vida social, o que

se faria patente nas tentativas de síntese sociológica levadas a cabo na segunda metade do século XX (1995, cap. 2 e 3; 2004, p. 20-25)⁴⁰.

Na obra de Giddens (2013), que tem em seu cerne o conceito de “dualidade da estrutura”, os sistemas sociais acabam negados em sua existência real enquanto coletividades em movimento – definidos como “totalidades estruturadas” que seriam o mero resultado dos padrões de relações estabelecidas entre os atores individuais –, de modo que o mundo social permanece reduzido aos polos da ação individual e da estrutura social. Habermas (1981), apesar de ressaltar o aspecto interativo que é característico das relações intersubjetivas, termina avançando um duplo conceito de sociedade como totalidade passiva, referindo-se ao “mundo da vida” e aos “sistemas autorregulados” que se fundamentam, respectivamente, na ação comunicativa e na ação estratégica / instrumental. Por fim, Bourdieu (2002), buscando destacar a especificidade das práticas sociais e seu carácter relacional, cunha o seu conceito de *habitus* estruturado e estruturante da ação individual, terminando também por definir os sistemas sociais (os “campos”) com base nos polos do indivíduo e da estrutura, negando existência concreta às coletividades.

Evidentemente, não se trata aqui de negar o papel da ação individual e do “condicionamento” que os processos sociais introduzem devido a sua institucionalização. As concepções de causalidade ativa e condicionante captam aspectos importantes dos processos concretos. Não por acaso, tendo como horizonte uma complexa dialética entre estrutura/sistema e ação individual, as sínteses sociológicas contemporâneas foram capazes de produzir uma série de *insights* e de conceitos altamente relevantes para as ciências sociais.

Ainda assim, malgrado o seu componente lúcido, as limitações de ambos esses polos para apreender a realidade social permanecem graves. Esse seria o caso tendo em vista sobretudo a necessidade de uma crítica efetiva do imaginário moderno e capitalista, uma análise capaz de desvelar os processos menos evidentes e descrever aquilo que permanece oculto e “impensável” nos marcos da ideologia dominante. Nas palavras de Domingues:

It is not that individualistic views of social reality are utterly mistaken. Even more compelling, to an extent, are the views of those

⁴⁰ Domingues chama atenção para o fato de que os cientistas sociais, via de regra, acabam mobilizando a categoria de subjetividade coletiva em suas descrições dos processos empíricos, embora essa permaneça quase sempre como “categoria residual”, apartada de seus modelos teóricos explícitos. Ver, por exemplo, sua discussão a respeito da obra de Giddens (1995, cap. 2).

who concentrate on totalities as passive social entities. They grasp some important features of social life, but methodological individualists above all remain at a superficial level, without obtaining access to deeper layers of social relations. As we have seen, individual and society have been two strongholds of bourgeois ideology. Sheer individualism belongs with other elements of this ideological core, complemented by more totalist approaches, which, in fact, tend to accept the former's vision of action in its exclusively individualistic form. They have their moment of truth; we must not allow, however, that the overwhelming obfuscation of these ideological appearances make us blind to other aspects of reality. (DOMINGUES, 1995, p. 19).

Partindo do fato de que, com os seres humanos, se dá o surgimento da subjetividade – que se anuncia no imaginário, na linguagem, na técnica e na própria reflexividade – Domingues entende que a causalidade exercida pelos sistemas sociais adquire uma feição particular, distinguindo-se da causalidade exercida por outros processos presentes no mundo natural, tais como fótons e elétrons, substâncias químicas, uma matilha cães, espécies vegetais e animais, estrelas e planetas, nuvens e correntes marítimas, etc. (1999, p. 17-27)⁴¹. A causalidade coletiva resultante do movimento das coletividades humanas é fundamentalmente marcada por esse traço subjetivo, razão pela qual Domingues mobiliza o termo “subjetividades coletivas” para referir-se aos processos sociais, isto é, os sistemas sociais despidos de sua conotação passiva e estática⁴².

Essa constatação básica traz consigo o desafio de definir as subjetividades coletivas vis-à-vis a concepção de sujeito canonicamente atribuída à subjetividade individual, ou seja, o desafio de elaborar analiticamente a especificidade do movimento das subjetividades coletivas e o seu estatuto enquanto atores sociais. Nesse sentido, Domingues (1995, cap. 4 e 5; 2004, p. 17-20) identifica duas noções de subjetividade coletiva presentes no universo da teoria social e sociológica que historicamente constituíram as principais soluções para os impasses do paradigma “burguês” / liberal do qual a tradição sociológica é herdeira.

A primeira solução seria aquela oferecida por Marx, autor que colocou no centro do palco a ideia de interação e a dialética entre sujeito e objeto, afastando uma oposição rígida entre atividade e passividade. Em sua crítica da economia política, Marx introduz uma

⁴¹ Por sua vez, isso não exclui a existência de um tipo de “proto-subjetividade” associada a outras espécies do reino animal (1999, p. 22-27). Ainda assim, é imprescindível atentar para o carácter qualitativamente distinto da “subjetividade humana”.

⁴² Razão pela qual os sistemas sociais *não* devem ser compreendidos como entidades “autorreferentes” e “autorreflexivas” em um sentido que desconsidera o papel dos atores individuais.

categoria que representa uma ruptura decisiva com os pressupostos da Ilustração, a *classe social*. O processo produtivo e suas relações de produção expressariam o movimento interativo levado a cabo pelas distintas classes sociais – movimento esse sempre atravessado pela *luta de classes*, pelas tensões e conflitos desencadeados a partir da divisão entre dominantes e dominados, exploradores e explorados. Essa compreensão encontrar-se-ia no centro de sua formulação dos mecanismos explicativos relativos à dinâmica de acumulação capitalista, permitindo identificar os processos concretos que subjazem às categorias “estáticas” / reificadas empregadas pelos economistas liberais para descrever as relações de mercado (mercadoria, valor, salário, lucro, renda, propriedade, capital, trabalho etc.)⁴³.

A segunda solução identificada por Domingues seria aquela oferecida por Parsons em sua conceituação dos sistemas sociais como *atores coletivos* – uma elaboração que, embora relevante, possui um carácter muito mais ambíguo e circunscrito no conjunto da obra desse autor. Afastando-se do dualismo entre normas e atores individuais presente no cerne de sua “teoria voluntarista da ação”, Parsons (1991) acaba por definir os sistemas sociais como atores coletivos dotados de fronteiras e metas bem definidas, sendo o resultado da ação concertada de uma pluralidade de atores individuais que unificar-se-iam através de uma série de mecanismos (notadamente, os valores, as normas, os papéis e a solidariedade).

Pensados com clara referências às organizações formais tipicamente modernas, esses atores coletivos seriam eles próprios sistemas de ação cujo entrelaçamento se daria por meio daquilo que Parsons (Ibidem, cap. 2) denominou de “esquema cebola”, referindo-se a ideia de que um indivíduo concreto faria parte de diversos sistemas sociais que se inter cruzam e se sobrepõe de formas variadas.

Apesar de sua centralidade para o tema da subjetividade coletiva, Domingues entende que as noções de classe social de Marx e de ator coletivo de Parsons vêm acompanhadas de insuficiências e limitações. Para além dos notórios problemas associados aos modelos teóricos desses autores, as suas respectivas categorias de subjetividade coletiva estariam fortemente

⁴³ Ver Marx (2010, 2011 e 2013). Existem, é claro, diversas interpretações que identificam uma proximidade entre a obra de Marx e o estruturalismo (e que encontrariam suporte nas elaborações teleológicas de Marx a respeito das “leis da história” derivadas da “infraestrutura econômica”). A respeito dessa questão, Domingues corretamente afirma que: “*Marx himself had pointed to the fact that the history of the creation of the economic categories of capitalism was part of the phenomenon of the creation of the social classes under this mode of production, 'For this reason, he referred to 'capital' as wanting this or that, carrying one or another activity out; it merely constitutes the economic categorial equivalent of the bourgeoisie as a class. This is the reason why he switched back and forth from terms such as wage work and capital to working class and bourgeoisie, and vice versa.*” (DOMINGUES, 1995, p. 73).

atadas à concepção de sujeito da Ilustração, de maneira que as coletividades acabam imaginadas nos moldes de um sujeito autossuficiente e autotransparente, dotado de fronteiras bem delimitadas que o separam do “mundo exterior” e de interesses/metapas claramente definidas (1995, cap. 7; 2004, p. 25-27)⁴⁴.

Em primeiro lugar, Domingues argumenta a respeito dos duros golpes sofridos pela concepção de sujeito da Ilustração ao longo do século XX – desferidos especialmente pela psicanálise e por correntes variadas da filosofia e das ciências sociais – que “descentraram” a subjetividade ao afirmar a complexidade de sua constituição e a sua dependência de uma série de processos que escapam à consciência imediata dos sujeitos⁴⁵. Por outro lado, se tal concepção “substancial” de sujeito seria equivocada mesmo para tratar dos indivíduos e suas ações isoladas, Domingues afirma que esse equívoco se torna muito mais grave no que se refere às coletividades porque, enquanto sistemas sociais (teias de processos interativos), elas não correspondem diretamente a nenhum “Eu” (1995, p. 109-19; 2004, p. 25-36).

Por essa razão, Domingues propõe um conceito de subjetividade coletiva que tem como eixo definidor o seu relativo (des)centramento (1995, cap. 7; 2004, *Ibidem*). Nesse modelo, os sistemas sociais existiriam em um contínuo entre o “centramento” e o “descentramento”, contínuo no qual eles seriam situados com base em duas variáveis fundamentais: a *identidade* e a *organização*. Essas variáveis, por sua vez, determinariam o *nível de intencionalidade* presente em seu movimento.

Uma coletividade cuja identidade encontra-se bem fixada e que apresenta formas relevantes de organização interna – possuindo centros decisórios estáveis e fronteiras claramente definidas – essa coletividade apresentaria um nível elevado de centramento, de modo que seu movimento manifestaria um nível elevado de intencionalidade (o que não exclui a importância das consequências não-intencionais desse movimento). Uma coletividade que não possui identidade/fronteira bem delimitada, desprovida de formas relevantes de organização interna e centros decisórios bem estabelecidos, essa coletividade manifestaria um nível elevado de descentramento, existindo de forma dispersa na

⁴⁴ Embora a obra de Marx contenha também indicações no sentido contrário, como atestado por suas reflexões sobre a ideologia e sua distinção entre “classe em si” e “classe para si”. Ver Domingues (1995, cap. 4).

⁴⁵ Não por acaso, há hoje um relativo consenso na teoria social e sociológica de que a capacidade do indivíduo de “centrar-se” – de mapear o mundo ao seu redor, controlar o próprio corpo e agir de modo teleológico – é limitada e situacional, indissociável da linguagem/simbolismo, das emoções/afetos, das disposições e das formas de sociabilidade.

generalidade da vida social e expressando um movimento fundamentalmente não-intencional (embora nem por isso menos relevante do ponto de vista de seu impacto causal)⁴⁶.

Os sistemas sociais e seus respectivos níveis de (des)centramento seriam realidades contingentes, indissociáveis dos processos responsáveis pela “estruturação” do mundo social em sua totalidade – ou seja, indissociáveis das relações de poder e de sentido, bem como dos fatores materiais. Ademais, na vida social concreta, o movimento interativo das subjetividades coletivas traria sempre uma mistura entre níveis variados de (des)centramento, de modo que os processos mais organizados e “teleológicos” estariam atrelados àqueles mais dispersos e desarticulados (e vice-versa). Embora extenso, o seguinte trecho esclarece as coordenadas gerais da perspectiva de Domingues:

A noção de uma subjetividade centrada – bem definida e delimitada, com uma identidade clara, dirigida por centros decisórios bem estabelecidos – não pode mais ser tomada como evidente. Numerosas coletividades não podem ser incluídas nesse molde apertado e mesmo aquelas que de algum modo poderiam ser subsumidas por essa perspectiva o fazem apenas de modo contingente, pois que seu centramento não é em absoluto dado, encontrando-se sempre sobre pressões internas e externas. Um sistema social pode ser e pode não ser bem definido e fechado; ele pode ser e pode não ser dirigido por núcleos decisórios estáveis. Seu nível de centramento depende dessas variáveis e, derivado dele, seu nível de intencionalidade coletiva – comumente, a despeito da vontade e intencionalidade de suas unidades individuais e coletivas (outros sistemas) – é igualmente variável e contingente. Conflitos, fontes múltiplas de dispersão, conhecimento limitado das condições de ação e da intenção de outros agentes, são variáveis que contribuem para aumentar ou reduzir os níveis de centramento e intencionalidade do sistema. No entanto, não se deve assumir que quando esses níveis se mostram baixos o mesmo ocorra com o impacto da coletividade em seu sistema social inclusivo. No curto prazo do desdobrar dos sistemas sociais, isso é certamente verdadeiro, evidentemente desde que a ação corresponda corretamente ao meio em que se desdobra. No longo prazo, entretanto, é comum o inverso ser verdadeiro: coletividades de baixo nível de centramento garantem a continuidade dos padrões de relacionamento social ou operam transformações que outras coletividades mais centradas teriam dificuldade em realizar (DOMINGUES, 2004, p. 30-31)

Sendo assim, qualquer dinâmica coletiva poderia ser pensada nos termos de um contínuo e uma mistura entre centramento e descentramento. Uma religião, por exemplo, implicaria nos processos interativos levados a cabo por indivíduos e coletividades

⁴⁶ Ver Domingues (1995, p. 110-119; 2004, *Ibidem*).

heterogêneas, algumas delas potencialmente mais centradas – como igrejas, escolas/universidades, editoras, partidos, movimentos sociais ou grupos intelectuais – outras delas potencialmente mais descentradas, tais como as coletividades de fiéis. Essa própria religião, tomada como sistema social que contém uma miríade de relações sociais e que se encontra em interação com outras coletividades, poderia ser pensada como uma subjetividade coletiva bastante descentrada. Essa mesma ideia se aplicaria ao mercado e ao conjunto dos processos econômicos, ao Estado e à vida política, às dinâmicas “culturais”, à vida cotidiana ou qualquer outra dimensão ou aspecto do mundo social⁴⁷.

É importante também apontar que, na medida em que a categoria de subjetividade coletiva se faz de alguma forma presente no universo da teoria sociológica contemporânea, a compreensão de seu relativo (des)centramento está em geral ausente. Por um lado, é possível identificar noções como a de “sujeito coletivo” (TOURAINÉ, 1965) ou de “avatares” (VANDENBERGHE, 2010), nas quais a existência das subjetividades coletivas, ao mesmo tempo que é reconhecida, permanece basicamente restrita às organizações e aos movimentos sociais – nos termos de Domingues, coletividades com um nível elevado de “centramento” –, inexistindo uma teorização em torno da processualidade da vida social em sua generalidade.

Por outro lado, partindo de uma perspectiva relacional/imanente focada no *discurso* e no *poder*, o pensamento pós-estruturalista emprestou grande ênfase ao carácter descentrado da vida social, avançando noções como as de *formação discursiva* e *razão normativa*, ambos fenômenos consubstanciais ao conjunto de práticas mais ou menos dispersas que produzem “saberes” / “verdades” e “efeitos de poder” (FOUCAULT, 2002 e 2007). Nesse caso, Domingues compreende que o pós-estruturalismo incorre no problema contrário, efetivamente negando a existência da subjetividade e, conseqüentemente, tornando inconcebível não apenas o “centramento” das coletividades, mas também a reflexividade e a intencionalidade enquanto tais (1995, p. 111-119).

2.3 Interação, sistemas sociais e subjetividades coletivas

⁴⁷ Para uma breve ilustração do conceito de subjetividade coletiva aplicado ao tema da religião protestante, ver Domingues (1995, p. 156-161).

Tendo em vista essa abordagem do problema da causalidade na teoria social e sociológica, como se daria esse enfoque propriamente processual da ação individual e da estruturação da vida social, apreendendo ambas através das relações tecidas por indivíduos e coletividades em seu movimento interativo? Em outras palavras, quais seriam exatamente os marcos que permitem pensar a vida social nos termos da causalidade coletiva que se produz a partir do entrelaçamento de uma multiplicidade de processos, desde aqueles mais imediatos e circunscritos (o nível “micro”) até os processos mais abrangentes e complexos constituídos na esteira de uma temporalidade mais dilatada (o nível “macro”)? E, por fim, como tematizar os processos sociais enquanto subjetividades coletivas em interação, concebendo as coletividades nos termos de um contínuo que engloba tanto o seu “descentramento” na generalidade da vida social quanto a possibilidade de seu relativo “centramento”?

Engajo-me aqui em uma descrição sintética do quadro analítico geral avançado por Domingues no enfrentamento de tais questões. Nesse intuito, detenho-me primeiramente nas categorias de interação e sistema social, ambas concebidas com referência à noção de subjetividade coletiva. Sua compreensão da multidimensionalidade dos sistemas sociais e da “estruturação” da vida social são aqui delineadas. No esforço de ilustrar essas ideias, pontuo também as reflexões de Domingues a respeito do imaginário e das instituições políticas modernas. Dessa forma, espero oferecer um panorama suficientemente claro da teoria da subjetividade coletiva, abrindo caminho para as minhas próprias considerações sobre a relação desse conceito com a proposta da presente tese.

Recorrendo à perspectiva dialética presente na teoria crítica de Marx, conjuntamente com outras formulações elaboradas no âmbito da teoria sociológica no sentido de escapar à oposição rígida entre atividade e passividade, Domingues toma como referência a ideia de interação, definindo-a como a “célula” ou a “forma elementar” das relações sociais (1995, cap. 6). Mais especificamente, a forma mais elementar dos processos interativos corresponderia à *díade*, “*which can be found in a clear-cut form only by means of abstraction, since it is their interwining that constitutes social life*” (Ibidem, p. 97).

Isso porque, na interação “face-a-face” envolvendo *ego* e *alter*, já é possível observar a construção das “figurações”, da teia de relações sociais e sua interdependência, expressando propriedades específicas que são irredutíveis à soma das ações isoladas de seus componentes individuais. Em outras palavras, a *díade* seria uma espécie de *sistema social em miniatura*,

manifestando de forma prototípica a causalidade coletiva inerente aos processos sociais (1995, p. 97-104).

Como é notório, a categoria de interação é também debitária das contribuições de Simmel (1910), cujo noção de sociação toma como referência precisamente a unidade elementar da díade. Não obstante, foi sobretudo a obra de Mead (1972) que evidenciou como a ideia de díade contribui para afastar o aspecto reificador da concepção cartesiana de sujeito, apontando para a existência relacional do “Eu”, para o modo como a subjetividade individual é moldada no curso do processo interativo, resultando da mediação que se estabelece entre a “imagem” do *ego* elaborada pelo *alter* (o “*me*”) e a instância reflexiva pela qual o *ego* interpreta e elabora sua “autoimagem” através dos sinais / estímulos que recebe de *alter* e do conjunto da situação na qual encontra-se inserido (o “I”)⁴⁸.

Esse aspecto *sui generis* dos processos interativos implicaria na compreensão de que os sistemas sociais apresentam *propriedades básicas* que já podem ser observadas nas articulações estabelecidas pela forma diádica – propriedades essas que Domingues define nos termos de *quatro dimensões fundamentais* (1995, p. 98-104 e cap.8). A interação manifestaria, primeiramente, uma *dimensão espaço-temporal*, apresentando uma certa “regionalidade”, ou seja, fronteiras mais ou menos delimitadas na espaço-temporalidade do mundo social (possuindo uma extensão, uma duração e um ritmo que lhe são próprios)⁴⁹. Em segundo lugar, na medida em que é um prolongamento do mundo natural, a interação possui uma *dimensão material* que é intrínseca à existência dos sujeitos e que se faz decisiva na constituição das relações sociais⁵⁰. Uma vez que mobiliza uma teia simbólica e conforma um sentido passível

⁴⁸ Como argumentado por diversos autores, em função das revoluções tecnológicas do mundo capitalista (que produziram uma *compressão espaço-temporal*), essa noção de interação “face-a-face” deve ser compreendida como sinônimo de “interação imediata” envolvendo indivíduos precisos, estejam eles ou não “frente-a-frente” no sentido físico do termo. Ademais, como mencionado acima, é preciso manter em mente o fato de que a díade mesma é, de certo modo, uma abstração. A existência do Self e do processo interativo pressupõe a referência ao “terceiro termo”, ou seja, a referência ao que Mead chamou de Outro Generalizado (nos termos de Žižek, o “Grande Outro” que estaria “sempre já” presente para nós sujeitos).

⁴⁹ Na esteira do conceito de subjetividade coletiva, Domingues (2004, cap. 3) avança uma reflexão sistemática sobre a questão do espaço e do tempo no mundo social, chamando atenção para a inseparabilidade dessas duas dimensões e para a maneira como os sistemas sociais não somente existem *no* espaço-tempo, mas também conformam uma espaço-temporalidade específica através de seu movimento.

⁵⁰ Materialidade possui aqui, portanto, um sentido relativamente restrito. Nas coordenadas inauguradas pelo “materialismo dialético”, é certamente possível afirmar que *tudo que é real é material*, de maneira que o poder ou o imaginário, por exemplo, teriam uma existência material (não por acaso, Žižek costuma argumentar que sua teoria da ideologia permanece no interior do materialismo dialético, uma vez que consistiria simplesmente no esforço de apreender a “materialidade” da fantasia, incluindo na definição de realidade social o próprio “olhar” inconsciente dos sujeitos). Em suma, aquilo que Domingues nomeia como a composição material dos

de interpretação, a interação incluiria também uma *dimensão simbólico-hermenêutica*. Por fim, a interação traz consigo a *dimensão do poder*, não apenas devido a sua constituição “interna”, que pode implicar em hierarquias ou “mecanismos de poder” variados (para além do fato de que, independentemente de sua forma, o problema da autoridade está sempre presente), mas também no sentido mais genérico da sua “força” (“*mighty*”) e do seu impacto, visto que toda interação manifesta o “peso” de seus efeitos na vida social. Como colocado sinteticamente por Domingues:

A minimal assessment of those properties [of the social systems] must, however, be carried out now with respect to immediate face-to-face interactions: they possess a 'hermeneutic' and a 'material' as well as a 'space-time' dimension; they are endowed with a peculiar type of causality, namely a collective one; and they are often, though not necessarily, hierarchically stratified. Immediate face-to-face relations constitute 'a little social system'. We may uphold Goffman's position to an extent, moreover, when he makes use of the differentiation between situated and situational aspects: whereas the former refers to anything occurring within the interaction, the latter points to what belongs exclusively to a specific situation. Provided we do not accept this distinction as a concrete and rigid one, for social life is created and reproduced - i.e. is structured - in interactive processes, values, norms, language, stratification and so forth can be assessed with this analytical device in mind. (DOMINGUES, 1995, p. 98).

Em função desse carácter relacional prototípico, a interação permite vislumbrar o modo concreto de existência dos traços próprios à subjetividade individual (o desejo, a representação, os afetos, a corporeidade, a expressividade, os compromissos normativos, as disposições, as competências, os interesses, as crenças...), expressando também a articulação dos princípios elementares que subjazem à vida humana, a constituição das formas básicas de interação que constituem o tecido social, tais como a cooperação, a competição, a pactuação, a troca, a subordinação, a solidariedade, o conflito, a inimizade, a pedagogia, a liderança, o diálogo, a exploração etc⁵¹.

Por sua vez, como devemos conceber analiticamente a passagem dessas interações situadas (cujas articulações são “simples”) para os sistemas sociais cada vez mais abrangentes (cujas articulações nos confrontam com uma complexidade “exponencial”)? Aqui é especialmente útil recorrer às reflexões de Marx sobre a mercadoria, a célula da “forma do

sistemas sociais se refere à realidade objetiva imediata do mundo natural do qual indivíduos e coletividades fazem parte e com a qual se relacionam (nos termos de Castoriadis, trata-se aqui do “primeiro extrato natural”).

⁵¹ Para uma teorização em torno das formas básicas de interação social, ver Domingues (2018, cap.7).

valor”. Essa forma resultaria de uma série de processos interativos e teria como figuração elementar (a “forma simples do valor”) exatamente a relação que dois indivíduos estabelecem ao realizarem a troca “face-a-face”, relação na qual o corpo de uma mercadoria torna-se a expressão do “valor” de outra mercadoria (2013, p. 27-34).

Nessa mesma análise, Marx demonstra como, na transição para o capitalismo, a “forma do valor” sofre diversas metamorfoses, terminando por ganhar “vida própria” ao transformar-se em capital – o “morto-vivo” (o “vampiro”) que subsume o processo produtivo aos ditames de uma insaciável busca por mais-valor, desencadeando um infundável ciclo de acumulação de valor abstrato. Alimentando-se do trabalho vivo e impulsionando um movimento de ininterrupta revolução nas tecnologias, na produção e no consumo, o capital leva o mundo a reboque e “desmancha no ar” tudo o que, ainda ontem, era sólido (2010; 2013, cap. 1, 4, 5 e 22).

A dinâmica de acumulação capitalista torna-se possível uma vez que as relações de troca passam a ser elas mesmas mediadas pela “forma universal do valor” (o dinheiro), permitindo a articulação dessas trocas situadas em processos de larga escala relativos à construção do Estado e à instituição da propriedade privada, à disponibilização massiva da mercadoria força-de-trabalho, à proliferação da empresa capitalista como unidade de produção voltada para o lucro e para a competição no mercado, à luta social e política envolvendo os assalariados e as classes proprietárias... O movimento de acumulação do capital efetiva-se, portanto, por meio das relações estabelecidas entre as coletividades que compõem uma determinada “formação social”, sendo indissociável também das relações estabelecidas entre essa “formação social” e o mercado global⁵².

Para Domingues, é exatamente essa ampliação do “enquadramento” das relações sociais que torna evidente a incomensurabilidade entre os “sistemas sociais em miniatura” – constituídos pela interação “face-a-face” entre os indivíduos – e os sistemas sociais propriamente ditos, que correspondem às subjetividades coletivas em interação. No momento em que adicionamos mais integrantes à teia de relações constituídas pelos processos interativos – o que, fazendo uso dos pronomes pessoais, podemos expressar como a passagem do “eu” e do “tu / você” (e do eventual “ele / ela”) para o “nós”, o “vós” e o “eles / elas”

⁵² Marx (2013). Para uma discussão sintética da natureza “metamórfica” do capital descrita por Marx e sua relevância para a elucidação do mundo contemporâneo, ver Belluzzo (2013).

(1995, p. 97) –, aparecem “figurações” de natureza distinta daquelas que podem ser extraídas das interações imediatas ao nível individual (Ibidem, p. 104-109).

Em outras palavras, o que aparece é a causalidade coletiva enquanto propriedade específica dos sistemas sociais, uma ideia que se encontra sinteticamente ilustrada nessa afirmação de Marx – frequentemente citada por Domingues – que trata da realidade efetivamente social (coletiva) do processo produtivo:

Assim como o poder ofensivo de um esquadrão de cavalaria ou o poder defensivo de um regimento de infantaria são essencialmente diferentes dos poderes ofensivos e defensivos de cada um dos cavaleiros ou soldados de infantaria tomados individualmente, também a soma total das forças mecânicas exercidas por trabalhadores isolados difere da força social gerada quando muitas mãos atuam simultaneamente. (MARX, 2013, p. 205).

Por essa razão, ao contrário das interações “face-a-face”, o movimento das subjetividades coletivas deve pouco à subjetividade individual tomada isoladamente (ainda que alguns indivíduos, a depender do contexto, venham a exercer grande impacto no rumo dos processos históricos). Tão logo um indivíduo assume um “papel” na vida social, sua atividade só pode ser efetivamente compreendida em função da sua participação nas relações constituídas pelas subjetividades coletivas:

Ser capitalista significa ocupar não somente uma posição pessoal, mas também uma posição social na produção. O capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade, em última instância pelos esforços combinados de todos os membros da sociedade (MARX, 2010, p. 52).

Como mencionado acima, Domingues entende que os sistemas sociais apresentam aquelas mesmas propriedades básicas identificáveis na diáde – possuindo uma dimensão espaço-temporal, uma dimensão material, uma dimensão simbólico-hermenêutica e uma dimensão do poder. Não obstante, essas dimensões fundamentais encontram-se agora cada vez mais distantes das ações delimitadas de indivíduos precisos, expressando a particularidade “silogística” das subjetividades coletivas cujo movimento deve ser pensado em vista das determinações mútuas derivadas de seu entrelaçamento com outras coletividades – ou seja, da forma de “cebola” que é própria aos sistemas sociais, que contêm em seu “interior” sistemas sociais menores e que, devido a sua interação com outras coletividades, contribuem para tecer sistemas sociais ainda mais abrangentes (1995, cap. 8; 1999, p. 22-30).

Uma empresa, por exemplo, conformaria uma subjetividade coletiva que resulta das relações engendradas por indivíduos e coletividades em seu interior que, por sua vez, são indissociáveis da teia de relações estabelecidas entre essa empresa e outras subjetividades coletivas – seja as diversas instâncias do Estado, as coletividades dos locais nos quais essa empresa opera ou o próprio mercado. O movimento dessa empresa manifesta uma espaço-temporalidade (as extensões, os ritmos e as durações próprias às relações tecidas por essa coletividade), um “campo de poder” (as relações de força, as hierarquias e o conjunto dos “mecanismos de poder” que a empresa constrói), um imaginário (a teia de significações por meio do qual essa coletividade existe e da qual ela participa, ou seja, a maneira como os sujeitos dessa empresa articulam modos de representar/sentir/desejar) e uma materialidade (a sua constituição material, a participação dessa empresa nos processos que moldam o mundo natural, apoiando-se na sua objetividade e sofrendo seus efeitos).

A própria espécie humana, por exemplo, pode ser pensada enquanto subjetividade coletiva envolvida em uma dinâmica interativa com o “meio ambiente” (a Terra), exercendo um impacto causal na medida em que as múltiplas coletividades estabelecem determinadas relações de trabalho, mobilizam certos padrões tecnológicos e sustentam certos hábitos de consumo – o que é indissociável dos imaginários, das relações de poder e das extensões/ritmos/durações que definem esses processos⁵³.

Apoiando-se em Castoriadis e chamando atenção para o imaginário e para as matrizes institucionais que, ao serem criadas pelos sujeitos no decorrer do processo histórico, conformam o mundo social no qual esses sujeitos existem, Domingues (1999, cap. 2) mobiliza as categorias de *memória* e *criatividade social* para referir-se à dialética entre continuidade e mudança que caracteriza o movimento interativo das subjetividades individuais e coletivas.

Na visão de Domingues, a memória social consistiria em uma realidade multifacetada que é “responsável pela estruturação dos sistemas sociais”, pelo “estabelecimento e manutenção dos padrões interativos”, introduzindo as *inclinações* que fazem com que as relações sociais apresentem uma tendência a desdobrar-se de uma certa maneira (1999, p. 37, *passim*). A existência de uma ordem e de uma recursividade na vida social dependeria dessa memória, que encontraria seu suporte não apenas em nossas mentes e em nossos corpos – por meio de nossas representações, disposições, esquemas práticos e investimentos afetivos – mas

⁵³ Para exemplificações nesse sentido, ver Domingues (1999, cap. 1 e 6; 2013; 2018, cap. 2, 5 e 8).

também na técnica e no conhecimento científico, estando materializada nos “meios de produção” e no conjunto dos produtos do trabalho humano (Ibidem, p. 37-44).

O imaginário, moldado na linguagem e nas práticas, estaria no cerne da constituição da memória social, fazendo-se presente nas identidades, na idealidade das normas/regras e dos significados socialmente partilhados, bem como nos “objetos culturais” em que esses significados adquirem expressão (Ibidem, p. 38-39). Indissociável das relações de sentido, o exercício do poder seria decisivo para a estruturação da vida social, especialmente em função da mistura entre coerção e consenso identificada por Gramsci a propósito do fenômeno da hegemonia, na qual encontram-se implicados tanto os interesses quanto as ideologias e os compromissos normativos de indivíduos e coletividades (Ibidem, p. 45-48).

Essa memória, por sua vez, seria incessantemente alterada e reelaborada pela *criatividade social*, que corresponderia a um aspecto intrínseco aos processos interativos. A imaginação, tanto em suas expressões individuais quanto coletivas, estaria no centro dessa criatividade social, sempre mediada pelo exercício do poder, pela “produção material da existência” e pela própria linguagem (Ibidem, p. 48-67). Por intermédio da memória e da criatividade, indivíduos e coletividades constroem uma espaço-temporalidade heterogênea, na qual as dinâmicas de médio e longo prazo engendram matrizes institucionais que são transformadas e recriadas na contingência do tempo presente, em um processo de mudança social que pode efetuar-se tanto em giros de ritmo lento e de “curto-alcance” quanto em giros abruptos e altamente consequentes (Ibidem).

O que nos traz, por fim, à obra *Critical Theory and Political Modernity* (2019a), na qual Domingues mobiliza a sua abordagem das subjetividades coletivas e do imaginário no esforço de elaborar uma teoria da *modernidade política* – uma noção que denota a maneira como as relações de poder são imaginadas pelos sujeitos na modernidade, fazendo surgir uma dimensão política que resulta de um processo de diferenciação que é consubstancial à criação do Estado moderno como instância “separada” do restante da vida social (2018, cap. 3; 2019a, introdução).

Na leitura de Domingues, essa configuração específica da vida política moderna teria suas origens e suas tendências de desenvolvimento histórico diretamente atreladas ao liberalismo, sendo desde o início impulsionada pela dialética entre abstração e concretude decorrente da própria “*forma do direito*” na qual o sistema Estado-sociedade se fundamenta (2019a, cap. 1-3). Em paralelo com a “forma do valor” descrita por Marx a propósito da

mercadoria e da dinâmica de acumulação capitalista, Domingues afirma que o direito moderno consiste em uma espécie de *abstração real* que interpela os sujeitos enquanto indivíduos portadores de direitos universais, instituindo assim uma *cisão* que atravessa o conjunto da vida social (p.3-10).

Por um lado, em sua existência de “cidadão”, os indivíduos são reduzidos a um traço abstrato e postos em relação de equivalência com os demais indivíduos – todos igualmente livres e portadores dos mesmos direitos fundamentais, definidos apenas por uma faculdade racional universalmente partilhada. Por outro lado, em sua existência de “agente privado”, os indivíduos são definidos a partir dos seus vínculos/circunstâncias/interesses particulares (que, a princípio, deveriam permanecer fora do escopo da vida pública)⁵⁴.

Esse *indivíduo dual* é ele mesmo a “célula” da “forma do direito”, expressando a unidade elementar da díade, na qual a postura de *alter* no transcorrer da interação toma como pressuposto os direitos de *ego* (e vice-versa), de modo que o direito moderno passa a mediar (“sobredeterminar”) a interação entre os indivíduos concretos na vida cotidiana sob a égide do liberalismo⁵⁵. Não obstante, o direito moderno que constitui o “Outro Generalizado” implicado nas interações situadas está ele mesmo ancorado no Estado – a instância pretensamente vazia/despersonalizada/despolitizada (“abstrata”) que, no projeto liberal oficial, teria como finalidade originária meramente garantir o funcionamento da ordem legal (“*the rule of law*”). Esse objetivo seria alcançado por meio de representantes escolhidos pelos cidadãos para legislar e governar, cumprindo mandatos temporários e tendo seu poder contido pelo próprio arranjo institucional, aos quais somar-se-ia um quadro burocrático *apartado da propriedade dos meios de administração*, organizado hierarquicamente a partir do direito e guiado somente por princípios impessoais e metas racionais (2019a, cap. 2)⁵⁶.

⁵⁴ Com relação ao direito moderno, Domingues mobiliza, em novos termos, uma série variada de reflexões, desde aquelas oferecidas por Marx em “Sobre a questão judaica” (2010) – onde afirma-se a existência de uma cisão entre o cidadão (“*citoyen*”), portador de direitos civis e políticos, e o indivíduo concreto, que pertence a classes sociais e grupos religiosos particulares – até as obras de Pasukanis e Lukács, que discutem, respectivamente, o problema da “forma do direito” e da “reificação” / “abstração real”.

⁵⁵ Desde essas relações elementares, Domingues argumenta sobre o “feitiço” – a *eficácia simbólica* do imaginário – que opera através da ordem legal e da instituição da cidadania, manifestando-se no fato de que os sujeitos tomam a si mesmos, individualmente e como coleção de indivíduos racionais, como seres “autônomos” e “totalmente livres” (2019a, p. 31). Não obstante, Domingues entende que o componente imaginário da forma do direito não deve ser igualado à “alienação” ou “heteronomia”, afirmando tratar-se de “uma construção possível, dentre outras” – uma forma de representar o mundo que, enquanto constructo social e ideológico, “oculta tanto quanto revela” (Ibidem, p. 29-33).

⁵⁶ Sobre esse tópico, Domingues (Ibidem, p. 17-26) elabora a centralidade da *fábula do contrato social* para a fundamentação da lei e do Estado moderno.

Sendo assim, a despeito de suas pretensões “abstratas”, a lei moderna originária do projeto liberal já traz em si a realidade concreta dos indivíduos e coletividades que compõe o corpo burocrático do Estado – os operadores efetivos do sistema do direito (os membros do judiciário e as polícias), para além do exército e de um quadro administrativo governamental mais ou menos extenso – trazendo também a realidade concreta do *poder político do Estado*, da existência de indivíduos e coletividades que legislam, governam e decidem em nome dos demais (2019a, cap. 5)⁵⁷.

O próprio Estado moderno seria inseparável da articulação de inúmeros elementos imaginários e institucionais que expandem o seu horizonte para muito além desse traço abstrato e da subjetividade “des-corporificada” que lhe é correlata. Esse seria o caso da “nação”, da qual o Estado é uma expressão, e do “povo”, a coletividade soberana que constituiria a fonte do poder político (Ibidem, p. 91-95, *passim*).

Na esteira desses elementos heterogêneos e “magnéticos” / “flutuantes”, impõe-se o drama dos *regimes políticos* e do exercício efetivo do poder de Estado, ou seja, as contradições derivadas da relação entre o sistema político estatal e o polo societal (Ibidem, cap. 3 e 4). Esse mundo societal abarcaria o vasto universo das subjetividades individuais e coletivas que, a despeito das fantasias liberais, desde sempre lançam-se na arena política com suas ideologias/interesses/demandas/compromissos/projetos/desejos/afetos, atestando o “retorno” da concretude que busca “chutar a porta” desse Estado pretensamente abstrato – sendo esse o caso dos capitalistas, das classes trabalhadoras, do campesinato, do “lumpen”, das classes médias, das mulheres, dos homens, das “raças”, das religiões, das famílias, das gerações etc. (Ibidem, p. 141-142, *passim*).

Para Domingues, a política moderna giraria em torno das dinâmicas engendradas por indivíduos e coletividades a partir da cisão entre o sistema político estatal e o sistema político societal (2019a, cap. 3 e 4). Devido a essa divisão, adquirem centralidade aquelas coletividades que cumprem um papel de *mediação* entre os dois polos, criando as pontes que conectam a sociedade e o Estado, tais como partidos políticos, frações da burocracia estatal, intelectuais, grupos de mídias, movimentos sociais, igrejas e sindicatos (2019a, p. 142-149, *passim*).

⁵⁷ No exercício do poder através do Estado, estariam em jogo o peso/alcance/penetração dos elementos que definem a totalidade do seu poder, isto é, a sua capacidade de taxaço, coerço, vigilância, “materializaço”, subjetivaço (“*moulding*”) e administraço (Ibidem, p. 171-178).

Nessa relação, localizar-se-ia uma série de questões essenciais para a definição da vida social e do funcionamento efetivo do Estado no mundo contemporâneo: a construção da representação política e de sua legitimação; o grau de oligarquização do sistema político estatal (isto é, o seu nível de “autonomização” e impermeabilidade vis-à-vis o sistema societal, em especial no que se refere às demandas dos grupos subalternos); as vinculações do sistema político com o mercado e com as dinâmicas de acumulação capitalista; as relações geopolíticas, isto é, a inserção dos respectivos sistemas políticos nacionais no universo do sistema interestatal e da “sociedade civil global” (Ibidem, cap. 4, 5 e 7)

Afirmando que a arquitetura liberal apresenta uma elevada “elasticidade”, comportando desde regimes liberais autoritários e oligárquicos até regimes liberais democráticos, Domingues argumenta que é a luta política que acaba por estabelecer o sentido efetivo dessas instituições, conformando *processos tendenciais* que – malgrado sua natureza contingente e suas configurações heterogêneas – marcam o desenvolvimento histórico da modernidade política ao nível global (Ibidem, cap. 5, 6 e 8). Esse seria o caso da tendência à ampliação das capacidades estatais ao longo dos últimos séculos, da tendência à expansão da cidadania e dos direitos ao longo do século XX e também da atual tendência à oligarquização dos regimes políticos liberais no Ocidente e no mundo que – indissociável do advento do neoliberalismo – vem atestando o recuo das potencialidades democráticas da cidadania e a crescente impermeabilidade dos partidos e dos aparelhos de Estado, dando origem a regimes de *oligarquia liberal avançada*⁵⁸.

Na minha visão, essa abordagem do Estado e da política a partir do traço abstrato do imaginário moderno se faz essencial para a teoria social e para o pensamento crítico, permitindo conceber o vínculo entre as dinâmicas internas aos sistemas políticos e as contradições intrínsecas à forma do direito e à instituição da cidadania. Ao mesmo tempo, entendo que essa abstração no cerne da política moderna seria ela mesma atravessada pelo antagonismo social e sobredeterminada pelo exercício da hegemonia, que é responsável por fixar o imaginário e a normatividade vigente, impondo uma série de exclusões e de

⁵⁸ Em sua tipologia dos regimes políticos, Domingues (2019b) cunha o termo “oligarquia liberal avançada” para aludir à natureza inédita dos regimes oligárquicos contemporâneos, capazes de manter a arquitetura liberal-democrática consolidada nos direitos políticos e civis e nos mecanismos de representação, ao mesmo tempo que torna essa arquitetura inoperante e inofensiva em se tratando do exercício efetivo do poder político dos plebeus.

condensações/deslocamentos que articulam um horizonte de sentido e instituem uma determinada forma de vida social.

Sendo assim, na abordagem que busco delinear, a “abstração real” da forma do direito que fundamenta o Estado moderno não seria compreensível apenas em função do projeto liberal que está na sua origem, sendo ela mesma constituída pelos projetos hegemônicos em disputa – o que incluiria não apenas aquelas ideologias que se distinguem do liberalismo e que estão implicadas na definição do horizonte histórico moderno (o socialismo, o fascismo, a social-democracia, o conservadorismo, o catolicismo etc.), mas também o próprio embate que atravessa a tradição liberal, as divisões e as disputas desencadeadas entre as suas múltiplas vertentes. Ademais, como busco argumentar ao longo da tese, em se tratando do imaginário e do exercício da hegemonia, entendo que o elemento “sintomático” (não-simbolizado) relativo aos apegos passionais subjacentes e às crenças denegadas se faz fundamental.

2.4 Imaginário e subjetividades coletivas: uma leitura a partir do pós-marxismo

Tendo em vista esse panorama, e em consonância com a proposta de experimentação teórica que guia a presente tese, apresento aqui uma reflexão a respeito da minha leitura do conceito de subjetividade coletiva de Domingues, de sua relação com uma mobilização efetiva do conceito de imaginário no âmbito da análise social e política, avançando um argumento que consiste numa via de mão dupla.

Primeiramente, reafirmo a ideia de que o conceito de subjetividade coletiva de representa um caminho frutífero para sanar diversos impasses do conceito de imaginário, emprestando-lhe maior clareza e operacionalidade analítica ao prover uma fundamentação sólida e uma elaboração apropriada no campo da teoria social e sociológica. Como busquei demonstrar, isso está associado à tematização da causalidade coletiva e da particularidade silogística que é própria às relações sociais, o que coloca no centro do palco as mediações que se estabelecem entre os indivíduos singulares e o mundo social em sua generalidade, afastando a polarização entre causalidade ativa e causalidade condicionante que marca a trajetória da sociologia em função da oposição entre ação individual e estrutura / sistema.

Esse último aspecto é especialmente relevante tendo em vista que essa oposição incide também na abordagem de Castoriadis, manifestando-se na polarização latente entre a subjetividade e o mundo social-histórico (entre a psique e o imaginário / instituições). Em suma, entendo que a categoria de subjetividade coletiva é central para a superação das inclinações holísticas associadas à teorização do imaginário, que deve ser pensado com base nos processos interativos construídos por indivíduos e coletividades – e *não* enquanto uma dinâmica desenvolvida entre, por um lado, sujeitos atomizados e, por outro lado, a “sociedade”.

Ainda nesse tópico, gostaria de chamar a atenção para o fato de que a bibliografia em torno da obra de Castoriadis, mesmo quando identifica esse impasse em sua abordagem, não é realmente capaz de oferecer soluções viáveis do ponto de vista da teoria social e sociológica. Strauss (2006), por exemplo, defende que o imaginário deve ser analisado com base na antropologia e na psicologia social, perdendo de vista a dimensão efetivamente *coletiva* que está posta nas articulações simbólicas do imaginário e na construção dos padrões institucionais. Bottici (2014 e 2019), que busca avançar a noção de *imaginal* no intuito de superar a oposição entre imaginário (social) e imaginação que atravessa a história da filosofia, propõe uma análise do fluxo descentrado das “imagens” e dos seus efeitos na vida social e política – perdendo de vista não apenas a centralidade do simbolismo e das instituições, mas também a dimensão da *reflexividade* que é intrínseca à subjetividade. A perspectiva de Leledakis (1995) concebe o imaginário com referência ao modelo estruturalista e pós-estruturalista, reintroduzindo por outras vias a oposição entre psique e “sociedade”. Esse também é o caso de Habermas (1987), que não somente deixa escapar a centralidade do imaginário, mas também acaba por reproduzir em sua teoria a oposição entre causalidade ativa e causalidade condicionante que é típica do pensamento moderno.

Encerradas tais considerações, encaminho agora a segunda parte da minha argumentação, retomando aqui, vis-à-vis a teoria da subjetividade coletiva de Domingues, a minha proposta de aproximação entre imaginário e hegemonia com base no diálogo entre as obras de Castoriadis e Žižek. Entendo que esse diálogo traz implicações relevantes para tratar da dimensão da subjetividade, contribuindo para elucidar questões que permanecem pouco exploradas na teoria social e sociológica.

Primeiramente, observo que a teoria de Domingues define o movimento interativo das subjetividades individuais e coletivas com base na consagrada distinção entre

intencionalidade e *consequências não-intencionais*. Nesse modelo, as consequências intencionais corresponderiam ao componente *subjetivado* das relações sociais e as consequências não-intencionais corresponderiam ao seu aspecto *des-subjetivado*. Igualmente, a sua compreensão do relativo *(des)centramento* dos sistemas sociais é elaborada com referência aos graus variados de intencionalidade que caracterizam as distintas coletividades cujo movimento interativo contribui para tecer a vida social em sua generalidade.

Minha proposta é de que o conceito de imaginário demanda uma flexibilização dessa equação, desfazendo a igualdade entre subjetivação e intencionalidade, emprestando maior destaque para as articulações inconscientes da significação. Por esse caminho, joga-se os holofotes sobre os aspectos do imaginário que, em grande medida, permanecem invisibilizados nos quadros da intencionalidade que indivíduos e coletividades manifestam no transcorrer da vida social, escapando à apreensão imediata dos sujeitos em função das condensações e deslocamentos do simbolismo – adquirindo também uma elaboração apartada da dimensão simbólica *stricto sensu*, uma dimensão que deve permanecer ocultada, relegada ao território elusivo dos não-ditos e dos interditos, veiculando-se nas entrelinhas das práticas e dos discursos.

Desse modo, é possível efetivamente tematizar a existência do aspecto não-simbolizado do imaginário e o seu papel estruturante no mundo social, identificando a centralidade dos compromissos normativos não-explicitados (interditos / recalcados / desconhecidos), das regras informais, das crenças denegadas, das representações não-oficiais, dos apegos passionais subjacentes (os afetos “viscerais”) etc.

Entendo que essa perspectiva encontra sustentação na obra de Castoriadis, no seu entendimento de que o “mundo de significações” que articula os nossos atos conforma um Outro simbólico (anônimo), um ponto de referência socialmente validado, criado através da linguagem e das práticas sociais, de maneira que o imaginário encontrar-se-ia sempre *encarnado* na atividade concreta dos sujeitos, expressando o modo como esses *efetivamente* representam, sentem e desejam – o que *não* coincide necessariamente com o sentido imediatamente experimentado por esses indivíduos e coletividades, tampouco com as suas intenções explícitas (1982, p. 164-176 e 406-409).

Essa é a razão pela qual Castoriadis fala do imaginário como *poiésis*, como a posição de *significações operantes* que existem por meio das instituições e que ganham corpo ao nível do inconsciente, impondo aos sujeitos que se pretendem autônomos o “trabalho de

elucidação” por meio do qual esses “*tentam pensar o que fazem e saber o que pensam*” (Ibidem, p. 14). É também a razão pela qual Castoriadis (2002, p. 198, passim) alude à duplicidade do imaginário, à existência de sentidos e de injunções não-explicitadas que “desmentem” os sentidos publicamente validados (não obstante o fato de que, em seu modelo teórico, a questão da duplicidade do imaginário permanece basicamente uma categoria residual).

Entendo que o conceito de ideologia de Žižek contribui para avançar na teorização dessa dimensão não-simbolizado do imaginário, que estaria associada ao vazio no cerne dos universos de sentido e à necessidade de imposição do ponto de sutura que postula os pressupostos da ordem social. Ou seja, estaria associada à elaboração da fantasia ideológica que estrutura o pano de fundo fantasmático das crenças denegadas e das cristalizações afetivas que sustentam as identidades dos sujeitos.

As nossas posturas subjetivas, elaboradas a partir da ideologia e do exercício do poder, sempre introduzem algo que escapa à apreensão imediata e que remete não apenas à relação dos sujeitos com o Outro simbólico, mas também a esse “suplemento invisível” (espectral / fantasmático) que preenche as lacunas da simbolização e que deve permanecer apartado das narrativas públicas e dos sentidos oficiais que regulam a vida social. Por essa via, Žižek chama a atenção para como a existência de um simples preconceito escancara o fato de que o imaginário (a fantasia) escapa a qualquer tentativa de distinção clara entre subjetivo e objetivo, entre exterioridade e interioridade, presentificando uma cisão entre como os sujeitos supõe enxergar o mundo e como os sujeitos realmente enxergam o mundo:

Quando, por exemplo, dizemos que uma pessoa conscientemente bem-intencionada para com os judeus nutre preconceitos antissemitas profundos dos quais não tem ciência, não dizemos que (uma vez que tais preconceitos não definem como os judeus realmente são, mas o modo como parecem para a pessoa) *ela não tem ciência de como os judeus realmente parecem para ela?* (ŽIŽEK, 2017, p. 116)

Como mencionado no capítulo anterior, essa lacuna ou cisão atravessaria a vida social e política em seu conjunto, manifestando-se na relação dos sujeitos com as mercadorias, o dinheiro, a acumulação capitalista, o direito, o Estado, a sociabilidade, a família, o “povo”, os partidos políticos, a sexualidade, a esfera pública... Em todas essas dimensões, nos deparamos com o papel estruturante do imaginário, que inevitavelmente mobiliza um elemento

sintomático, um componente não-simbolizado que fixa os limites internos ao universo do sentido, postulando os conteúdos que devem permanecer excluídos para que a nossa realidade (social) adquira consistência – subvertendo a distinção entre objetivo e subjetivo, escapando à apreensão imediata dos sujeitos e sobredeterminando as suas intenções explícitas:

O paradoxo básico da noção freudiana de fantasia consiste no fato de ela subverter a oposição clássica entre “objetivo” e “subjetivo”. É claro, a fantasia, por definição, não é “objetiva” (no sentido de simplesmente “existir” independentemente da percepção do sujeito); no entanto, ela também não é “subjetiva” (no sentido de ser redutível às intuições que o sujeito vivencia conscientemente). Antes, a fantasia pertence à “categoria bizarra do objetivamente subjetivo – o modo como as coisas parecem efetivamente e objetivamente para você, mesmo que não pareçam daquele modo para você”. (ŽIŽEK, 2017, p. 115)

Com base nessa perspectiva, defendo aqui a necessidade de uma mobilização experimental do conceito de subjetividades coletivas que – sem perder de vista a importância da distinção entre intencionalidade e consequências não-intencionais, mantendo também a compreensão de Domingues a respeito do relativo (des)centramento dos sistemas sociais – afirma que a questão do descentramento do sujeito deve ser pensada a partir do imaginário.

Desse modo, proponho uma compreensão do descentramento subjetivo que implica em três aspectos fundamentais para a análise social e política: 1) Primeiramente, haveria o relativo (des)centramento dos sistemas sociais identificado por Domingues, que refere-se à constituição contingente (e sempre problemática) de identidades bem definidas, fronteiras bem delimitadas e centros decisórios bem estabelecidos – quanto mais a constituição de uma coletividade afasta-se de tais propriedades, maior será o seu nível de descentramento (ou seja, o seu movimento torna-se cada vez mais desprovido de intencionalidade); 2) Em segundo lugar, entendo que indivíduos e coletividades encontram-se parcialmente descentrados perante o imaginário vigente – isto é, descentrados perante a teia de significações que articulam uma determinada forma de vida social (o componente público do imaginário) e, especialmente, perante o pano de fundo das crenças denegadas e dos apegos passionais que subjazem a tais articulações (o componente não-simbolizado do imaginário); (3) Em terceiro lugar, entendo que indivíduos e coletividades encontram-se parcialmente descentrados perante a indeterminação radical do imaginário, o vazio no cerne dos universos de sentido e da própria

subjetividade, do qual decorre a luta infundada em torno dos princípios definidores da ordem social (o antagonismo social).

Creio que a minha proposta se fará clara ao longo dos próximos capítulos. De todo modo, é possível brevemente ilustrar alguns aspectos dessa minha leitura do descentramento subjetivo retomando o exemplo do sistema do direito no Brasil. Por um lado, é evidente que essa subjetividade coletiva contém em seu interior inúmeras coletividades, constituindo-se por meio da sua interação com uma série de outros sistemas sociais (o sistema político, o sistema econômico, a sociedade civil etc.). Pensado dessa forma, é também evidente que o sistema do direito no Brasil expressa o relativo descentramento apontado por Domingues. A intencionalidade do seu movimento, embora certamente seja relevante, é limitada pelo fato de que a sua identidade é borrada, as suas fronteiras incertas e os seus centros decisórios heterogêneos: o grau de coordenação e a existência de decisões deliberadas no emaranhado de processos interativos envolvendo as polícias, o judiciário, os juristas, os advogados e os procuradores são consideravelmente limitados em se tratando do seu movimento global.

Por outro lado, se levarmos em consideração esse movimento do ponto de vista do imaginário e da ordem hegemônica, torna-se claro que as subjetividades individuais e coletivas que constroem o sistema do direito no Brasil participam ativamente de um conjunto de práticas e discursos cuja significação em grande medida escapa à sua intencionalidade explícita. A atuação das delegacias de polícia no Brasil, por exemplo, ancora-se num Outro simbólico, numa teia de significações cujas articulações esses sujeitos em alguma medida colaboram ativamente para construir, mas que não necessariamente apreendem ao nível intelectual e cognitivo.

Essa realidade estaria relacionada, primeiramente, à questão dos sentidos conotativos. Me refiro aqui às condensações e deslocamentos do simbolismo, que são capazes, por exemplo, de metaforizar a figura do jovem negro e pobre em algo que não se faz inteiramente evidente para a própria polícia (remetendo essa figura a um plano imaginário “invisível”, no qual o jovem negro e pobre não é somente, ou necessariamente, um cidadão e um compatriota, mas sim uma “semente do Mal”, um intruso, um inimigo, um ser inferior, o objeto de uma satisfação a ser obtida por meio da violência e da tortura etc.).

Esse descentramento parcial causado pelo imaginário é especialmente evidente quando levamos em consideração a cisão entre o ordenamento formal/abstrato do direito moderno e o campo dos *costumes*, das regras informais que definem as coordenadas concretas da ordem

legal – isto é, a dimensão não-publicizada do imaginário, que determina como a lei é efetivamente aplicada pelos seus operadores (o que poderíamos descrever como a cisão entre a lei pública escrita e o “suplemento obscuro” da lei não-escrita que postula a maneira como código legal deve ser interpretado e utilizado em cada contexto).

Na minha visão, essa cisão não resulta de interesses particularistas inconfessáveis e/ou de um suposto descumprimento do código legal, mas sim da imposição do ponto de sutura que provê o direcionamento e o impulso subjacente à atuação desses sujeitos⁵⁹. Essa seria a explicação para a existência do grotesco contraste entre, por um lado, a normatividade oficial e os ideais publicamente sancionados por esses operadores e, por outro lado, o funcionamento efetivo do sistema de direito no Brasil – que não pode ser diretamente atribuído à intencionalidade explícita desses indivíduos e coletividades ou às consequências não-intencionais do seu movimento (do que decorre a necessidade de uma abordagem interdisciplinar do direito que seja especialmente atenta ao imaginário):

It is not by chance that Brazilian law handles the (il)legalities of the popular and dominant classes in a highly selective manner, in broad daylight, without any constraint. The imaginary order acts to replace the inherently contradictory, conflicting, and fragmentary part of the law (between modern abstract law and its arbitrary and violent superegoic substratum) that sustains, in law, this behavior and gives it its legitimacy. What authorizes and legitimizes a judicial decision to establish that, “because of their race”, an individual is linked to a criminal group? What legitimizes, even if only between the lines of the legal discourse, the often illegal police actions in Brazilian favelas, against the black and poor population? Or the casuistic decisionism that daily prints the pages of newspapers? An interdisciplinary theoretical-methodological engagement is essential to understand the complexities and contradictions of Brazilian law. This would require combining not only the lessons of more traditional sociology of law but philosophy, psychoanalysis, and history, without which one cannot properly see the centrality of the notion of the imaginary in the field of law. (BEDÊ e CERQUEIRA, 2021b, p. 50)

⁵⁹ Como busco argumentar juntamente com Cerqueira, esse é especialmente o caso em decorrência do próprio carácter abstrato do direito moderno: “Even though the normative foundation of this abstract and ‘universal’ legal framework vetoes any arbitrary and particularistic enforcement (since the modern law is not the expression of the will and interpretation of its jurists and lawyers), this same legal framework compels its operators to transform abstract codes into concrete decisions about concrete issues. So, the decisive aspect here is not that the legal system is subordinated to politics or the interests of particular actors (although that occurs), but that in the passage from the abstract law to the concrete decision the imaginary imposes itself by providing the coordinates that the abstract law cannot offer.” (BEDÊ e CERQUEIRA, 2021b, p. 49-50)

3 O IMAGINÁRIO E A HEGEMONIA

Este capítulo apresenta uma elaboração sistemática da trilha que nos leva do conceito de imaginário de Castoriadis à noção pós-marxista de hegemonia, oferecendo uma leitura a respeito de suas conexões e indicando os caminhos para uma aproximação substantiva entre essas duas categorias com base no conceito de ideologia de Žižek. Nesse intuito, o capítulo se articula por meio de dois movimentos. Na primeira parte, avanço uma interpretação da noção de significação imaginária social de Castoriadis, encaminhando uma síntese de seus fundamentos com base em nove pontos centrais. Em seguida, discuto a compreensão de Castoriadis do vínculo constitutivo entre o imaginário, o poder e a política, destacando a sua importância para a análise das dinâmicas políticas concretas, especialmente no que se refere aos desafios da crítica contemporânea.

A discussão em torno da obra de Castoriadis provê as bases para a segunda parte do capítulo, que coloca no centro do palco o fenômeno da hegemonia. Num primeiro momento, mobilizo a teoria política de Gramsci no esforço de argumentar a respeito do terreno comum partilhado entre as noções de hegemonia e imaginário, traçando um paralelo entre o par coerção/consenso e as reflexões de Castoriadis a respeito do entrelaçamento entre a significação e a dimensão do “político”. Por fim, adentro o terreno da teoria pós-marxista da hegemonia, realizando uma revisão crítica dos raros trabalhos que também se engajam na tarefa de prover ratificações produtivas à teoria de Castoriadis com base na ideia de hegemonia, encerrando com a minha própria análise a respeito dos marcos desse diálogo e provendo uma especificação das contribuições do conceito de ideologia de Žižek, que serão exploradas em maiores detalhes no próximo capítulo.

3.1 As significações imaginárias sociais

Antes de adentrarmos o terreno do conceito de hegemonia, focamos aqui numa elaboração sintética da relação entre o imaginário, o poder e a política presente na obra de Castoriadis. Por essa via, busco delinear a sua compreensão do “nó” que amarra a significação

ao exercício do poder, retomando também alguns elementos introduzidos nos capítulos anteriores. Meu intuito com essa discussão é emprestar maior peso à afirmação da centralidade do imaginário para a análise política, tendo em vista sobretudo os desafios postos para a crítica contemporânea. Como mencionado, essa análise contém também os fundamentos para a discussão subsequente, na qual me debruço sobre os vínculos entre o imaginário e o fenômeno da hegemonia.

Novamente, é preciso ter em mente que Castoriadis nunca ofereceu encaminhamentos teórico-metodológicos a respeito de como o conceito de imaginário deveria ser utilizado pelas ciências sociais (Browne e Diehl, 2019). Mais ainda, Castoriadis nunca chegou a mobilizar a sua abordagem da instituição imaginária da sociedade na direção de uma teorização sistemática do poder (ADAMS ET AL., 2012, p. 6).

Não obstante, é também inegável que a sua obra contém indicações altamente relevantes nesse sentido. Esse é o caso de suas reflexões em torno da dimensão do “político”, assim como os seus *insights* a respeito da existência de um imaginário político – noção cunhada a partir de uma comparação entre as articulações do imaginário democrático na Grécia antiga e nas sociedades modernas. Ambas essas elaborações abrem caminho para uma aproximação mais clara entre a sua teorização do imaginário e uma compreensão do mundo social como instituição política⁶⁰.

Sendo assim, iniciamos traçando o caminho que nos leva do elemento imaginário à instituição do “político”, pensada aqui como a dimensão do poder social explícito. Evidentemente, para Castoriadis, o “nó” que amarra a significação ao exercício do poder tem suas raízes na indeterminação radical do imaginário, na sua alteridade irreduzível que se manifesta ao nível individual como imaginação radical da psique e ao nível social-histórico como atividade criadora do imaginário social. O que está em jogo, portanto, é o carácter “mágico” do imaginário e do campo social-histórico, a autoalteração incessante da sociedade instituída pela sociedade instituinte.

Por um lado, como busquei argumentar no Capítulo 2, devemos nos afastar da polarização entre indivíduo e “sociedade” em se tratando da teorização do imaginário e da vida social em geral, o que pode ser feito emprestando centralidade ao movimento interativo das subjetividades coletivas. Por outro lado, para que possamos prover uma abordagem

⁶⁰ Castoriadis discute esses temas em “Poder, política e autonomia” (1992, p. 121-150) e “Imaginário político grego e moderno” (2002, p. 183-210), originalmente publicados em 1988 e 1991, após a sua obra seminal, “A instituição imaginária da sociedade” (1982), originalmente publicada em 1975.

apropriada da dimensão da política, é preciso aprofundar a compreensão teórica a respeito do(s) modo(s) concreto(s) de manifestação do imaginário, evidenciando o seu papel-chave na articulação das práticas e discursos dos sujeitos ao jogar os holofotes sobre as *significações imaginárias sociais*.

Remetendo às diversas facetas do elemento imaginário na vida humana, as significações imaginárias sociais podem ser pensadas de diversos ângulos. Parto da hipótese de que, levando em consideração o conjunto da obra de Castoriadis, é possível apresentar um encadeamento lógico que transparece nos múltiplos sentidos e predicados que ele empresta a tal noção. Proponho que a sua visão geral sobre essas significações pode ser sintetizada em *nove pontos centrais* que nos levam do nível mais simples e abstrato ao nível de maior complexidade e concretude, culminando nas elaborações mais ricas e analiticamente pertinentes do conceito de imaginário.

Desse modo, segundo Castoriadis, as significações imaginárias sociais:

I) São criações da imaginação radical dos sujeitos, resultando do poder originário de “fazer ser o que não é”, isto é, “a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é” (CASTORIADIS, 1982, p. 154). Enquanto produtos de uma *vis formandi*, as significações imaginárias sociais são irreduzíveis a qualquer relação de referencialidade para com a realidade imediata, sendo distintas dos elementos derivados da lógica e da percepção, embora sempre entrelaçadas com eles (Idem, 2004, p. 128-130).

II) Elas são um “magma de significações”, um “mundo de significações” que investe o real com um *sentido totalizante*, consistindo em “significações operantes” que se encontram encarnadas no fazer e no dizer/representar dos sujeitos (Idem, 1982, p. 176-187);

III) Nós podemos acessar essas significações ao perseguir os feixes de remissões simbólicas que derivam do imaginário vigente em uma sociedade (aquilo que Castoriadis denominou de o *imaginário atual* ou *efetivo*), penetrando no labirinto das constelações de sentido que “abundam imediatamente na superfície da vida social” (Ibidem, p. 173)

IV) Ao perseguir tais feixes de remissões simbólicas, deparamo-nos com as matrizes-geradoras, as formas/figuras/imagens centrais que fundamentam um determinado universo de sentido. Elas consistem naqueles símbolos que “não se encontram aí *para* representar outra coisa”, isto é, não estão diretamente vinculados a nenhum referente (Ibidem, p. 173), sendo “indizíveis” do ponto de vista lógico. A existência de cada um desses símbolos se apresenta

“como se procedesse de uma operação originária que o estabeleceu desde o início” (CASTORIADIS, 1982, p. 157-158).

Tais formas/figuras/imagens centrais são a condição de possibilidade do processo de simbolização e *não* são claramente delimitadas e facilmente destacáveis do todo da sociedade, seu sentido advém da própria teia de significações que organizam e da infinidade de elementos que unificam, constituindo o seu cimento invisível (Ibidem, p. 173, *passim*). Elas conformam “totalidades parciais” que representam “as articulações últimas que a sociedade em questão impôs ao mundo, a si mesma e as suas necessidades, os esquemas organizadores que são condição de representabilidade de tudo que essa sociedade pode dar-se” (Ibidem). Ao longo dos últimos capítulos, aludi aos diversos exemplos dessas significações centrais e suas articulações nas sociedades modernas e capitalistas (“Deus”, “nação”, “mercado”, “dinheiro”, “indivíduo”, “Estado”, “família”, “progresso”, “natureza”, “ciência”, “raça”, “cidadão”, “direitos”, “liberdade”, “socialismo”, “democracia”, “justiça”, “povo”, “sexo”, etc.)⁶¹.

V) Enquanto princípio articulador dos universos de sentido, essas formas/figuras/imagens centrais que povoam os imaginários sociais constituem um Outro simbólico, um Outro indeterminado (*anônimo*) que provê o ponto de referência comum de uma dada sociedade, fazendo do mundo social “um ente singular e único, nomeado (reconhecido) mas, por outro lado, ‘indizível’ (no sentido físico ou lógico)” (Idem, 2002, p. 19). Por isso mesmo, elas *não* aludem ao sentido que é imediatamente experimentado por indivíduos precisos, mas sim ao sentido que é normativamente validado e coletivamente mobilizado nas práticas e nos discursos dos sujeitos. Em outras palavras, as significações imaginárias sociais são sempre *instituídas*⁶².

VI) Em termos gerais, as significações imaginárias sociais vinculam-se à instituição social-histórica dos “esquemas de coexistência” e “esquemas de sucessão” – isto é, formas de

⁶¹ Na abordagem de Žižek, esses símbolos centrais estão associados à função do *Significante-Mestre* que “acolchoa” (sutura) o campo do sentido, instaurando as ficções simbólicas que interpelam os sujeitos e impõe uma ordem à multiplicidade confusa da realidade (2014, p. 60). Na terminologia de Laclau (2011) esses seriam os *significantes vazios* que representam a “plenitude ausente” da “sociedade”, vindo a ser parcialmente fixados através da luta pela hegemonia.

⁶² Haveria, portanto, um desencontro entre a autopercepção imediata do Eu e a significação encarnada nas práticas e nos discursos, residindo aqui o “mistério” da indeterminação radical do imaginário: “Esta significação [significação imaginária social], já diferente da significação efetivamente vivida para os atos determinados de indivíduos precisos, apresenta, como tal, um problema propriamente inesgotável. Porque há irreducibilidade da significação à causalidade, construindo as significações um tipo de encadeamento distinto, e no entanto inexplicavelmente ligado aos encadeamentos da causalidade.” (CASTORIADIS, 1982, p. 60). Em suma, o “lôcus” das significações imaginárias sociais seria o próprio campo social-histórico, isto é, o *coletivo anônimo* da sociedade em questão, que constitui um Outro impessoal, um Outro simbólico que sustenta o nosso mundo e que existe por meio das instituições (Ibidem, p. 130-1).

espacialidade e de *temporalidade*. Diferentes modos pelos quais as coletividades juntam e fazem coexistir os seus elementos e as suas partes; diferentes modos de organizar e inserir a vida social no fluxo do tempo. Como afirmado, esses esquemas estabelecem a autoidentidade da “sociedade” consigo própria, provendo-lhe uma dose decisiva de “coerência” (CASTORIADIS, 1982, p. 211-258).

Os esquemas de coexistência e sucessão estão vinculados à lógica identitária-conjuntista posta na instituição do *legein* e do *teukhein* (Ibidem, cap. V). Trata-se aqui da terminologia mobilizada por Castoriadis para referir-se à lógica da determinidade, cujas operações formais subjazem à criação dos códigos da linguagem e da técnica. São essas operações que fixam as relações de identidade e diferença que conformam uma ordem simbólica, fazendo da vida social uma realidade “determinada suficientemente quando ao uso e ao costume” (Ibidem, p. 394, passim).

Estamos falando aqui de uma separação e organização suficientemente clara dos elementos da cadeia significativa e da vinculação de cada um desses significantes à determinados significados, bem como da disseminação de determinadas formas sistemáticas de comportamento e de um saber prático a respeito de como moldar a natureza e de como intervir na vida social. Evidentemente, essas operações da linguagem e da técnica não são inteiramente arbitrárias e contingentes: elas precisam encontrar algum apoio na realidade material e manifestar um mínimo de funcionalidade relativamente às suas imposições (Ibidem, p. 267-277).

Como afirmado, é por meio dessas *instituições primeiras* (a instituição da linguagem e da técnica) que uma “sociedade” produz os diferentes tipos de indivíduo, as identidades, os sistemas de papéis sociais e, por fim, as inúmeras instituições que lhe são particulares, tais como a família nuclear, os partidos, o Estado, as igrejas, as escolas, o mercado, os movimentos sociais, a bolsa de valores, as redes sociais, os clubes etc. (Idem, 2004, p. 155-172).

VII) Ao mesmo tempo, a instituição social-histórica dos esquemas de coexistência/sucessão – indissociável das operações próprias à lógica identitária e conjuntista – encontra seu apoio e seu fundamento nas significações imaginárias sociais. Não apenas porque são elas que proveem as formas/figuras/imagens às quais tais esquemas se dirigem e que estabelecem as suas articulações últimas, mas também porque é o imaginário efetivo ou

vigente que postula as respostas para as perguntas primordiais a respeito da existência humana (Idem, 1982, p. 178-181, *passim*).

Para Castoriadis, “o homem é um animal inconscientemente filosófico” que “fez a si mesmo as perguntas das filosofias nos fatos, muito tempo antes de que a filosofia existisse como reflexão explícita; e é um animal poiético que forneceu no imaginário respostas a essas perguntas” (Ibidem, p. 178). Tais perguntas fundamentais seriam: “quem somos nós, como coletividade? Quem somos nós, uns para os outros? Onde e em que somos nós? Que queremos, que desejamos, que nos falta?” (Ibidem, p. 177). É por meio da elaboração imaginária dessas questões que se postula o “ser” da coletividade (sua nomeação, sua composição, suas “qualidades” e “propriedades”), a imagem do mundo natural (a imagem dos cosmos, do universo no qual os sujeitos se situam, sempre atrelada à imagem da própria coletividade) e a definição da “orientação” da coletividade (a elaboração da sua “falta” por meio da escolha e investimento de certos objetos).

É claro que, quando falamos de “perguntas”, de “respostas”, de “definições”, falamos metaforicamente. Não se trata de perguntas e de respostas colocadas explicitamente e as definições não são dadas na linguagem. As perguntas não são nem mesmo feitas previamente às respostas. A sociedade se constitui fazendo emergir uma resposta de fato a essas perguntas em sua vida, em sua atividade. É no *fazer* de cada coletividade que surge como sentido encarnado a resposta a essas perguntas, é esse fazer social que só se deixa compreender como resposta a perguntas que ele próprio coloca implicitamente. (CASTORIADIS, 1982, p. 177).

VIII) A impossibilidade de apreender o imaginário nos termos de um conjunto de relações determinadas – ou seja, o seu carácter elusivo, sua heterogeneidade para com a lógica identitária (heterogeneidade essa que deriva do fato de que “o seu ‘modo de ser’ é um modo de não-ser”) – está diretamente relacionado à ideia de que, em seu aspecto mais decisivo, o imaginário corresponde ao componente *não-litera*l da significação, dizendo respeito a tudo aquilo que, no simbolismo, escapa à denotação e à funcionalidade (Idem, 1982, p. 171)⁶³.

O imaginário opera sobretudo através da *conotação*, posto que “as significações imaginárias sociais – pelo menos as que são verdadeiramente últimas – não *denotam* nada e

⁶³ Na linguagem, o imaginário é o elemento que não pode ser reduzido ao código e à funcionalidade do símbolo; no que diz respeito às práticas, o imaginário é aquilo que não pode ser codificado na técnica e que não é explicável pela necessidade ou pela funcionalidade. Sobre as “técnicas do corpo” de Mauss, por exemplo, Castoriadis (1982, p. 378) argumenta que elas seriam o aspecto codificável de um caso particular da “imaginação corporal”.

conotam mais ou menos tudo” (Ibidem, p. 173, *passim*). Essa é a razão pela qual Castoriadis pensa o imaginário como uma espécie de “curvatura interna” ao espaço simbólico, um emaranhado de *deslizamentos /desvios/deformações* do sentido literal – do sentido normal ou canônico – dos elementos que são trabalhados pela significação (isto é, os “elementos dos conjuntos”). Tais “deformações” não consistiriam em meras falhas/ruídos/acidentes, mas sim em “deformações coerentes” que expressam aquilo que, num determinado universo de sentido, se põe como decisivo e essencial (Ibidem).

Por um lado, é evidente que, enquanto componente conotativo da significação, o imaginário remete à centralidade das narrativas/mitos/ficções/fábulas/fantasias na instituição do mundo social-histórico (a centralidade daquilo que não pode realmente ser codificado e/ou formalizado). Por outro lado, em termos mais concretos, Castoriadis identifica a função conotativa do simbolismo com a existência dos sentidos *metafóricos* – e os seus respectivos encadeamentos *metonímicos* – mobilizados pelos sujeitos em suas práticas e discursos (CASTORIADIS, 1982, p. 170-171). Ao mesmo tempo, chama atenção para o fato de que a referência a tais figuras de linguagem da metáfora/metonímia constitui um esforço de aproximação intelectual para apreender as significações imaginárias sociais. Uma vez que a significação estaria necessariamente atrelada às articulações do inconsciente individual e sua “realidade psíquica”, Castoriadis considera preferível o vocabulário estritamente freudiano para tratar do elemento imaginário, referindo-se antes a *condensações* e *deslocamentos* (Ibidem, p. 317-318).

O componente conotativo ou metafórico da significação – ou seja, as condensações e deslocamentos internos ao simbolismo – é responsável pela “transfiguração” dos elementos da lógica e da percepção, vinculando-os a um Outro plano imaginário que, para os seres humanos que o vivenciam, “é mais real que o ‘real’” (Ibidem, p. 170). Trata-se aqui da *idealidade* intrínseca à significação, do fato de que a significação “não se encontra rigidamente ligada a nenhum suporte, e que ela ultrapassa todos os seus suportes particulares – embora não possa ficar sem um suporte qualquer, em geral” (Idem, 2002, p. 134). De uma sociedade que crê em Deus, por exemplo, podemos dizer que “ele está presente mais do que qualquer entidade material, sendo ao mesmo tempo imperceptível”, uma vez que aquilo que é realmente perceptível “são as suas consequências derivadas: um templo em Jerusalém ou em qualquer outro lugar, sacerdotes, candelabros, etc.” (Ibidem, p. 134).

Por essa razão, Castoriadis define o imaginário como o *imperceptível imanente*, o elemento insondável (invisível) capaz de transformar um objeto em mercadoria, permitindo que ele funcione enquanto tal numa sociedade mercantil⁶⁴. É também aquilo que faz do corpo do Rei uma encarnação da comunidade política, um símbolo jurídico e divino que sobrevive para além do ciclo natural da vida e da morte, permanecendo imune às paixões e aos acontecimentos mundanos⁶⁵. É o que transforma o tempo do relógio no tempo cíclico dos espíritos e dos ancestrais, o tempo do progresso e do atraso, o tempo da crise e da incerteza, o tempo das Boas Novas e do milagre da ressurreição, etc.⁶⁶ É o que faz do Estado moderno o representante da lei e a encarnação de um poder que “emana do povo” e que expressa a soberania de uma nação, transformando uma simples bandeira num símbolo que “se torna rapidamente aquilo pelo qual podemos e devemos matar e o que provoca arrepios ao longo da coluna vertebral dos patriotas que assistem ao desfile militar” (CASTORIADIS, 1982, p. 158-159).

IX) Após ter falhado em prover uma elaboração clara e inequívoca a respeito da relação entre tais condensações e deslocamentos internos ao simbolismo e o fluxo afetivo/representativo/desejante da psique – arrastando em sua teoria a precariedade de uma oposição latente entre o imaginário social e o imaginário “privado” (a atividade fantástica do inconsciente individual) –, Castoriadis acaba por afirmar abertamente aquilo que o componente lúcido de sua teorização parecia desde sempre indicar, definindo o papel das significações imaginárias sociais a partir da instauração simultânea de três dimensões intimamente vinculadas: as *representações*, as *finalidades* e os *afetos*⁶⁷.

⁶⁴ “Ninguém jamais viu uma mercadoria: vemos um carro, um quilo de bananas, um metro de tecido. É a significação social imaginária mercadoria que faz funcionar esses objetos como funcionam numa sociedade mercantil.” (CASTORIADIS, 2002, p. 134). É o elemento imaginário que introduz o “X” insondável (o “imperceptível imanente”) em função do qual Marx (2013, cap. 1) corretamente afirma que *o segredo da forma mercadoria é essa própria forma*, que ela seria um “hieroglifo social”, portadora de *je ne sais quoi* repleto de “sutilezas teológicas e metafísicas”, fazendo da mercadoria algo que carrega um “feitiço”, etc.

⁶⁵ Ver Kantorowicz (1998).

⁶⁶ Sobre a noção de *tempo imaginário*, em contraposição ao tempo identitário (o “tempo do relógio”), ver Castoriadis (1982, p. 246-252). Para uma discussão sobre o tempo, sua relação com o imaginário (a fantasia), a subjetividade e a conjuntura política da pandemia, ver Bedê e Cerqueira (2021a).

⁶⁷ De modo geral, a bibliografia atual não identifica, muito menos atribui a devida importância, a esse giro teórico decisivo na obra de Castoriadis, que ocorre posteriormente à publicação de “*A instituição imaginária da sociedade*”, em seus últimos ensaios e seminários – como “*Antropologia, filosofia, política*” (2002, p. 121 - 44), originalmente publicado em 1990 –, período a partir do qual Castoriadis passa a afirmar abertamente que: “A sociedade se institui nas e pelas três dimensões indissociáveis da representação, do afeto e da intenção” (1992, p. 131). Uma rara exceção nesse sentido é Arnason (In: Adams et al., 2014, p. 38 - 39) que, numa breve passagem, corretamente aponta a conexão entre essa nova formulação e os impasses da obra de Castoriadis no que se refere à ausência de uma articulação clara entre a psique e o mundo social-histórico. Não obstante,

O papel dessas significações imaginárias sociais, sua “função” – utilizo este termo sem nenhuma conotação funcionalista – é triplo. São elas que estruturam as representações do mundo em geral, sem as quais não pode haver ser humano. Essas estruturas são, a cada vez, específicas: nosso mundo não é o mundo grego antigo, e as árvores que estamos vendo através das janelas não abrigam ninfas, trata-se simplesmente de madeira, esta é a construção do mundo moderno. Em segundo lugar, elas designam as finalidades da ação, impõe o que está por fazer e por não fazer, o que deve ou não ser feito: é preciso adorar a Deus, ou então é preciso acumular as forças produtivas. E, em terceiro lugar, que é certamente o ponto mais difícil de delimitar, elas estabelecem os tipos de efeitos característicos de uma sociedade. Assim, há visivelmente um *afeto* criado pelo cristianismo que é a *fé*. Nós sabemos ou acreditamos saber o que é a fé, este sentimento de certa forma indescritível, relação com um ser infinitamente superior que amamos, que nos ama, que pode nos punir, tudo isso mergulhado em uma umidade psíquica estranha. (CASTORIADIS, 2002, p. 148)

Em suma, a instauração das significações imaginárias sociais está diretamente relacionada à articulação dos três componentes que estão no cerne mesmo da subjetividade e do inconsciente. Ao falarmos dos sentidos não-literais e sua função conotativa, pensada nos termos das condensações e deslocamentos internos ao simbolismo, estamos invariavelmente e simultaneamente nos referindo às formas de representação, às modalidades predominantes de afeto e às finalidades últimas das ações (o que Castoriadis denomina de *vetores intencionais*, os *impulsos* próprios e característicos da coletividade em questão – aquilo que poderíamos nos referir como sendo as *modalidades de desejo*)⁶⁸.

Tais formas de representar/sentir/desejar são postas no processo histórico concreto, operando através da articulação das práticas e dos discursos (nos termos de Castoriadis, o fazer e o dizer/representar). Por definição, isso implica na sua dimensão coletiva, especialmente em se tratando da criação das formas de organização que efetivamente estruturam tais práticas e discursos, provendo os seus padrões definidores. Nos termos propostos pela presente tese, isso acarreta que, ao falarmos do imaginário, estamos não apenas nos remetendo às instituições, mas também às inúmeras subjetividades coletivas cujo movimento interativo constitui a realidade última dos processos sociais particulares e do mundo social-histórico em sua generalidade.

apesar de reconhecer tratar-se de “uma grande inovação”, não identifica o seu alcance e a sua centralidade, parecendo (equivocadamente) compreendê-la nos termos de uma aplicação de “noções psicológica tradicionais” ao campo social-histórico – embora admita que essa compreensão das significações imaginárias sociais como a articulação de representações, afetos e intenções já se faz em alguma medida presente nas formulações anteriores de Castoriadis.

⁶⁸ Castoriadis, 1992, p. 130-131.

3.2 Imaginário, poder e política

Encerrada a síntese a respeito do imaginário e seu modo concreto de existência no mundo social, retornamos à questão-chave que define o ponto de partida da presente reflexão: como pensar o “nó” que amarra a significação ao poder? De que forma o imaginário seria inseparável do exercício do poder, estando no centro mesmo da constituição das dinâmicas políticas?

A obra de Castoriadis parece conter uma explicação bastante direta para essa questão: o vínculo originário entre o imaginário e o poder deriva do fato de que a significação é correlata do *nomos* – “a lei, a instituição” (CASTORIADIS, 2002, p. 185). Como afirmado, o imaginário vincula-se à criação de um Outro simbólico que existe enquanto sentido publicamente sancionado, validado pela instituição das regras/normas que tornam a vida humana possível. É somente ao ser fixado através da normatividade que o imaginário adquire existência efetiva e torna-se capaz de organizar as relações sociais, sustentando as identidades dos sujeitos e viabilizando a sublimação das pulsões inconscientes na medida em que a atividade fantástica da psique passa a investir os objetos desse mundo público (Idem, 1982, p. 355-360).

Por sua vez, esse sentido publicamente sancionado é impensável senão em função do fenômeno da autoridade e do exercício do poder, de modo que o vínculo entre o imaginário e a normatividade deságua diretamente no “político”. Definindo o *poder* como “a capacidade, para qualquer instância que seja (pessoal ou impessoal), de levar alguém (ou vários) a fazer (ou a não fazer) o que, entregue a si mesmo, ele não faria necessariamente (ou faria talvez)” (Idem, 1992, p. 126), Castoriadis afirma que nenhuma sociedade pode existir senão pela instituição de uma dimensão diretamente vinculada ao exercício do poder, uma instância de *poder explícito* que busca impor a *validade efetiva* do conjunto do edifício social, estando encarregada de “reestabelecer a ordem, garantir a vida e a operação da sociedade contra todos e contra tudo o que, atual ou potencialmente, a coloca em perigo”, seja esse perigo derivado do “crime, litígio violento insolúvel, calamidade natural destruindo a funcionalidade das instituições existentes, guerra” (Ibidem, p. 130).

É no âmbito do poder explícito que são postas as *decisões* a respeito dos rumos da coletividade, de maneira que essa instância abarcaria necessariamente o exercício do “poder

governamental” e do “poder judiciário”, possuindo a capacidade de *emitir injunções sancionáveis* (Ibidem, p. 132-133, *passim*). Por essa razão, não apenas é o caso que o poder explícito esteja no cerne da postulação do *nomos* – encarnando sua autoridade ao representar e impor as regras/normas para a totalidade dos indivíduos e coletividades que compõe uma sociedade –, como também se trata da instância por meio da qual uma sociedade estabelece aquilo que está *por fazer*. Ou seja, o poder explícito dá corpo a um certo *projeto* que define uma hierarquia de prioridades e de finalidades mais ou menos explícitas, encarnando o *telos* que organiza a inumerável pluralidade de atividades que compõe a vida social e através do qual a sociedade em questão enfrenta os desafios e as enormes incertezas trazidas pela indomável *dimensão temporal* na qual os seres humanos estão mergulhados (CASTORIADIS, 1992, p. 131).

Para Castoriadis, essa dimensão do poder explícito corresponderia à instituição *do político*⁶⁹. Na sua visão, *o político* enquanto tal não deve ser confundido com a existência do Estado, uma vez que, ao longo da história humana, o poder explícito assumiu as mais variadas formas, seja o grupo de guerreiros, os anciões, os xamãs, os patriarcas, a “assembleia” da tribo, o *demos* da pólis etc. O Estado corresponderia a “um *eidos* específico, cuja criação histórica é quase datável e localizável” (Ibidem, p. 133), sendo próprio de sociedades nas quais verifica-se uma “divisão assimétrica e antagônica do corpo social”, implicando a existência de um *aparelho de Estado* de alguma forma separado do restante da sociedade, uma organização hierárquica dotada de algum tipo de “burocracia” (mesmo que rudimentar) voltada para o exercício da dominação (Ibidem, p. 132-134).

Como brevemente apresentado no capítulo anterior a partir das reflexões de Domingues, podemos compreender que, em se tratando das sociedades modernas, essa dimensão do poder explícito assume a forma do Estado moderno, uma instituição apartada do campo societal, assentada na existência de um corpo burocrático profissionalizado e dotada de crescentes poderes, incluindo amplas capacidades coercitivas. O traço marcante desse Estado é o fato dele ser o *locus* de um *poder político* em geral exercido pelos partidos e suas respectivas cúpulas e lideranças, estruturando-se através de um ordenamento legal fundado na

⁶⁹ Em alguma medida, a noção *do político* avançada por Castoriadis difere da maneira como esse termo é mobilizado pelos demais autores da tradição pós-marxista, como Lefort, Laclau, Mouffe e Žižek – visto que, para tais autores, *o político* não se reduz à dimensão do poder explícito, estando mais diretamente atrelado à ideia de poder instituinte e/ou à dimensão do antagonismo social. Para uma discussão sintética a respeito da distinção entre *o político* (“*the political*” / “*le politique*”) e *a política* (“*politics*” / “*la politique*”) na obra de Castoriadis, ver Papadimitropoulos (2019).

forma do direito abstrato, caracterizado pela formalização e pela impessoalidade (DOMINGUES, 2019a, cap. 2, 3 e 5).

Por sua vez, Castoriadis entende que esse Estado é definido pelas duas significações imaginárias centrais do mundo moderno, sendo atravessado tanto pela política propriamente dita (o projeto democrático) quanto pelo capitalismo – entendido aqui de forma ampliada, para além da dinâmica de acumulação do capital, referido à busca por um domínio ilimitado sobre os seres humanos e sobre a natureza, um impulso “pseudo-racional” pela expansão do controle e do poder burocráticos (CASTORIADIS, 1982, p. 187-189; 1992, p. 20-41). De todo modo, o que nos importa é que, no âmbito da modernidade, o Estado seria a instância que mais diretamente encarna o político.

Partindo dessas reflexões a respeito da dimensão do poder explícito, entendo que é relativamente simples extrair da teoria de Castoriadis uma compreensão abrangente a respeito do papel decisivo do imaginário na conformação das dinâmicas políticas concretas. Por um lado, é possível afirmar que as articulações do imaginário dependem do fenômeno da autoridade e da atuação do poder instituído, envolvendo o exercício do poder político no âmbito do Estado na medida em que esse representa o *nomos* para os sujeitos, emitindo injunções sancionáveis e tomando decisões em seu nome, operando para garantir a validade de fato do conjunto do edifício social e encarnando sempre a força de um projeto mais ou menos explícito pelo qual se põem as finalidades últimas de uma “sociedade” e se organizam as atividades coletivas.

Por outro lado, é o imaginário que sustenta as relações de poder organizadas através do Estado, provendo o seu fundamento “imperceptível imanente”. O imaginário estabelece os limites para o exercício do poder em cada contexto, fechando ou abrindo o horizonte histórico, bloqueando ou viabilizando determinados projetos políticos. Na teoria de Castoriadis, isso estaria relacionado sobretudo ao *infrapoder radical* que a significação exerce sobre os sujeitos, a sua capacidade de moldar a nossa subjetividade na medida em que somos inseridos no mundo público, construindo os padrões de racionalidade e as distintas formas de sociabilidade mediante o aprendizado das leis, mitos, crenças, ritos, costumes e tradições – expressando aquilo que Castoriadis (1992, p. 124-127) denominou de *paidéia*, o conjunto das

relações sociais implicadas na criação dos sujeitos que representam, sentem e desejam de uma determina forma (em outras palavras, a construção dos *processos de identificação*)⁷⁰.

Sendo assim, o vínculo entre o imaginário e o fenômeno da autoridade estende-se para muito além da dimensão do poder político *stricto sensu*, penetrando todos os poros do corpo social, de maneira que a normatividade vigente se apresenta para o sujeito advinda de todo lugar e de lugar algum – desde a mãe e o pai, passando pelo professor, o amigo, a matéria jornalística, o filme, a sentença da juíza, a propaganda no celular, a passeata, a comunidade da igreja (Idem, 1982, p. 131-133). Ao contrário de um poder claramente identificável, diretamente exercido por pessoas de carne e osso, a significação é correlata de um poder descentrado e anônimo, veiculado implicitamente ao nível da linguagem e das práticas, pertencendo ao próprio Outro simbólico e, por isso mesmo, não pertencendo a nenhum sujeito em particular. É poder de *outis*, poder de Ninguém (CASTORIADIS, 1992, p. 127).

Nas palavras de Castoriadis, relativamente a esse infrapoder “absoluto” de pré-formar os sujeitos– que faz com que, por si mesmos e “espontaneamente”, eles atuem de uma certa maneira –, “todo poder explícito e toda dominação são deficientes, e dão testemunho de um fracasso irremediável” (Ibidem). Evidentemente, por detrás desse infrapoder radical encontramos a violência primordial da imaginação, que se manifesta na arbitrariedade da norma, na imposição societal de um mundo de significações sobre a psique e sobre o conjunto do real; um incomparável *poder instituinte* que, não obstante o seu alcance e a sua eventual radicalidade, apoia-se nas sedimentações do dado e carrega sempre o peso de uma herança – “donde o infrapoder em questão, o poder instituinte, é ao mesmo tempo o do imaginário instituinte, da sociedade instituída e de toda a histórica que nela encontra o seu final passageiro” (Ibidem; 2002, p. 184, *passim*)⁷¹.

A questão decisiva é que a violência da imaginação introduz a *clausura do sentido*, construindo o reinado incontestado das significações atuais, que buscam abarcar e definir tudo o que existe ou que pode vir a existir, impossibilitando que os sujeitos desfaçam as articulações que determinam o modo de funcionamento da vida social (Idem, 1992, p. 127-9, *passim*; 1987, p. 385-406). Ou seja, o imaginário vigente opera *encobrindo os seus próprios rastros*, apagando o gesto arbitrário e infundado em sua origem, de maneira que, “assim que a instituição é estabelecida, o social instituinte desaparece, fica à distância, já está em outro

⁷⁰ Sobre a noção de *paideia* na obra de Castoriadis, ver Straume (In: Adams et al., 2014, p. 134 -154).

⁷¹ Para uma excelente elaboração sobre a questão da violência intrínseca à linguagem, ver Žižek (2014, p. 17-27 e 57-68).

lugar” (Idem, 1992, p. 127). Durante esse processo, o *Abismo* (a alteridade radical, também denominada por Castoriadis de *Caos* ou *Sem-Fundo*) do mundo e da própria imaginação é expulso ao ser transformado no Outro simbólico (o “coletivo anônimo”), adquirindo a forma de um magma de significações que anima as instituições sociais, de maneira que o poder instituinte implícito é *ocultado* na passagem para o poder explícito amparado na lei.

No cerne dessa clausura estaria a crença (a fantasia) de que a instituição social seria uma entidade dotada de consistência própria, capaz de oferecer garantias quanto ao seu sentido. Para Castoriadis, justamente em decorrência de seu desamparo subjetivo – de sua demanda por um Outro que lhe ofereça um ponto de sustentação –, os seres humanos apresentariam um forte apelo (inconsciente) pela ocultação das diversas expressões do Abismo, do Caos que ameaça a plenitude e a consistência de seus universos simbólicos – em suma, uma forte inclinação à *idealização* da norma e do poder instituído, idealização essa que é ela mesma inseparável da *denegação* da atividade criadora do imaginário (CASTORIADIS, 1992, p. 139, *passim*; 1987, p. 387-390, *passim*).

Explica-se assim o peso político do ódio aos indivíduos e coletividades que são postos como “intrusos” em nosso espaço simbólico, tomados como índice de uma alteridade que ameaça a consistência de nossas significações – o que, na visão de Castoriadis, estaria vinculado à prevalência histórica do fenômeno do *racismo*, sobretudo em função das “raças” de povos estrangeiros, portadores de um imaginário distinto (Idem, 1992, p. 27 - 41). Mais decisivamente, essa seria a raiz da centralidade social e política do *fenômeno religioso*, isto é, da atribuição de um fundamento extra-social à instituição, mesmo quando não assume um sentido explicitamente sobrenatural/extramundano. Atrelado ao seu incomparável potencial, em se tratando de absorver e cobrir de sentido praticamente qualquer ocorrência que se apresente no decorrer do processo histórico, a crença ou a fantasia religiosa consistiria na mais poderosa fonte de legitimação da instituição social, o melhor meio de assegurar sua perenidade e intangibilidade:

Como se pode questionar a lei, quando a lei foi dada por Deus; como se pode dizer que a lei dada por Deus é injusta, quando justiça não é nada mais que um dos nomes de Deus, assim como verdade não é nada mais que um dos nomes de Deus – “pois Tu és a Verdade, a Justiça e a Luz”? Mas essa fonte pode ser outra, evidentemente, além de Deus: os deuses, os heróis fundadores, os ancestrais – ou instâncias impessoais, mas igualmente extra sociais, como a Natureza, a Razão ou a História. (CASTORIADIS, 2002, p. 185-186).

Como afirmado, a denegação da alteridade do imaginário e os fenômenos que lhe são correlatos apoiam-se na realidade do inconsciente, no fato de que, ao nível do processo primário e das fantasias fundamentais que proveem sustentação aos indivíduos em sua vida diurna, o Outro simbólico acaba sendo reelaborado pelas pulsões do Isso. Ou seja, a lei acaba por se confundir com a Coisa psíquica (“*das Ding*”), adquirindo uma estranha autonomização na forma de um empuxo acéfalo (pré-reflexivo) que opera para além do “princípio da realidade” (Idem, 1982, p. 122-129).

De todo modo, as reflexões de Castoriadis apontam justamente para a precariedade ou mesmo inviabilidade de qualquer tentativa de apreender o exercício do poder e a própria dominação com base em fórmulas redutivas, tendo em vista que o político encontra seu fundamento na validade de uma teia de significações previamente estabelecidas, encarnando o seu infrapoder radical e tendo como meta a preservação do conjunto do edifício social:

Qualquer que seja a articulação explícita do poder instituído, este, como acabamos de ver, nunca pode ser pensado unicamente em função da oposição “amigo-inimigo” (Carl Schmitt); tampouco poderia (assim como tampouco a dominação) ser reduzido ao “monopólio da violência legítima”. Para acima do monopólio da violência legítima, há o monopólio da palavra legítima; e este, por sua vez, é ordenado pelo monopólio da significação válida. O Dono da significação reina acima do Dono da violência. Só no meio do estrondo do desmoronamento do edifício das significações instituídas, a voz das armas pode começar a produzir efeito. E, para que a violência possa intervir, é preciso ainda que a palavra – a injunção do poder existente – conserve seu poder sobre o “grupo dos homens armados”. A 4ª companhia do regimento Pavlovsky, guardas de Sua Majestade, e o regimento Semenovsky são os mais sólidos sustentáculos do trono do Czar – até os dias 26 e 27 de fevereiro de 1917, ocasião em que confraternizam com a multidão e voltam as armas contra seus próprios oficiais. (CASTORIADIS, 1992, p. 132).

Como mencionado ao longo dos capítulos anteriores, Castoriadis afirma que, quase sempre e em quase todo lugar, o imaginário, atrelado ao exercício do poder explícito, deu origem a sociedades nas quais verifica-se uma *heteronomia instituída* (Idem, 1982, p. 131-133; 2002, p. 185-187, *passim*). Nesse caso, o seu argumento toma como referência sobretudo as chamadas *sociedades tradicionais*, nas quais impera o imaginário religioso – isto é, em que a atribuição de uma fonte extra social ao *nomos* reina incontestemente –, de modo que a clausura do sentido e a denegação do poder instituinte “vai de par com a forclusão antecipada de toda interrogação sobre o fundamento último das crenças da tribo e das suas leis, por conseguinte também sobre a ‘legitimidade do poder instituído explícito’” (Idem, 1992, p. 139). A própria

questão da legitimidade seria anacrônica e não se aplicaria às sociedades tradicionais, uma vez que “*a tradição significa que a questão da legitimidade da tradição não será colocada*” (Ibidem).

Nesse contexto, a imaginação radical dos sujeitos seria reprimida ao máximo, criando-se “indivíduos absolutamente conformes” que representam/sentem/desejam com base na repetição, “indivíduos que quase não são verdadeiramente individuados”, tendo como *telos* a reprodução indefinida das instituições existentes (Ibidem). Tais sociedades seriam caracterizadas por “uma temporalidade de aparente repetição essencial” – em que a reflexividade propriamente dita é raramente determinável em seu impacto, produzindo apenas alterações hiper lentas –, de maneira que as mudanças explícitas e por vezes radicais das instituições, quando ocorrem, não são pautadas por um pensamento e uma vontade autônomas, sendo elas mesmas realizadas em nome de um alegado *direito divino*, um poder de instituir que advém do próprio sagrado (CASTORIADIS, 1992, p. 135).

Para Castoriadis, a política consistiria na alternativa histórica a essa heteronomia instituída, representando a possibilidade de colocar em questão o *nomos*, o “político” e o imaginário vigente (Ibidem, *passim*). Surgindo originalmente na Grécia antiga, a política seria uma expressão do *projeto da autonomia*, um produto da significação imaginária da liberdade individual e coletiva por meio da qual as instituições são abertamente reconhecidas como criações da sociedade – em grande parte não tendo nada de “sagradas” nem de “naturais” –, dando origem a um movimento que visa combater o “político” e restituí-lo a partir da possibilidade de participação efetiva dos sujeitos que compõem a coletividade em questão, de modo que esses *explicitamente* criam suas próprias leis, tomam decisões deliberadas a respeito da vida social, tendo como objeto central a instituição do mundo social em sua totalidade:

Tanto a política grega como a política grega como a política *kata ton orthon logon* podem ser definidas como a atividade coletiva explícita que pretende ser considerada lúcida (refletida e deliberada), tendo como objeto a instituição da vida social como tal. Portanto, ela é uma criação vinda ao mundo, parcial sem dúvida, do instituinte em pessoa (dramaticamente, mas não exclusivamente, ilustrada, pelos momentos de revolução). A criação da política ocorre quando a instituição dada da sociedade é questionada como tal e nos seus diferentes aspectos e dimensões (o que faz descobrir rapidamente, explicitar, mas também *articular de outra forma* a solidariedade). Por conseguinte, a criação da política ocorre quando *outra relação*,

inédita até então, é criada entre o instituinte e o instituído. (CASTORIADIS, 1992, p. 136).

Por essa razão, o projeto da autonomia é correlato da invenção da política e da *democracia*, como imaginário e como regime, desdobrando-se em múltiplos aspectos fundamentais. O primeiro deles seria a criação indissociável e simultânea da *filosofia*, pensada aqui como a instituição da noção de *verdade* como “movimento interminável do pensamento, que põe constantemente à prova seus limites e se volta contra si mesmo (reflexividade)” (Ibidem). A autonomia surge, portanto, na esteira de uma interrogação explícita e ilimitada, não apenas sobre os fatos, mas “sobre as significações imaginárias sociais e seus fundamentos possíveis” (2002, p. 133). Mais ainda, trata-se aqui da criação de uma interrogação ilimitada de carácter público, da verdade como *filosofia democrática* em que “pensar não é negócio de rabinos, sacerdotes, *molahs*, cortesão ou renunciantes – mas sim de cidadãos, que querem discutir no espaço público criado por esse mesmo movimento” (CASTORIADIS, 1992, p. 136).

Evidentemente, o projeto da autonomia incide também na questão mesma da validade do imaginário e das instituições, especialmente em se tratando da dimensão do poder explícito, instaurando a distinção entre validade *de facto* e validade *de jure* (Ibidem, *passim*) – ou seja, introduzindo irremediavelmente no cerne da vida social o problema da legitimidade propriamente dita (“É essa lei também a minha lei? A lei expressa a vontade do *demos*? A lei é justa ou corrupta? Por que essa lei e não outra? Como ela foi criada? Qual o seu propósito? Ela é aplicada de forma correta?”).

A política e o movimento democrático trariam consigo um tipo distinto de *paideia*, uma forma inédita de educar os sujeitos que representam/sentem/desejam e que acaba por gerar novos “tipos antropológicos” (Ibidem, p. 143-145, *passim*), isto é, indivíduos que são formados de modo a investir psiquicamente a liberdade e a intenção da verdade, tendo como horizonte a criação de instituições que facilitem ao máximo seu acesso à liberdade individual e à possibilidade de participação em todo poder explícito existente na sociedade, tornando-os *cidadãos*, sujeitos capazes de governar e de serem governados.

A autonomia é, portanto, o projeto – e agora estamos ao mesmo tempo no plano ontológico e no plano político – que visa, no sentido amplo, ao nascimento do poder instituinte e sua explicitação reflexiva (que sempre só podem ser parciais). E, no sentido mais preciso, esse projeto visa à

reabsorção *do* político, como poder explícito, *na* política, atividade lúcida e deliberada tendo por objeto a instituição explícita da sociedade (por conseguinte também, de todo poder explícito) e sua operação como *nomos, diké, télos* – legislação, jurisdição, governo –, tendo em vista fins comuns e obras públicas que a sociedade se propôs deliberadamente. (CASTORIADIS, 1992, p. 148-149).

Ao nível da subjetividade individual, isso implicaria na criação de uma nova modalidade de relação entre o Eu e o inconsciente, na qual o sujeito não busca dominar ou “eliminar” as pulsões e as interdições ali localizadas (o que seria, ao mesmo tempo, impossível e fatal para o ser humano), mas é capaz de problematizar a sua própria postura subjetiva para com *Das Ding* e para com a sua herança simbólica e histórica, introduzido uma margem de elucidação do seu desejo e abrindo a possibilidade de uma atividade reflexiva a respeito do sentido de seus pensamentos e atos (CASTORIADIS, 1982, p. 122-129). Em suma, o projeto da autonomia abriria caminho para que o sujeito ponha em questão os impulsos e as fantasias que determinam a sua atividade e que o condenam a uma interminável repetição, reponto em novos termos o problema dos limites que fundamentam o seu desejo, dando uma nova expressão ao seu vínculo com a lei e com aquilo cuja exclusão o inconsciente não cessa de reeditar: a *morte* (Idem, 1987, p. 395-397).

Ao nível social-histórico, isso implicaria na *autolimitação* da atividade política e, por conseguinte, da imaginação e seu poder instituinte. Para Castoriadis (1992, p. 148), não apenas é o caso que “toda limitação da democracia só pode ser, de fato e de direito, autolimitação”, mas também que a autonomia enquanto tal é, *ipso facto*, autolimitação. Isso porque não existiria liberdade descolada do mundo social-histórico e das questões concretas que são ali colocadas. A coletividade em questão deve, por conta própria, abraçar a responsabilidade de enfrentar tais dilemas e traçar a linha que separa o desejável e o indesejável, o justo e o injusto, o aceitável e o inaceitável e, sobretudo, o *possível* e o *impossível*. A autonomia significa que os sujeitos aceitam a necessidade da lei ao mesmo tempo que mantêm a possibilidade de questioná-la, confrontando o fato de que não existe um Outro que possa oferecer garantias quanto ao sentido das decisões tomadas.

Por isso mesmo, a democracia demandaria um tipo fundamental de coragem, uma disposição de se haver com a alteridade radical (o Caos, o Abismo da imaginação e do real). E, por essa mesma razão, ela seria o regime da *tragédia*, no qual a coletividade não possui

ninguém a quem possa transferir a responsabilidade pelo seu desfecho histórico, o que acaba por deixar entrever não apenas a alteridade radical, mas também a *hubris* humana⁷².

Com a sua emergência na Grécia antiga, e apesar de seu fracasso em metade das *poleis*, o movimento democrático afeta profundamente toda a região, visto que “tanto os regimes oligárquicos ou tirânicos devem agora, diante dela, definir-se como tais, aparecendo tais como são” (CASTORIADIS, 1992, p. 135-136). Não obstante suas ramificações, Castoriadis compreende que essa emergência do projeto da autonomia na antiguidade eventualmente esgota-se, finalmente eclipsando-se no helenismo. Ele ressurge na modernidade a partir do Renascimento, das revoluções políticas liberais e da luta emancipatória contra o capitalismo, espalhando-se da Europa para o restante do mundo e vindo novamente a apresentar fortes sinais de esgotamento na segunda metade do século XX – aparentemente eclipsando-se no bojo da revolução neoliberal que, inaugurada nas nações ricas do Ocidente, acaba por definir o horizonte histórico contemporâneo (Idem, 1992, p. 13-26 e 77-107; 2002, p. 9-26, 67-93, 95-118 e 145-162).

Em ambos os casos, a emergência do projeto da autonomia se dá através da criação de um *imaginário político*, a criação de modos específicos de imaginar a política e o regime democrático e, por extensão, o conjunto da vida social (Idem, 2002, p. 183-210). Numa reflexão em alguma medida breve e experimental, Castoriadis se ocupa de traçar um paralelo sistemático entre as articulações do imaginário e os seus desdobramentos institucionais na *pólis* grega e na política moderna nas sociedades da Europa ocidental.

Uns dois eixos centrais apresentados por Castoriadis (2002, p. 211-223) nessa discussão consiste na noção de que a democracia criada pelos antigos era, de certo modo, mais autêntica e efetivamente realizada – o que estaria relacionado com o fato de que a *pólis* grega conheceu uma democracia direta, que não estava atrelada à representação partidária e aos aparelhos de Estado, na qual o exercício da política estava concretamente enraizado na figura do cidadão e na vida da comunidade.

Sua discussão avança também um segundo eixo fundamental, aquele que de fato nos interessa, e que diz respeito aos impasses, contradições e tensões presentes no imaginário e na vida política moderna em decorrência justamente daquilo que poderíamos definir como o seu

⁷² Para um resumo das reflexões de Castoriadis em torno da tragédia e do seu papel na democracia grega durante a antiguidade, ver Klimis (In: Adams et al., 2014, p. 205-218).

traço universalista e abstrato, fortemente vinculado ao direito e ao Estado, inseparável também da nação.

Nessas breves considerações, Castoriadis (2002, p. 191-192, *passim*) alude a uma questão que considero imprescindível para a análise social e política – e que praticamente não foi teorizada e desenvolvida pelo próprio autor –, que consiste na chamada *duplicidade do imaginário*. Por meio desse termo, Castoriadis refere-se à ideia de que o imaginário moderno e suas instituições frequentemente mobilizam sentidos não explicitados e incompatíveis com aquilo que é publicamente sancionado, demandando que os sujeitos atuem em função de uma *dupla injunção* contraditória. Retornaremos a esse tópico no próximo capítulo, na esteira do diálogo com a teoria da ideologia de Žižek.

Tendo em vista esse panorama, e malgrado as eventuais limitações de sua teorização, defendo que o vínculo entre o imaginário, a política e o exercício do poder explícito identificado por Castoriadis subjaz aos desafios centrais postos para a crítica contemporânea em geral e para a análise política em particular, sendo capaz de auxiliar na elucidação dos diversos impasses que se apresentam na vida social em suas múltiplas dimensões.

Esse seria o caso, por exemplo, da influência do capitalismo sobre o funcionamento dos sistemas políticos, que ultrapassa de muito as consequências mais imediatas e auto evidentes do projeto neoliberal⁷³. Como argumentado por Brown (2015), o neoliberalismo consiste numa *revolução silenciosa* que incide nos processos de subjetivação, modificando a orientação geral do Estado e moldando as formas de sociabilidade ao desfazer o *demos* de dentro para fora, instaurando uma nova “razão normativa” que é correlata de um novo tipo de sujeito *para o qual não há política*. Na minha avaliação, uma análise desse tipo não é realmente viável senão a partir do imaginário, das suas articulações simbólicas e suas expressões nas formas de representar/sentir/desejar que ganham corpo na paradoxal “política da pós-política” que é típica do neoliberalismo⁷⁴.

⁷³ Tais como a financeirização irrestrita, a explosão da concentração de riqueza, o dismantelamento dos direitos sociais universais, o peso crescente dos interesses privados nos partidos e nos governos, bem como o conservadorismo reinante na política econômica em grande parte dos países e regiões. Sobre as tendências fundamentais da era neoliberal, somada a um prognóstico geral a respeito do mundo capitalista, ver Streeck (2016).

⁷⁴ O imaginário está marcadamente ausente nas poucas reflexões aprofundadas a respeito do neoliberalismo como fenômeno político, o que é certamente o caso da abordagem foucaultiana de Brown. Como veremos, Žižek (2014 e 2016) busca prover uma análise substantiva da ideologia que fundamenta essa modalidade pós-política de exercício do poder e do tipo de subjetividade e sociabilidade a ela associada, que incide não apenas no espectro conservador do campo político, mas também naquilo que veio a ser denominado de “neoliberalismo progressista” (FRASER, 2017) – os discursos associados à “tolerância”, a equidade, o

O vínculo entre o imaginário e a dimensão da política é imprescindível também para pensar a democracia como fenômeno global, marcado pela construção aberta do poder explícito pelo *demos* por meio do exercício da autonomia individual e coletiva. Dessa forma, abre-se o caminho para uma crítica efetiva da democracia liberal e dos seus impasses contemporâneos, sobretudo das correntes hegemônicas do liberalismo que atuam no sentido de reduzir a política à existência do pluralismo de opinião e à realização de eleições periódicas – ocultando a concretude e o papel fundante do poder político exercido através do Estado e do poder instituinte do imaginário, o que em geral se traduz no fetichismo individualista e cínico que visa a negar o Outro (negar o fato de que nossas identidades são criadas e sustentadas simbolicamente)⁷⁵.

Os impasses da democracia liberal e suas articulações no plano do imaginário são crescentemente decisivas no atual contexto de crise no Ocidente e em outras regiões, no qual proliferam-se os sintomas mórbidos do esgotamento da hegemonia vigente. Notoriamente, esse é o caso do chamado *populismo de direita*, que recentemente ascendeu ao poder em diversas localidades ao redor do mundo, conformando uma reação – em geral autoritária e perversa – ao impulso despolutizador típico da pós-política (neo)liberal, inseparável também do absolutismo de mercado e da crescente oligarquização dos partidos políticos tradicionais⁷⁶.

Procede o mesmo com relação aos movimentos emancipatórios que, não obstante a sua atual debilidade e o seu isolamento, parecem ganhar algum impulso e sobrevida em função dos riscos associados à destruição da natureza promovida pela civilização moderna e capitalista. Os perigos que emergem do antropoceno / capitaloceno e a construção das coalizões e dos projetos políticos voltados para o seu enfretamento, bem como o desafio mais amplo posto pela necessidade de abrir o horizonte histórico e ativar a imaginação radical nas mais diversas paragens, todos esses aspectos passam pelas articulações simbólicas presentes nas distintas formas de imaginar a natureza, a vida social e o fenômeno político, envolvendo sempre o exercício do poder através do Estado⁷⁷.

multiculturalismo etc. Paradoxalmente, uma análise pautada pelo imaginário se faz essencial também para explicar um dos aspectos marcantes do neoliberalismo enquanto política econômica e enquanto doutrina, isto é, a sua estranha *persistência* a despeito de qualquer deslegitimação ao nível político e intelectual.

⁷⁵ Para uma reflexão em torno da relevância da obra de Castoriadis para a teoria democrática e para a análise crítica, ver Kalyvas (1998). A respeito do declínio do Outro simbólico e a crise dos processos de identificação nas sociedades capitalistas contemporâneas, ver Žižek (2016, p. 339 - 351) e Castoriadis (2002, p. 145-162).

⁷⁶ Ver Dean (2009), Domingues (2019a, cap. 7 e 8) e Castoriadis (2002, p. 9-26, 67-93, 95-118 e 145-162).

⁷⁷ Sobre a geopolítica da mudança climática e os projetos políticos emancipatórios correlatos, ver Bringel (2020) e Fraser (2021).

Por fim, o vínculo entre o imaginário e a dimensão da política é essencial também na análise das questões candentes ao nível nacional e/ou local, assim como das contradições e impasses que incidem no modo de funcionamento das instituições em sua particularidade ou mesmo nos potenciais desdobramento de eventos específicos. No primeiro caso, creio que isso se aplica à complexa, prolongada e profunda crise que se desdobra no Brasil e que, atrelada aos processos tendenciais globais, manifesta os antagonismos que são próprios da sua herança e do seu contexto histórico, tendo em seu cerne um imaginário fortemente ancorado no medo e no ódio à figura das classes subalternas e no pessimismo para com a sua efetiva integração ao corpo social – e cujas articulações simbólicas deixam suas marcas no funcionamento da democracia liberal e no seu arranjo institucional, na atuação dos diversos setores da burocracia de Estado, na atuação dos partidos e de suas lideranças, nas tradições intelectuais e na construção do debate público, na política econômica etc. No caso de instituições ou eventos específicos, defendo que isso se aplicaria, por exemplo, à análise do sistema do direito no Brasil e ao próprio advento da atual pandemia de Covid-19⁷⁸.

3.3 Imaginário e hegemonia a partir da teoria política de Gramsci

A importância do imaginário para a análise social e política nos traz de volta à questão dos limites presentes na teorização de Castoriadis. Novamente, o ponto de partida da minha hipótese é o fato de que Castoriadis mobiliza uma concepção unitária do mundo social, concepção essa consolidada no entendimento de que as significações imaginárias sociais seriam instituídas pela “sociedade” enquanto “coletivo anônimo”, contrabandeando a ideia de uma *homogeneidade* do corpo social – isto é, a ideia de que a ordem social e a normatividade vigente expressariam o modo de representar/sentir/desejar da totalidade significativa dos seus membros (deixando a entender também que o seu conteúdo é inteiramente público e/ou “publicizável”). Compreendo que essa perspectiva holista do imaginário e da vida social elide o aspecto efetivamente antagônico do fenômeno político, trazendo dificuldades para a análise das dinâmicas política concretas.

⁷⁸ Desenvolvi análises nesse sentido em “*Desapego apaixonado: subjetividade, política e pandemia*” (Bedê e Cerqueira, 2021a) e “*Social Imaginary and the Sociology of Law in Brazil*” (Bedê e Cerqueira, 2021b).

No capítulo 2, busquei argumentar que o primeiro passo para contornar tais impasses consistiria em vincular o imaginário a uma abordagem propriamente processual do mundo social, chamando atenção para a “particularidade silogística” inerente às relações sociais construídas pelos sujeitos. Neste capítulo, como o segundo passo decisivo da minha contribuição no sentido de remediar as dificuldades presentes no modelo teórico de Castoriadis, busco aproximar o imaginário de um *insight* a respeito da *parcialidade* intrínseca à significação e ao fenômeno político. O diálogo com a concepção pós-marxista de hegemonia cumpre exatamente essa função, permitindo-me jogar luz sobre as conexões entre o imaginário e a questão da ideologia, abrindo caminho para elaborar os seus vínculos com o “político” em sua expressão mais traumática e radical: o antagonismo social.

Primeiramente, gostaria de iniciar essa aproximação por meio de uma análise do conceito de hegemonia de Gramsci. Por um lado, a obra de Gramsci está na raiz da teoria pós-marxista da hegemonia, trazendo em si o embrião de uma abordagem sistemática a respeito do papel fundante da ideologia e da luta política na constituição das formas de vida social (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 85-88, *passim*; BARRETT, 1996; HOWARTH, 2015). Ao mesmo tempo, é inegável que a perspectiva de Gramsci apresenta fortes convergência com a abordagem do imaginário proposta por Castoriadis. As obras de ambos os autores constituem pontos de culminação da crítica ao economicismo e à concepção instrumentalista da ação humana que historicamente afligiu o marxismo e a teoria social e sociológica tradicional, com ambos apontando para a política como *atividade criadora* que deve ser compreendida em vista da possibilidade de instauração de normas e significações inéditas – isto é, da criação indeterminada de novos sujeitos e de novas instituições (JOAS, 1996, p. 105-116).

Mais especificamente, empenho-me aqui em oferecer uma análise sintética da concepção gramsciana de hegemonia e da sua leitura do fenômeno político com base no par *coerção* e *consenso*, traçando um paralelo com as reflexões de Castoriadis sobre entrelaçamento entre o elemento imaginário e o exercício do poder explícito na instituição das formas de vida social. Entendo que uma análise sistemática nesse sentido se encontra ausente na literatura, sendo especialmente elucidativa para situar as amplas afinidades e similaridades entre essas duas perspectivas, ao mesmo tempo que permite identificar os *insights* que são próprios à noção de hegemonia, provendo bases sólidas para avançarmos na direção da tradição pós-marxista, na qual o diálogo com conceito de ideologia de Žižek constitui o eixo central que organiza a presente discussão.

Antes de prosseguirmos, fazem-se necessárias algumas breves clarificações. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que não almejo uma leitura exegética do conceito de hegemonia de Gramsci. Como é notório, quase toda a obra substantiva do pensador e revolucionário italiano está contida nos *Cadernos do Cárcere* (“*Quaderni del carcere*”), que são formados por um conjunto de notas redigidas na prisão entre 1929 e 1935, não se tratando de textos originalmente destinados à publicação. Exatamente por isso, seus conceitos carregam uma dose acentuada de polissemia, prestando-se a interpretações bastante díspares⁷⁹.

Ademais, tampouco me ocupo da tarefa de situar seu pensamento no âmbito dos debates de longa data em torno do termo “hegemonia”, uma palavra de origem grega que, desde a antiguidade, é utilizada para tratar da arte da política e da guerra⁸⁰. Ao contrário, discuto a sua noção de hegemonia a partir da teoria social e da sociologia política, visando a elucidação dos mecanismos explicativos gerais que podem ser extraídos de sua teoria e tendo como foco as suas implicações para apreender a relação entre o elemento imaginário e a dimensão da política.

Realizados tais esclarecimentos, iniciamos com a fórmula elementar da hegemonia proposta por Gramsci, que concebeu esse fenômeno como a mistura de duas formas de *mediação* que definiriam a dimensão da política e nas quais estaria em jogo não apenas o exercício do poder através do Estado, mas também a vida social em seu conjunto. Em suas palavras, hegemonia seria “ideologia revestida de coerção”, “consenso + força”, “sociedade

⁷⁹ Nessas anotações, Gramsci aborda um vastíssimo conjunto de temas (a relação entre filosofia e política, a cultura popular, a educação, a literatura, os partidos políticos, os intelectuais, a formação do Estado italiano etc), de modo que a coerência e a originalidade de seu pensamento se misturam a relativa imprecisão e fragmentação de seus conceitos, a maior parte deles criados pelo próprio Gramsci a partir de referências díspares e apenas até certo ponto sistematicamente articulados em torno do tópico da hegemonia. Para uma introdução geral à trajetória e à teoria política de Gramsci, ver Coutinho (1999). Uma discussão sistemática sobre as oscilações e contradições do conceito de hegemonia de Gramsci foi realizada por Anderson (1986) que, em outro trabalho, elabora uma síntese dos principais “herdeiros de Gramsci” e da maneira como desenvolveram o seu conceito de hegemonia em direções distintas, oferecendo contribuições teóricas imprescindíveis nos mais diversos campos (ANDERSON, 2015). Esse seria o caso, por exemplo, das relações internacionais e da teoria do sistema mundo (ARRIGHI, 1994), dos estudos culturais (HALL, 2003), dos estudos subalternos (GUHA, 1997) e da teoria democrática (LACLAU, MOUFFE, 1985; MOUFFE, 2005; COUTINHO, 1999).

⁸⁰ A palavra “hegemonia” deriva dos verbos *eghestal* (“conduzir”, “ser líder”) e *eghemoneuo* (“ser guia”, “conduzir”, “comandar”, “ser senhor”), sendo uma noção que, na modernidade, adquiriu especial importância no contexto da social-democracia russa na passagem do século XIX para o século XX, estando em essência fortemente presente no pensamento de Vladimir I. Lenin, do qual Gramsci é herdeiro. Para um estudo abrangente das origens e dos usos da noção de hegemonia, ver Anderson (2017). Embora em alguma medida redutiva e equivocada, uma clássica discussão a respeito dos vínculos entre o conceito de hegemonia de Gramsci e o pensamento de Lenin pode ser encontrada em Gruppi (1978).

civil + sociedade política” ou ainda “ético-política + dominação” (GRAMSCI, 1999-2000, vol. 3, p. 225 e 243-244).

Trata-se aqui de uma concepção bidimensional da política que está diretamente relacionada à influência do pensamento de Nicolau Maquiavel (1469-1527), autor que apresentou um entendimento do exercício do poder como a arte de navegar a contingência da história para intervir ativamente nos rumos do Estado, assim como uma visão do ser humano como possuindo uma dupla natureza, como um centauro: metade humano e metade besta⁸¹.

No pensamento de Gramsci, a duplicidade identificada por Maquiavel adquire uma elaboração teórica geral por meio de sua noção hegemonia, referindo-se não apenas a duas facetas da subjetividade, mas também a duas facetas do Estado e da política. Estes seriam os dois “momentos” da hegemonia: um *momento da ditadura*, caracterizado pelo interesse particularista imediato, pelas relações de dominação e pelo exercício do poder explícito através do Estado; um *momento do consenso* ou *momento ético-político*, caracterizado pela elaboração e disseminação das concepções de mundo, pela construção do senso comum e dos compromissos normativos, culminando na criação das “vontades coletivas”, as ideologias que definem os distintos projetos políticos e que, ao tornarem-se hegemônicas (“universalizadas”), passam a funcionar como o cimento que unifica um determinado “bloco histórico” (COUTINHO, 1999, p. 75-176, *passim*).

Vejamos então como a dimensão da política encontra-se teorizada nas duas facetas do fenômeno da hegemonia, começando pelo “momento da ditadura” – um termo que, ao contrário do que parece indicar, *não* alude necessariamente a um tipo de regime político ou à ameaça do uso de violência física direta. Na verdade, Gramsci (1999-2000, vol. 1, p. 315; vol. 3, p. 21; vol. 5, p. 330) chama a atenção para as relações de poder em seu aspecto *coercitivo*, apontando a sua importância na criação e sustentação da ordem social. Isso porque, em sua perspectiva, as relações estabelecidas por indivíduos e coletividades no decorrer do processo histórico conformam um campo de forças de vetores e pesos distintos, uma *correlação de forças* cujo equilíbrio mais ou menos instável organiza a vida social e política. Em outras palavras, o “momento da ditadura” ou “momento da coerção” refere-se sobretudo ao papel central daquilo que o sociólogo Michael Mann (1986, cap. 1) veio a denominar de “*distributive power*”, as relações de *poder diferencial* que expressam a divisão entre

⁸¹ Sobre a relação entre o pensamento de Maquiavel e a teoria política de Gramsci, ver o trabalho seminal de Fontana (1993).

dominantes e dominados, que Gramsci identificou como sendo a célula da política em seu sentido restrito.

A ideia de um “momento da ditadura” estabelece que a coerção enquanto tal, até certo ponto, é capaz de produzir obediência e adesão na medida em que, perseguindo seus interesses imediatos dispersos, indivíduos e coletividades buscam adaptar-se a uma determinada correlação de forças. Para Gramsci (1999-2000, vol. 1, p. 209 e vol. 3, p. 41-42, 119, 233 e 286), a efetividade da coerção em moldar a vida social apoia-se num traço *passivo* que denominou de *egoístico-passional* ou *econômico-corporativo*, um traço que conduziria os sujeitos à conformidade perante as pressões e imposições da ordem vigente e das estruturas sociais que lhe são correlatas (de modo que o princípio organizador que subjaz ao “momento da ditadura” encontra-se perfeitamente sintetizado no ditado popular brasileiro “manda quem pode, obedece quem tem juízo”)⁸².

Enquanto “momento da ditadura”, a manifestação última da hegemonia na modernidade refere-se exatamente àquilo que Castoriadis definiu como sendo o político, ou seja, o Estado como a instância de poder explícito que fundamenta a existência de uma dada coletividade (no caso das sociedades modernas, a coletividade da nação e do povo). Excetuada a tradição pós-marxista, esse aspecto da teoria política de Gramsci não foi quase nunca reconhecido, muito menos teorizado. Dentre esses raros exemplos, encontra-se o trabalho de Kalyvas (2000) que, de um ponto de vista mais amplo, corretamente identifica a similaridade de fundo entre o conceito de poder soberano de Schmitt e a noção de hegemonia de Gramsci, considerando-as duas variações do mesmo tema, “*namely the idea of the political as the original instituting moment of society*” (p. 345)⁸³.

De fato, Gramsci (1999-2000, vol. 3, p. 244 e 279) afirma que o Estado é correlato da existência de uma *sociedade política*, do conjunto de indivíduos e coletividades que efetivamente governam, utilizando o poder de Estado através da mobilização do conjunto de

⁸² “Passividade” possui aqui um sentido estritamente político, aludindo à ausência da catarse, da intervenção criativa do sujeito no sentido de alterar a correlação de forças existente e participar ativamente na definição dos rumos da vida social.

⁸³ Nesse trabalho, Kalyvas propõe a noção de “*hegemonic sovereignty*” no intuito de demonstrar como o conceito de hegemonia de Gramsci e o conceito de soberania de Schmitt podem aprimorar-se mutuamente. Por um lado, a teoria de Schmitt, excessivamente focada no Estado e na ordem constitucional, carregaria uma dose de idealização da “poder soberano” e de sua transcendência, carecendo de uma análise crítica a respeito da formação das vontades coletivas (de seu carácter relacional e conflitivo, implicando uma luta política que atravessa o conjunto da vida social e cultural da sociedade); por outro lado, a teoria de Gramsci, em alguma medida ainda presa à utopia marxista do fim da política e da sua substituição pela “sociedade regulada”, careceria de uma compreensão mais clara e aprofundada do papel fundante do exercício da autoridade e do poder político na instituição da vida social (KALYVAS, 2000, p. 362-370).

seus aparatos coercitivos, tomando decisões sobre os rumos da coletividade e impondo as leis que estruturam o mundo social e regulam as relações entre os sujeitos – razão pela qual, em seus escritos, a sociedade política frequentemente aparece como sinônimo de *sociedade oficial*.

Por um lado, é notório que Gramsci foi pioneiro em elaborar o entendimento de que os Estados modernos são caracterizados por uma certa tendência à “ocidentalização”, isto é, à superação do recurso frequente a formas mais diretas e explícitas de coerção no exercício do poder político, aumentando enormemente o seu alcance e efetividade ao mesmo tempo em que se apoiam fortemente no consentimento dos governados (GRAMSCI, 1999-2000, vol. 3, p. 23, 265, 284 e 330). Na terminologia de Mann, trata-se aqui do recuo do *poder despótico do Estado* e da ampliação de seu *poder infraestrutural* (2012, p. 13, *passim*).

Evidentemente, essa tendência à “ocidentalização” está diretamente relacionada ao fato de que, como argumentado por Domingues (2019a, cap. 1-3), o Estado moderno esteve historicamente assentado na forma do direito que emerge das revoluções políticas liberais, expressando a dialética entre o sistema político estatal e o sistema político societal que opera a partir da instituição da cidadania (bem como as conquistas das lutas emancipatórias associadas ao projeto da autonomia que Castoriadis identificou como sendo uma das significações imaginárias centrais das sociedades modernas).

Por outro lado, não obstante a “socialização da política” associada ao que denominou de “a grande invenção da democracia liberal” – a invenção do “governo com consentimento dos governados” que teria ocasionado a *ampliação do Estado* (noção que alude à interpenetração entre as dinâmicas relativas à sociedade política e as dinâmicas que se desenvolvem no âmbito de uma sociedade civil crescentemente complexa e pujante) –, Gramsci (1999-2000, vol. 3, p. 46, 243 e 257; vol. 5, p. 14) compreende que o Estado moderno permaneceria o lócus central do exercício da *dominação política*, o instrumento de uma intrincada articulação do poder diferencial que, repleta de tensões e contradições, instaura uma divisão entre governantes e governados, dominantes e dominados⁸⁴.

Devemos associar esse entendimento à importância e ao peso da mobilização das múltiplas capacidades estatais nas dinâmicas de desenvolvimento nas sociedades modernas e capitalistas, bem como à existência e proeminência dos partidos políticos que, de forma mais ou menos direta, efetivamente exercem o poder de Estado (DOMINGUES, 2019a). Mais

⁸⁴ Sobre o conceito de Estado na obra de Gramsci, ver Buci-Glucksman (1979).

ainda, a abordagem gramsciana da hegemonia apreende o fato de que o Estado opera por meio de um equilíbrio instável da correlação de forças que atravessa o conjunto da vida social, implicando na prevalência de determinados projetos políticos e de um conjunto mais ou menos amplo de interesses de grupos sociais específicos, especialmente aqueles interesses relacionados às classes sociais fundamentais e suas respectivas frações. Nos termos de Mann, o Estado moderno define-se sempre pelas *cristalizações* que se produzem em seu interior (1993, cap. 3).

Malgrado as limitações relacionadas aos resquícios de economicismo presente em sua abordagem e à ausência de um entendimento aprofundado do fenômeno da ideologia, foi Poulantzas (1980) quem melhor desenvolveu as consequências da perspectiva gramsciana da hegemonia para uma teorização do *poder de Estado*, concebendo a sua materialidade institucional (a sua “ossatura”) como o lócus de uma condensação de relações de força que, atravessada pelas lutas sociais e políticas, fundamenta a existência de um *bloco no poder*, uma coalização dominante que se contrapõe às coletividades subalternas.

O entendimento de que não é possível analisar o Estado e o seu funcionamento efetivo senão com referência à luta social e aos projetos políticos concretos nos traz diretamente à segunda dimensão do fenômeno da hegemonia, denominada por Gramsci de “momento do consenso” ou “momento ético-político”. Embora inseparável do problema da correlação de forças e do exercício do poder de Estado, o “momento ético-político” corresponderia à hegemonia em sua manifestação definitiva, remetendo à dimensão política que é própria à existência humana em sua generalidade (GRAMSCI, 1999-2000, vol. 1, p. 298 e 314; vol. 3, p. 47 e 243; vol. 4, p. 38 e 461). Trata-se aqui das relações de poder que resultam da existência de um *senso comum*, da criação de um universo de sentido que plasma as identidades e as formas de sociabilidade, organizando a vida social e provendo os fundamentos práticos/morais/cognitivos/afetivos implicados no exercício do poder.

Em contraposição à pequena política (*“piccola politica”*) correlata das lutas “egoístico-passionais” ou “econômico-corporativas” – isto é, o conflito entre os interesses particularistas que se desencadeia nos limites da ordem vigente –, a incidência da hegemonia no campo da significação introduz o componente ideológico no cerne da luta política, trazendo consigo o potencial de “universalização” que é inerente à normatividade. Por essa razão, Gramsci entende que o “momento ético-político” culmina sempre na grande política (*“grande/alta politica”*), nas lutas em torno dos sentidos definidores da vida social, incidindo

na forma e no modo de funcionamento de suas instituições centrais (FONTANA, 2015). O foco das suas reflexões são os projetos políticos associados aos grandes movimentos culturais e suas questões ideológicas candentes, como o catolicismo, o renascimento, o humanismo, o protestantismo, o liberalismo, a democracia, o nacionalismo, o fascismo, o socialismo, o comunismo, o “americanismo” etc.

Em outras palavras, é possível afirmar que, em sua manifestação última, a hegemonia diz respeito exatamente ao papel daquilo que Castoriadis denominou como sendo o imaginário. Não por acaso, ainda que de forma embrionária e em alguma medida inconsistente, as reflexões de Gramsci em torno da luta “ético-política” antecipam a temática “castoriadiana” do poder instituinte da imaginação radical e da centralidade das significações imaginárias sociais.

Essa convergência decorre principalmente da maneira como Gramsci concebe a ideologia, definindo-a como “a unidade de fé entre uma concepção de mundo e uma norma de conduta adequada a essa concepção” (GRAMSCI, 1975, p. 1378-1379). Embora sempre atrelada aos elementos derivados do real e do racional – nos seus termos, as “condições reais de existência” e o “bom senso” – Gramsci compreende que qualquer ideologia ou concepção de mundo é fundamentalmente “não-razoável” (“caduca”), um construto contingente que estende-se para muito além do reino da consciência na medida em que é massivamente disseminada e mobilizada pelos sujeitos nas práticas sociais concretas, encarnando-se no processo histórico enquanto uma *verdade efetiva* (FONTANA, 2015).

Em função desse carácter existencial – do fato de que ela diz respeito à “verdade”, isto é, à visão de mundo que determina posição do sujeito perante a vida social e perante a própria realidade – que a ideologia seria sinônimo de *filosofia*. Para Gramsci (1999-2000, vol. 1, p. 237 e 325), mesmo que atrelada à cultura popular (à bricolagem fragmentária do senso comum que é típica das formas de consciência das classes subalternas), todo sujeito definir-se-ia por uma filosofia que apresenta-se em dois níveis distintos: por um lado, é uma elaboração mais ou menos consciente e racionalizada (uma “filosofia explícita”); por outro lado, é uma forma de *ética*, uma concepção de mundo que está contida nas decisões e nas atitudes presentes em nossas práticas concretas, expressando-se por meio da conduta do sujeito (uma “filosofia implícita”).

Mais decisivamente, Gramsci pensa as ideologias como uma expressão da radical indeterminação no cerne da subjetividade – aludindo ao fato de que é impossível reduzir a

subjetividade à assimilação passiva das determinações presentes em seu contexto social e histórico imediato. Na sua visão, a vontade humana estaria assentada no potencial criador da *catarse*, estando sempre contaminada por um traço ético-político, um traço de liberdade infundada que se manifesta tanto na possibilidade de adesão à normatividade vigente e às formas predominantes de senso comum quanto na possibilidade de ruptura, a possibilidade de engajamento para com a elaboração de novas concepções de mundo e com a instauração de novas formas senso comum (GRAMSCI, 1999-2000, vol. 1, p. 314 e vol. 6, p. 48)⁸⁵.

Essa é a razão pela qual, em seus escritos, os atores políticos não são indivíduos ou grupos sociais plenamente determinados, mas sim *vontades coletivas* compostas pela fusão de indivíduos e coletividades heterogêneas. Tais vontades coletivas seriam a força unificadora que resulta do *dever ser* (“*dover essere*”) contido nas ideologias – o compromisso ético para com a sua efetivação e a paixão que dá corpo a esse compromisso – e que, explicitamente ou tacitamente, procuram impor o eixo organizador da vida social como um todo (1999-2000, vol. 1, pp. 93, 108-111, 237-238 e 371; vol. 2, p. 78)⁸⁶. Como é notório, Gramsci (Ibidem, vol. 3) identifica o partido político, o “moderno príncipe”, como a forma mais consequente e efetiva de organização de uma vontade coletiva ao nível nacional, sendo capaz de intervir também nas tendências de desenvolvimento global da civilização moderna e capitalista no sentido da sua transformação e superação.

Não obstante a centralidade atribuída aos partidos, Gramsci afirma que a dinâmica de elaboração e difusão das ideologias não passaria necessariamente pelo Estado, tampouco assumiria necessariamente uma conotação política explícita. Ela se daria primeiramente por intermédio da linguagem em suas múltiplas expressões, atravessando a totalidade da vida cultural de uma formação social – isto é, as mediações estabelecidas desde a família e o trabalho até o campo da sexualidade, da estética, do lazer, passando pela ciência, a religião e o “folclore”. Em todas essas esferas, Gramsci destaca a dinâmica educativa (*pedagógica*) posta na maneira pela qual os sujeitos vivenciam e irradiam as ideologias, sustentando ou transformando as formas predominantes de senso comum que, no transcorrer do processo histórico, sedimentam-se nos costumes e nas práticas sociais concretas.

Tais mediações culturais e seus efeitos pedagógicos não seriam meramente um produto de relações sociais descentradas, sendo elas mesmas organizadas pelos *intelectuais* – os

⁸⁵ Sobre a noção de *catarse* no pensamento de Gramsci, ver Coutinho (1999, p. 89-118).

⁸⁶ Ver Mouffe (1979) e Fontana (2015).

especialistas das ideologias que, devido a uma elaboração mais ampla e aprofundada das concepções de mundo (correlata da sua propriedade sobre formas mais abstratas e sistematizadas de conhecimento), acabam por ocupar uma posição de autoridade, exercendo uma função de *direção intelectual e moral* sobre os demais indivíduos e coletividades (Ibidem, vol. 3, p. 283 e vol. 4, p. 452).

Disso decorre o papel-chave dos *aparelhos de hegemonia*, as instituições/organizações/movimentos nos quais se exerce a direção intelectual e moral de forma dinâmica e continuada, tais como a imprensa, os partidos, a indústria do entretenimento, a academia, as escolas, as artes, os movimentos sociais, as igrejas, o direito, as empresas capitalistas e a própria burocracia do Estado. Todas elas coletividades empenhadas, em maior ou menor grau, na luta pela construção da *adesão ativa e voluntária* às ideologias. Nesse sentido, Gramsci toma como foco especialmente os grupos intelectuais relativamente homogêneos cuja atividade estaria mais ou menos diretamente vinculada aos interesses de determinadas camadas sociais.

Embora sua noção de ético-política certamente tenha como alvo o potencial emancipatório da democracia – pensado por Gramsci nos termos de uma expansão do papel e do peso das relações políticas não-coercitivas desenvolvidas no âmbito da sociedade civil, o que poderia ser realizado a partir de um movimento histórico voltado para a elevação cultural das massas populares tendo em vista a criação de sujeitos aptos a dirigir e serem dirigidos –, ela busca jogar luz sobre a vida social como lócus de uma intensa e prolongada *guerra de posição*, apreendendo o desenvolvimento da vida cultural nas sociedades modernas e capitalistas como parte de uma ininterrupta batalha político-ideológica levada a cabo a partir de interesses e projetos políticos antagônicos (GRAMSCI, 1999-2000, vol. 3, pp. 47 e 225)⁸⁷.

Por fim, essa dimensão ético-política do exercício do poder nos traz à questão central posta pela noção gramsciana de hegemonia: como é possível que uma ideologia alcance um status “universal”, deixando de ser identificada como propriedade de indivíduos e grupos sociais específicos, tornando-se a “verdade efetiva” que fundamenta e articula uma determinada forma de vida social?

⁸⁷ Para discussão abrangente do conceito gramsciano de sociedade civil, ver Semeraro (2001). É importante ressaltar que a ocorrência da luta político-ideológica no cerne da sociedade civil *não* se contrapõe à profunda ruptura histórica representada pela movimento de politização do imaginário nas sociedades modernas que, desde o início, são marcadas pela significação imaginária da liberdade que viabiliza o questionamento ilimitado das concepções de mundo herdadas, eventualmente abrindo espaço para a afirmação do princípio da “*égalité*” por parte daqueles que encontram-se excluídos do “bloco no poder” (ŽIŽEK, 2016, 206-212).

Mergulhados num campo social e político heterogêneo, interpelados por ideologias antagônicas advindas de diferentes épocas e contextos – todas elas apresentando graus variados de amplitude e coerência – cada sujeito acaba participando de muitas formas de senso comum, de modo que nossa “filosofia espontânea” seria por definição contraditória, repleta de elementos heteróclitos (o que leva Gramsci a afirmar que, ideologicamente, em alguma medida, somos todos “bizarramente compósitos”)⁸⁸. Exatamente em função dessa heterogeneidade e indefinição interna ao universo do sentido, Gramsci entende que a constituição mesma da ordem social implica na criação de uma *ideologia hegemônica*, uma “concepção de mundo integral” que se faça valer através do exercício do poder político, estabelecendo o ponto de referência comum que provê consistência à existência dos sujeitos e faz do mundo social uma totalidade relativamente unificada, dando origem a uma forma de vida dotada de uma dose decisiva de “coerência”:

Essa é a fase mais nitidamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase que as ideologias geradas anteriormente se transformam em “partido”, entram em confrontação e lutam até que uma delas, ou pelo menos uma única combinação delas, tende a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unidade dos fins políticos e econômicos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano “universal”, criando assim a hegemonia de um grupo fundamental sobre uma série de grupos subordinados. (GRAMSCI, 1999-2000, Vol. 3, Caderno 13, p. 41-42).

Sendo assim, o que está posto na concepção gramsciana de hegemonia – pensada agora nos termos da unidade entre os seus dois “momentos” constitutivos – é um *insight* bastante próximo àquilo que pode ser extraído das reflexões de Castoriadis a respeito do vínculo entre o imaginário e a dimensão do poder explícito: a instituição das significações centrais que organizam a vida social em seu conjunto e passam a definir o horizonte histórico de uma determinada formação social.

Na terminologia de Gramsci, isso implica que o fenômeno da hegemonia está diretamente vinculado à criação de um *bloco histórico*, isto é, à criação da “unidade orgânica” entre as relações materiais (a “infraestrutura”) e a forma ideológica (as “superestruturas”),

⁸⁸ O tópico da inconsistência e dispersão do campo do sentido, embrionariamente presente na teoria política Gramsci, foi desenvolvido especialmente por Laclau e Mouffe (1985) em paralelo com a categoria de formação discursiva de Foucault.

unidade essa que ganha corpo em movimentos de médio e longo prazo que, por intermédio da luta política, definem a *validade histórica* das ideologias (Ibidem, vol. 1, p. 238)⁸⁹.

Em outras palavras, toda hegemonia produz um complexo arranjo no qual as relações entre os distintos níveis ou esferas do mundo social encontram-se “cimentadas” pelas relações de poder e pelas formas abrangentes e duradouras de senso comum, dando origem àquilo que Laclau – bastante fiel à concepção gramsciana de bloco histórico – denominou de *totalidades parciais*. Por meio de tais totalidades, as relações de identidade e diferença entre o sem número de elementos que compõe a vida social são parcialmente fixadas, de maneira que o funcionamento de cada sistema ou instituição específica é “contaminado” (sobredeterminado) pelas práticas articulatórias associadas à hegemonia vigente, incluindo o próprio sistema capitalista:

What exists is not an essentially homogeneous entity - the capitalist system - which merely allows for empirical and accidental variations in different historical and geographical contexts. Instead, there are global configurations - historical blocs, in the Gramscian sense – in which the 'ideological', 'economic', 'political' and other elements are inextricably fused and can only be separated for analytical purposes. There is therefore no 'capitalism', but rather different forms of capitalist relations which form part of highly diverse structural complexes. (LACLAU, 1992, p. 25-26).

Em seu ensaio “*A questão meridional*” (1987), Gramsci oferece uma análise relativamente sistemática da hegemonia a partir da situação concreta da vida política italiana durante o período imediatamente anterior à ascensão do fascismo, tendo como foco sobretudo o chamado “bloco do Mezzogiorno”. Nessas reflexões, Gramsci segue as pegadas da paradoxal situação histórica na qual a massa desagregada e empobrecida dos camponeses do sul da Itália – que formam a grande maioria da população – encontra-se vinculada aos interesses dos grandes proprietários de terra, acabando por indiretamente sustentar o projeto político retrógrado dos capitalistas do norte e capitaneado pelos partidos políticos tradicionais, deixando politicamente isolada a classe operária e o conjunto das forças progressistas.

A adesão dos camponeses à ordem vigente seria operada pelos intelectuais eclesiásticos, eles mesmos formados ideologicamente num ambiente social que lhes transmite “uma aversão violenta ao trabalhador agrícola” que é “considerado uma máquina de trabalhar que deve ser gasta até os ossos e pode ser facilmente substituída”, para além de um “medo

⁸⁹ Sobre o conceito de bloco histórico e seu papel central na teoria política de Gramsci, ver Portelli (1987).

atávico e instintivo do camponês e de suas violências destruidoras”, sendo educados para cultivar “uma máscara de hipocrisia refinada e uma arte, muito refinada, de enganar e atrair as massas camponesas” (GRAMSCI, 1987, p. 156). Apesar de existirem em estado de revolta latente, os camponeses encontravam-se impossibilitados de dar expressão política a essa revolta, estando reféns da direção ideológica conservadora exercida pela Igreja. Terminavam assim identificando-se com uma posição passiva com relação ao domínio dos grandes proprietários de terra (Ibidem).

Para Gramsci, a “chave-mestra” desse complexo arranjo da sociedade meridional seria a ideologia elaborada e irradiada pelos grandes intelectuais liberais italianos, que promoviam uma síntese entre, por um lado, uma filosofia pautada pelo conhecimento científico e pelos valores e ideias de uma nação moderna e, por outro lado, a concepção de mundo ancorada no cosmopolitismo e no “jesuitismo” típico da reação e dos velhos ideais ligados ao domínio da Igreja – síntese essa que manifestaria não apenas um profundo cinismo, mas também um profundo ceticismo com relação aos prospectos da elevação cultural e política das camadas populares e do seu papel ativo na definição dos rumos do processo histórico⁹⁰. A hegemonia construída nesses termos funda um bloco histórico no qual o Mezzogiorno opera como uma espécie de monstro conservador, sustentando a exclusão e a exploração da grande maioria e inviabilizando um desenvolvimento nacional autônomo e dinâmico:

Dissemos que o camponês meridional está ligado ao grande proprietário de terras por intermédio do intelectual. Esse tipo de organização é mais difundida em todo o Mezzogiorno continental e na Sicília. Constitui um monstruoso bloco agrário que, em seu conjunto, serve de intermediário e guardião do capitalismo do Norte e dos grandes bancos. Seu único objetivo é conservar o *status quo*. Não se encontra nele nenhuma luz intelectual, nenhum programa, nenhuma tendência à melhoria e ao progresso. (GRAMSCI, 1987, p. 158).

Evidentemente, o fenômeno da hegemonia não pode ser compreendido simplesmente a partir do nível nacional. Ele se desdobra no campo geopolítico e nas dinâmicas civilizacionais globais – compreensão essa que se faz presente, por exemplo, nas análises de Gramsci (1999-2000, vol. 4). A respeito do projeto hegemônico capitaneado pelos EUA no período que sucede a Primeira Guerra Mundial, tendo como foco o desenvolvimento de um novo modo de

⁹⁰ Para uma discussão sistemática em torno da crítica gramsciana do liberalismo italiano e suas consequências políticas, ver Fontana, (1993, cap. 2 e 3).

acumulação baseado no fordismo/taylorismo, bem como a irradiação de uma “concepção de mundo integral” expressa no *American way of life*.

Ademais, não se deve perder de vista o carácter contingente e em alguma medida precário da validade histórica das ideologias que estão no cerne do exercício da hegemonia. Sua instituição depende da criação de uma vontade coletiva capaz de continuamente prevalecer sobre as forças políticas antagônicas e manter unido um determinado bloco histórico, o que implica também na sua viabilidade em se tratando das múltiplas dimensões da vida social concreta. Ou seja, *toda hegemonia é passível de caducar*, eventualmente tornando-se inviável.

Na visão de Gramsci, a crise de hegemonia culmina sempre em algum tipo de *crise orgânica* marcada pela perda do consenso por parte dos grupos dirigentes, nas quais as grandes massas descolam-se da ideologia tradicional. O bloco histórico anteriormente formado acaba cindido e fragmentado, ao mesmo tempo que não existe ainda uma força política capaz de instaurar uma nova hegemonia: “a crise consiste justamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer” (GRAMSCI, 1999-2000, vol. 3, p. 184).

São períodos históricos repletos de perigos e de movimentos abruptos, marcados por “sintomas mórbidos” e “fenômenos patológicos variados”. A ordem social tende a tornar-se “gelatinosa”, gerando uma *crise de autoridade* nas quais os partidos tradicionais não são mais reconhecidos pelos grupos sociais fundamentais, de modo que “os aparelhos hegemônicos se estilhaçam e o exercício da hegemonia torna-se permanentemente difícil e aleatório”, desembocando na perda de controle sobre a burocracia de Estado e na “dificuldade cada vez maior para formar os governos e na incapacidade cada vez maior de governar” (Ibidem, vol. 3, p. 95-96).

Gramsci identifica diversas possibilidades de resolução de tais crises orgânicas, o que corresponde em grande medida a sua categorização das formas de exercício da hegemonia na modernidade, ou seja, as distintas *modalidades de política*. Primeiramente, é possível um projeto hegemônico de carácter *nacional-popular*, no qual verifica-se uma efetiva aproximação entre as camadas populares e os grupos intelectuais. Essa via implicaria na elaboração de uma cultura nacional que não é propriedade de pequenas castas, que serviria de base para a criação de uma vontade coletiva “ex-novo” capaz de mobilizar politicamente a grande maioria da população, gerando sentimentos democráticos que cimentam a solidariedade entre dirigentes e dirigidos na busca pela realização de uma reforma do Estado e

do conjunto da vida nacional (Ibidem, vol. 1 p. 116 e 361; vol. 6, p. 39). As revoluções francesa e norte-americana, assim como a revolução bolchevique, seriam os exemplos paradigmáticos nesse sentido.

Em segundo lugar, é também possível uma *revolução passiva* (“revolução restauração”), um projeto hegemônico *transformista* por meio do qual os grupos dominantes são capazes de acomodar parte das demandas das forças antagônicas – ao mesmo tempo preservando a distância e o estranhamento entre os intelectuais e as camadas populares –, ditando o ritmo e a direção do processo de mudança social através de reformas realizadas de cima para baixo (GRAMSCI, 1999-2000, vol. 1, p. 292-293 e 396; vol. 3, p. 81). Na sua visão, o Risorgimento italiano seria um exemplo paradigmático de transformismo ou revolução passiva (Ibidem, vol. 5, p. 151 e 331).

Em terceiro lugar, Gramsci compreende que as crises orgânicas permitem também soluções efetivamente autocráticas ou mesmo totalitárias. Esse seria o caso do *cesarismo*, que expressaria uma situação na qual “as forças em luta se equilibram de modo catastrófico”, de forma que “a continuação da luta não pode ser concluída sem destruição recíproca”, fazendo com que se recorra a uma “grande personalidade” ou a algum tipo de coalizção parlamentar improvisada capaz de impor uma solução arbitrária, promovendo a tutela do conjunto das forças políticas através da instauração de um Estado policial e do recurso ao militarismo (Ibidem, vol. 3, p. 63 e 76-79). Por sua vez, Gramsci alude ao nazifascismo e ao stalinismo como soluções políticas baseadas no *supremacismo* e na *estotolatria*, nas quais busca-se acabar com a distinção entre sociedade política e sociedade civil, mobilizando a totalidade dos integrantes de uma formação social, seja por meio da polícia política e da militarização do Estado e dos aparelhos “privados”, seja através da ditadura do partido na qual o Estado se confunde com a sua burocracia, dando origem a um “governo dos funcionários” (Ibidem, vol. 3, p. 60, 74, 163, 256, 261, 279 e 282).

Encerrada a análise da concepção gramsciana de hegemonia e de sua afinidade com a perspectiva de Castoriadis, retornamos à questão que motiva a presente discussão: o que a noção de hegemonia tem a oferecer a uma análise social e política que parta do problema do imaginário? Obviamente, a atualidade ou o carácter datado da obra de Gramsci não nos interessa diretamente, mas sim as implicações da sua teoria política. Malgrado as amplas convergências e similaridades entre as abordagens de Gramsci e de Castoriadis (que espero ter

sido capaz de convincentemente argumentar ao longo das últimas páginas), defendendo a existência de duas distinções fundamentais.

A primeira delas, bastante evidente, é o fato de que a noção gramsciana de hegemonia, apesar da sua sofisticação e acuidade, carece do referencial teórico necessário para efetivamente dar conta do simbolismo, da subjetividade e do inconsciente. Gramsci não pôde elaborar uma *teoria hegemônica da ideologia*, o que só viria a ser realizado pelos seus herdeiros (GLYNOS, 2001). Não existe em seus escritos algo comparável ao alcance e à profundidade do arcabouço conceitual avançado por Castoriadis a propósito do imaginário; por isso mesmo, a abordagem de Gramsci está aquém, por exemplo, de realmente apreender o vínculo entre a política e a democracia e a sua centralidade para um projeto de emancipação.

A segunda distinção fundamental está relacionada à constatação de que a categoria de hegemonia – ao mesmo tempo que coloca no centro do palco o problema da significação e o seu vínculo com a dimensão do poder explícito na instituição das formas de vida social –, prescinde da referência à “sociedade” enquanto unidade de análise e enquanto “ser”. Não por acaso, a teoria política de Gramsci deixa transparecer o peso da *heterogeneidade* que atravessa o campo do sentido e “macula” o corpo social, incidindo decisivamente na conformação das dinâmicas políticas. Não há aqui uma “sociedade instituída” / “sociedade instituinte”, mas sim correlações de forças, vontades coletivas, ideologias, blocos históricos. Partindo da categoria de hegemonia, o imaginário vigente e as suas instituições correlatas *não* seriam uma criação do “coletivo anônimo” da “sociedade” em questão, mas sim o resultado do fato de que *um projeto político prevaleceu sobre as forças que lhe são antagônicas*, de maneira que uma ideologia particular se fez universal e passou a fazer as vezes da norma, adquirindo o semblante de lei. Quando a hegemonia entra em crise e não há ainda uma força política capaz de instaurar uma nova hegemonia, o próprio edifício social começa a derreter e a existência da “sociedade” torna-se cada vez mais impossível na medida em que é tragada pelo seu limite intrínseco, isto é, tragada pelo antagonismo social.

Os escritos de Gramsci permitem vislumbrar como a noção de hegemonia representa uma via frutífera para pensar o imaginário e a sua relação com o fenômeno político, abrindo o caminho para sanar diversas das deficiências da abordagem de Castoriadis. De todo modo, despedimo-nos agora dos Cadernos, adentrando o terreno da teoria pós-marxista da hegemonia, no qual essa aproximação pode ser realizada de forma substantiva.

3.4 O imaginário e a concepção pós-marxista de hegemonia: rumo à fantasia ideológica

Iniciamos com uma discussão da bibliografia que visa estabelecer uma conexão entre a noção pós-marxista de hegemonia e o conceito de imaginário de Castoriadis, tendo em vista sobretudo a sua efetiva mobilização no âmbito da análise social e política. Como descrito no Capítulo 1, são raríssimos os trabalhos que se engajam nessa tarefa, de modo que me utilizo de uma análise crítica dessas referências no intuito de afirmar a originalidade e a pertinência da minha proposta, elaborando os potenciais avanços teóricos que emergem da minha contribuição.

Começamos com a obra de Stavrakakis, *“The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics”* (2007), que avança um diálogo entre a teoria de Lacan e as obras de Castoriadis, Laclau e Žižek, tendo como objetivo elaborar a sua própria compreensão sobre como a psicanálise lacaniana pode (e deve) ser aplicada na análise política. Ao mesmo tempo que reconhece os seus méritos e o seu alcance, Stavrakakis aponta as inconsistências e deficiências presentes na perspectiva de Castoriadis (Ibidem, cap. 1). O cerne de sua argumentação consiste na ideia de que Castoriadis negligencia a “negatividade” (a “falta”) que marca a subjetividade e todas as criações humanas, isto é, negligencia a lacuna constitutiva entre o real e o simbólico, ignorando o fato de que os limites da simbolização não são apenas externos, mas também internos ao campo do sentido – o que introduz o momento da *falha* como a condição de (im)possibilidade de qualquer identidade ou forma institucional (p. 53-54, *passim*).

Para Stavrakakis, embora Castoriadis reconheça a existência do que chama de Abismo/Caos/Sem-Fundo – a alteridade irreduzível, o a-sentido do mundo, para sempre incomensurável com a significação e com o *nomos* –, ele toma esse a-sentido como meramente externo (p. 54-6). Por essa razão, a subjetividade, a significação e o mundo social aparecem em sua teoria como homogêneos, fazendo da sociedade um “super-sujeito” capaz de se autoinstituir, numa espécie paradoxal de “Cartesianismo vitalista e romântico” que concebe a atividade criadora da imaginação radical como um circuito completo, no qual tudo se põe em continuidade com a representação (*cum* afeto e *cum* intenção) e não há verdadeiramente lacuna, não há nada de irrepresentável em seu cerne – o que “contamina a sua teoria com um elemento fortemente metafísico, essencialista e imanentista” (p. 53). Dessa forma, Stavrakakis

(p. 58-59) subscreve o diagnóstico de Žižek (2016, p. 46) quando este afirma que “a noção de imaginação de Castoriadis permanece no interior do horizonte existencialista do homem como o ser que projeta sua ‘essência’ no ato de imaginação que transcende todo ser positivo”.

Por um lado, Stavrakakis (2007, cap. 1, 2 e 4) associa essa falha na teorização de Castoriadis à denegação do que Lacan denomina de *real*, a dimensão que resiste à simbolização e que é impossível de representar – que remeteria não apenas à realidade material em seu estado pré-simbólico, mas também à incomensurabilidade entre a significação e o Significante-Mestre que lhe fundamenta, bem como o impossível encontro do sujeito com o campo pulsional (na terminologia de Lacan, o encontro com a *jouissance*). Por outro lado, em se tratando da teoria social propriamente dita, Stavrakakis compreende que Castoriadis denega a “negatividade” do político em prol de uma concepção essencialista da autonomia individual e coletiva, ignorando o carácter problemático e conflitivo da instituição da vida social:

The moment of the encounter with the political, the moment when the limits of human creativity and autonomy become visible – limits which are due to the fact that we are always attempting to recapture the impossible real through our inadequate symbolic means, due to the radical distance between pre-symbolic and post-symbolic states – is disavowed by Castoriadis in favour of the autonomy of an essentialised subject. It is not surprising, then, that Castoriadis was adverse to the use of the concept of the political in theoretical discourse, especially when discussing the institution of the social. In ‘Power, politics, autonomy’ he argues very clearly that the gains to be made by associating ‘the political’ with the overall institution of society ‘are hard to see, but the dangers are obvious’ (Castoriadis 1991c: 158). Frankly, the only danger I see is the danger of exposing the essentialism of Castoriadis’ theoretical apparatus, which is, however, impossible to conceal. (STAVRAKAKIS, 2007, p. 58)

Não obstante a sua relevância, a teorização de Stavrakakis vem ela mesma acompanhada de diversas dificuldades, sobretudo em função da sua dependência excessiva da psicanálise de Lacan, para além de sua perspectiva pós-estruturalista (discursiva) do mundo social. Embora busque aproximar as noções de hegemonia e imaginário (fantasia), acaba por propor uma análise da subjetividade, da vida social e da política com base num contínuo entre a “negatividade” e a “positividade”, tomando como desafio a tarefa de equilibrar esses dois polos de modo a evitar os perigos tanto da reificação quanto do formalismo – associando esse esforço à defesa de uma esquerda que abrace a democracia liberal e, ao mesmo tempo, lute

para trabalhar e reelaborar seus limites (STAVRAKAKIS, 2007, p. 15-17, *passim*). Na minha avaliação, trata-se de uma perspectiva pouco produtiva para a análise social e política, ficando aquém do refinamento e do potencial crítico do seu referencial teórico original renegado, o conceito de fantasia ideológica de Žižek.

Chegamos assim ao artigo “*The ‘Hidden Kings’, or hegemonic imaginaries: Analytical perspectives of post-foundational sociological thought*”, de Delitz e Maneval (2017). Na literatura atual, esse é de fato o único trabalho que se engaja na tarefa mobilizar a teoria pós-marxista da hegemonia de modo a propor ratificações produtivas à abordagem de Castoriadis, sendo especialmente relevante para a presente discussão. Nesse artigo, os autores buscam avançar a noção de *imaginários hegemônicos* (“*hegemonic imaginaries*”), argumentando em favor de uma síntese entre a teoria do imaginário de Castoriadis e o conceito de hegemonia de Laclau e Mouffe, delineando a sua importância para uma teoria social e sociológica pós-fundacional, apontando-o como um caminho viável a ser perseguido pela análise política.

Delitz e Maneval começam por retomar a enigmática metáfora do “Rei Oculto” (*heimlicher König*), expressão utilizada por Simmel para afirmar que toda “era cultural” contém um princípio subjacente que constitui o sentido último da sua “vida intelectual” (Ibidem, p. 34-5). Eles entendem que essa metáfora ecoa no universo da teoria social francesa, no conjunto de autores que pensaram a sociedade como instituição imaginária, como a criação de uma teia de símbolos que institui os princípios fundantes das identidades coletivas, provendo as matrizes institucionais que organizam a vida social. Essa tradição francesa teria sido inaugurada por Durkheim através da categoria de representação coletiva, passando por Bergson e sua noção de fabulação (“*myth-making*”) e culminando na obra de Castoriadis, que teria apresentado uma teorização sistemática da natureza e da origem desse “Rei Oculto”: tratar-se-ia exatamente das significações imaginárias sociais centrais advindas da imaginação radical dos sujeitos (p. 35-40).

Para Delitz e Maneval, a noção de significantes vazios / pontos nodais elaborada por Laclau e Mouffe também expressaria a compreensão de que a subjetividade e a ordem social dependem da significação como um *exterior constitutivo*, um “Rei Oculto” que emerge da instituição dos símbolos que fixam o “campo discursivo”, estando bastante próxima da ideia de significação imaginária social de Castoriadis (Ibidem, p. 38, *passim*). Entretanto, os autores argumentam que Castoriadis, em consonância com Bergson e Durkheim, define cada sociedade como possuindo um único imaginário, criando “*the impression of harmonious unity*

within distinct societies, each founded on a central, undisputed principle” (p. 40). Em contraposição a esse entendimento, os autores atestam o fato de que as significações imaginárias são claramente capazes, por exemplo, de dividir a população de um país:

Various social groups or movements, following different Hidden Kings, struggle for political and social hegemony. This is evident in the rise of right-wing populist movements, as well as in the leftist and mainstream liberal reactions to those movements in France, Germany, Poland, Hungary and elsewhere (DELITIZ E MANEVAL, 2017, p. 40-41).

Por essa via, Delitiz e Maneval defendem a necessidade de combinar a abordagem de Laclau e Mouffe com o conceito de imaginário de Castoriadis, propondo como unidade de análise central justamente a noção de *imaginários hegemônicos*. Especialmente em se tratando das sociedades contemporâneas, seria insustentável a ideia de que haja um único imaginário universalmente aceito, ou seja, seria insustentável supor “*a consensus on the principles of social coexistence, shared by all members of a given society*” (Ibidem, p. 41). Em outras palavras, “*there are always conflicts and power struggles between proponents of different political projects, or between groups maintaining divergent positions and opinions on the fundamental questions of life and coexistence.*” (Ibidem, p. 41).

Em suma, a categoria de “*imaginários hegemônicos*” compreende a existência de uma multiplicidade de imaginários em disputa por hegemonia, uma multiplicidade de coletividades ou movimentos informadas por imaginários distintos, cada um deles lutando para constituir o seu respectivo “*Rei Oculto*” como o centro definidor da sociedade e dotá-lo de uma validade universal provisória, tendo como pano de fundo o antagonismo social em suas diversas expressões:

Several groups or communities informed by different imaginaries coexist within every society – either in a state of open enmity, in various modes of latent antagonism, or, ideally, in a relation of agonistic pluralism. By asserting the centrality or universal validity of its own imaginary signification (e.g., the existence of God, or freedom as the highest good), each of these communities aims to be hegemonic. Any political or religious discourse seeking to determine the trajectory of the entire society therefore constitutes a hegemonic project. (DELITIZ E MANEVAL, 2017, p. 41-42).

Embora sua intuição de fundo esteja parcialmente correta, considero que a perspectiva avançada por Delitz e Maneval é insuficiente e traz consigo alguns equívocos teóricos graves. Paradoxalmente, os autores permanecem no interior de um paradigma holista, no qual existiria algo como uma “sociedade” que se projeta na forma de um “rei oculto” (malgrado a afirmação de que diversas forças políticas habitam o seu interior e lutam entre si pela definição de um imaginário central). Não por acaso, interpretam a obra de Castoriadis a partir da teoria social francesa inaugurada por Durkheim, ao invés de perseguir o caminho mais produtivo de situá-la no universo da teoria crítica, particularmente na tradição pós-marxista.

Por isso mesmo, os autores deixam escapar as elaborações mais lúcidas contidas no pensamento de Castoriadis, perdendo de vista também o próprio cerne do conceito pós-marxista de hegemonia – que não se refere a um *insight* limitado sobre o conflito entre forças políticas heterogêneas no interior da “sociedade”, mas sim à afirmação da *inconsistência* do Outro simbólico, da existência de um vazio ou lacuna que faz com que a constituição mesma da significação esteja atrelada à luta política e às decisões contingentes dos sujeitos, dependendo da imposição arbitrária de um *ponto de sutura* que fixa parcialmente as coordenadas do campo do sentido.

Vejamos como isso se dá a partir da teorização de Laclau. Em suas reflexões a respeito da relação entre o imaginário e a hegemonia⁹¹, Laclau toma como ponto de partida o imaginário social enquanto *horizonte de sentido* que de alguma forma unifica a totalidade da experiência num determinado período histórico. Esse horizonte de sentido corresponderia à “superfície mítica” do simbolismo na qual cada objeto e cada demanda (cada “posição de sujeito”) são inscritos e acabam *contaminados* por uma série de cadeias de equivalência, tendo a sua identidade particular *negada* na medida em que passam a expressar os *efeitos universalizantes* que fundamentam o campo discursivo e tornam a vida humana possível (LACLAU, 1990, cap. 1).

Em contraposição à *lógica da diferença*, na qual o que está em jogo é a construção das relações de identidade e diferença que fazem da vida social uma realidade objetiva e determinada, Laclau entende que o imaginário está diretamente relacionado à *lógica da equivalência* e às *práticas articulatórias* que lhe são correlatas. Para o autor, o imaginário

⁹¹ Laclau desenvolve sua abordagem da relação entre a hegemonia e o imaginário social em “*New Reflections on the Revolution of Our Time*” (1990). Igualmente relevantes nesse sentido são as suas duas primeiras intervenções no debate com Butler e Žižek, intituladas “*Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics*” e “*Structure, History and the Political*” (In: BUTLER ET AL., 2000, p. 44-89 e 182-212).

seria indissociável da função tropológica da linguagem e do papel central da retórica na articulação dos discursos, de modo que a “superfície mítica” do simbolismo seria o lócus da produção dos sentidos metafóricos, os sentidos totalizantes que proveem as bases para os processos de identificação e estabelecem a “imagem”, o “pano de fundo”, a partir do qual a ordem social se constitui. Esse seria o caso, por exemplo, das tradições ou movimentos que estão na raiz do imaginário moderno, cujos limites teriam se mostrado cada vez mais evidentes nas últimas décadas:

Every age adopts an image of itself – a certain horizon, however blurred and imprecise, which somehow unifies its whole experience. The rediscovery of a past which gave access to the natural order of the world for the Renaissance; the imminence of the advent of Reason for the Enlightenment; the inexorable advance of science for positivism: all were such unifying images. In each case, the different stages of what has become known as ‘modernity’ were conceived as moments of transition towards higher forms of consciousness and social organization, holding the promise of a limitless future. (LACLAU, 1990, p. 3)

Qual é a origem e a natureza dessas “imagens” unificadoras por meio das quais se produz uma série de efeitos universalizantes? Na visão de Laclau, tais “imagens” correspondem aos *significantes vazios* que surgem no decorrer do processo histórico. Esses significantes vazios emergem na medida em que um significante específico “alça voo” e descola-se do restante dos elementos do campo discursivo, afastando-se da sua função referencial e passando a encarnar a *falta* constitutiva do social, tornando-se um símbolo da “plenitude ausente” à qual a coletividade em questão anseia por alcançar

Basta tomarmos um termo como “ordem” (ordem social). Quais são as condições de sua universalização? Simplesmente, que a experiência de desordem radical torne *qualquer* ordem preferível à continuidade da desordem. A experiência da falta, de uma ausência de completude nas relações sociais, transforma a “ordem” no significante de uma plenitude ausente. Isso explica a cisão à qual estou me referindo: toda política concreta, se for capaz de produzir a ordem social, será julgada não apenas de acordo com seus méritos, em abstrato, independentemente de qualquer circunstância, mas principalmente em termos daquela capacidade de gerar “ordem” – um nome para a plenitude ausente da sociedade (“Mudança”, “revolução”, “unidade do povo” etc. são outros significantes que têm historicamente cumprido o mesmo papel.) (LACLAU, 2011, p. 98)

Os significantes vazios demarcam os limites do campo discursivo – o que, na perspectiva pós-estruturalista encampada por Laclau (2011, p. 67-80), significa dizer que eles

definem os limites do mundo social. Cada significante vazio se constitui a partir da negação de uma exterioridade que opera como ponto de (im)possibilidade da simbolização, exterioridade essa cuja exclusão prove as bases para a existência da comunidade (Idem, 1990, cap. 2; LACLAU E MOUFFE, 1985, cap. 3). No exemplo acima mencionado, a “ordem” seria o significante de uma plenitude que surge em contraposição a sua própria ausência, através da demarcação de uma fronteira que separa a comunidade do não-senso, do não-social – isto é, a falta de ordem, a “desordem”.

Podemos citar incontáveis exemplos semelhantes, desde aquilo que em diversos períodos da vida política brasileira se denominou de “combate à corrupção” – um significante vazio que emerge em contraposição a sua própria ausência (o “mar de lama”, a “roubalheira”, as “quadrilhas” etc.) – até a bandeira da “preservação do meio ambiente”, que surge em contraposição à “destruição da natureza”, a “mudança climática”, a “inviabilização da vida humana na Terra” etc. Como é notório, no que se refere à última fase de suas reflexões, Laclau (2013) argumenta que o significante vazio paradigmático da política em geral e do populismo em particular seria o “povo”, a entidade fundada em oposição ao “não-povo”, emergindo através de uma linha de separação para com as forças que se opõe às demandas populares.

Por sua vez, o carácter *vazio* desses significantes centrais seria responsável pela inconsistência intrínseca ao Outro simbólico, visto que essas imagens unificadoras que viabilizam a existência da comunidade encontrar-se-iam sempre preenchidas por algum conteúdo contingente e particular que determina o seu sentido concreto:

The universal is an empty place, a void which can be filled only by the particular; but which, through its very emptiness, produces a series of crucial effects in the structuration / deconstruction of social relations. It is in this sense that it is both impossible and necessary object. (LACLAU, In: BUTLER ET AL., 2000, p. 58)

Em outras palavras, os significantes vazios que estão no núcleo do imaginário social e que proveem os “pontos de ancoragem” que sustentam um certo horizonte de sentido, eles mesmos *não possuem nenhum conteúdo positivo*, sendo os objetos por excelência da batalha por hegemonia, da luta política voltada para *suturar* essa falta interna ao campo simbólico, amarrando cada significante vazio às cadeias de equivalência que fixam parcialmente o seu sentido (LACLAU, 2013, cap. 4). Por isso mesmo, Laclau (Ibidem, cap. 5) define esses significantes vazios como *significantes flutuantes*, aludindo ao fato de que a ausência de um

conteúdo positivo próprio desdobra-se no carácter parcialmente indeterminado, ambíguo e essencialmente cambiante da sua significação efetiva, sempre a reboque dos *deslocamentos parciais* produzidos pelas forças políticas em disputa.

Para Laclau, é precisamente por esse motivo que “o político é, em certo sentido, a anatomia do social, pois é o momento da instituição do social” (Ibidem, p. 228). Seria essa também a origem do *insight* central da noção pós-marxista da hegemonia: a ideia de que os limites externos à simbolização coincidem com os limites internos (LACLAU e MOUFFE, 1985, cap. 3). Nessa perspectiva, não apenas é o caso que o “povo” se institui pela negação do “não-povo”, mas também que essa fronteira precisa ser *internamente mapeada* na vida social, impondo aos sujeitos a tarefa de *nomear* o conteúdo desse significante vazio, fazendo valer uma *representação* do “povo” que defina a sua identidade a partir da inclusão ou exclusão de determinadas demandas (LACLAU, 2013, p. 160-180, *passim*).

É esse ato de nomeação que de fato produz as cadeias de equivalências que contaminam os demais elementos do campo discursivo, correspondendo ao seu ponto nodal / ponto de sutura, o *point de capiton* que articula o seu sentido através de uma série de condensações e descolamentos, conformando algum tipo de totalidade parcial (Ibidem). Através dessa operação, o “combate à corrupção” é igualado ao combate a um determinado projeto político e à afirmação de uma certa lógica funcionamento do poder judiciário; a “preservação do meio ambiente” passa a equivaler à defesa de uma nova política econômica e à necessidade de o Estado reformar a matriz energética nacional por meio de grandes projetos de infraestrutura; a “ordem” torna-se sinônimo da guerra às drogas e da criação de uma polícia militarizada voltada para a repressão nas periferias etc.

Tomando como exemplo o chamado populismo de direita nos EUA, contemporaneamente organizado a partir da ideologia do “trumpismo”, poderíamos afirmar a existência das cadeias de equivalência que fundamentam a identidade desse movimento ao preencher uma multiplicidade de significantes vazios (como “América”, “partido republicano”, “povo”, “elites”, “justiça”, “direitos”, “família” e “imigração”), tornando uma situação histórica concreta *legível* para os sujeitos através da nomeação dos termos que operam como o seu ponto de sutura: “*Make América Great Again*”, “*build the wall*”, “*fake news*”, “*drain the swamp*”, “*bring back the manufacturing jobs*”, “*lock her up*” etc. Essas relações de representação introduzem a condensação metafórica de significados díspares, viabilizando a criação de uma *totalidade parcial*, inscrevendo nela certas demandas e

excluindo outras, articulando um projeto hegemônico mais ou menos claro que expressa uma variedade de interesses / desejos / afetos / compromissos / pertencimentos e que se constitui pela *negação* dos projetos associados às forças políticas antagônicas⁹².

Partindo desse panorama, compreendo que Laclau elabora os aspectos centrais da sua abordagem da hegemonia com base na afirmação das seguintes hipóteses: 1) A constituição da significação ocorre através de *decisões ético-políticas contingentes*, decisões essas que devem ser pensadas nos termos dos atos de *nomeação* pelos quais os sujeitos investem determinados conteúdos particulares que passam a funcionar como *point de capiton* (ponto de basta / ponto de sutura / ponto de ancoragem), estabelecendo as cadeias de equivalências que fixam parcialmente o sentido dos significantes vazios que formam o “pano de fundo” da ordem social e viabilizam os processos de identificação (LACLAU, 2013, cap. 4 e 5); 2) A ordem social depende da efetivação dessas *relações de representação* nas quais uma identidade particular assume a tarefa de nomear uma noção universal, tornando necessária a existência de uma *força hegemônica* que opera em nome de um horizonte de sentido que transcende a identidade particular desses agentes finitos (Idem, In: Butler et al., 2000, p. 53-9). Novamente, a raiz dessas relações de representação é o laço ético-político, que passa pelo *investimento afetivo* que sutura o universal a um conteúdo específico que preenche o seu vazio, dando origem a um certo tipo de *ideologia* que define a atuação da força política em questão (Idem, 2013, p. 160-180); 3) As decisões ético-políticas contingentes que subjazem às relações de hegemonia advêm da *falta* que atravessa o campo discursivo – a situação de radical *indecidibilidade* que força os sujeitos a realizarem o “salto no escuro” que é próprio a uma escolha infundada –, de modo que a única base real para a efetivação dessas relações de representação seria o *exercício do poder*: todo projeto hegemônico fundamenta-se na *negação* do campo de possibilidades aberto pelas forças políticas antagônicas, acarretando na *exclusão* das alternativas históricas viáveis que se apresentam no decorrer da vida social e política da coletividade em questão (Idem, 1990, cap. 1 e 2; LACLAU e MOUFFE, 1985, cap. 3); 4) As operações hegemônicas manifestam-se concretamente na forma de *deslocamentos parciais* da normatividade vigente e das instituições que lhe são correlatas, tendo como base as sedimentações históricas dos projetos hegemônicos precedentes. Ou seja, a contingência intrínseca às decisões ético-políticas dos sujeitos é sempre *limitada* pelo contexto social-

⁹² Para um estudo sobre as raízes do trumpismo e uma instigante reflexão sobre a batalha ideológica nos EUA, ver Nagle (2017).

histórico no qual elas ocorrem (LACLAU, In: Butler et al., p. 82-86); 5) O vazio ou lacuna em torno do qual o campo discursivo se articula consiste numa *falta constitutiva* para a qual as relações de hegemonia representam uma solução provisória e relativamente precária. A falta dos sujeitos nunca pode ser plenamente simbolizada, inviabilizando o fechamento do horizonte de sentido em função da *incomensurabilidade* entre o universal vazio e os conteúdos particulares que buscam preenchê-lo, introduzindo assim o momento da *falha* como um aspecto incontornável dos processos de identificação e fazendo da política a dimensão na qual os sujeitos se deparam com o ponto de impossibilidade da representação – isto é, se deparam com o *antagonismo* enquanto a causa da *cisão* do corpo social, o limite intransponível que atravessa a vida social na forma de um conflito para o qual *não existem parâmetros neutros ou objetivos* (Idem, 1990, cap. 2; 2013, cap. 5).

É através dessa abordagem da hegemonia que Laclau apreende as lutas por emancipação e busca elaborar a sua concepção de *democracia radical*, pensada aqui nos termos de uma multiplicação das identidades particulares e da ampliação do campo de possibilidades para a construção das relações de representação – o que implicaria na afirmação do seu carácter contingente e na atribuição de um valor positivo à falta que marca a dimensão da universalidade (Idem, 2011, 47-66; LACLAU e MOUFFE, 1985, cap. 4).

Mais ainda, Laclau utiliza o conceito de hegemonia no sentido de avançar uma teorização geral a respeito dos processos de mudança social, tendo como foco a constituição do imaginário em cada contexto histórico. Na sua visão, a relação entre os horizontes de sentido e a luta política concreta seria o motor central da mudança social, levando a um diagnóstico da contemporaneidade pautado pela crise do imaginário das esquerdas, indissociável também do enorme sucesso das direitas em instaurar a hegemonia global do neoliberalismo:

I want to stress above all the function of surfaces of inscription that these horizons exercise. Once they become the generalized language of social change, any new demand will be constructed as one more link in the equivalential chain embraced by those horizons. They become, in this sense, powerful instruments in the displacement of the relations of force in society. Conversely, their decline is linked to their decreasing ability to embrace social demands, which recognize themselves less and less in the political language provided by that horizon.

The crisis of the Left, from this point of view, can be seen as a result of the decline of the two horizons which had traditionally structured its discourse: communism and, in the West, the welfare state. Since the beginning of the 1970's is the Right which has been hegemonic: neoliberalism and the moral majority, for instance, have become the

main surfaces of inscription and representation. The Right's hegemonic ability is evident in the fact that even social democratic parties have tended to accept its premisses as a new and unchallengeable 'common sense'. The Left, for its part, finding its own social imaginaries shattered and without any expansive force, has tended to retreat into the defence of merely specific causes. But there is no hegemony which can be grounded in this purely defensive strategy. This should be the main battlefield in the years to come. Let us state it bluntly: there will be no renaissance of the Left without the construction of a new social imaginary." (LACLAU, In: BUTLER ET AL., p. 211)

Em termos gerais, entendo que a teorização de Laclau é capaz de demonstrar a importância da noção de hegemonia para a teoria social e para a sociologia política, identificando o papel das decisões ético-políticas contingentes na constituição dos universos simbólicos, evidenciando a indissociabilidade e a incomensurabilidade entre o plano "universal" dos horizontes de sentido socialmente partilhados e a "particularidade" intrínseca às relações de representação que definem esses horizontes. Por essa via, torna-se possível afastar o conceito de imaginário das armadilhas holísticas associadas à ideia de "sociedade", aproximando a análise social e política do problema das ideologias e dos projetos hegemônicos que lhe são correlatos, colocando no centro do palco o antagonismo social enquanto limite interno à simbolização e causa da cisão do corpo social.

Não obstante, é também imprescindível notar as insuficiências e os impasses que acompanham a sua abordagem, sobretudo em função dos problemas decorrentes da sua perspectiva pós-estruturalista, definida pela estratégia de pensar a vida social enquanto fenômeno discursivo. Como consequência dessa perspectiva, Laclau acaba preso a uma concepção *formalista* do mundo social e das dinâmicas políticas, na qual a análise dos universos de sentido é na prática reduzida a um problema *lógico*, isto é, ao desafio de apreender a relação formal estabelecida entre os elementos do campo do discurso⁹³.

Evidentemente, essa abordagem traz consigo sérios entraves para pensar a dimensão do imaginário e da subjetividade. Como argumentado por Castoriadis, o elemento imaginário

93 Não me prolongarei nesse tópico, mas basta dizer que o formalismo em questão é patente na obra madura de Laclau, seja no que se refere às suas reflexões a respeito dos significantes vazios e do seu papel estruturante na vida social e política em geral (nas quais a compreensão do sentido concreto desses símbolos invariavelmente se encaminha para uma discussão puramente lógica, com pouca ou nenhuma consideração para o componente efetivamente imaginário dos sentidos evocados por tais significantes nos diferentes contextos históricos), seja no que se refere à sua teorização do fenômeno do populismo (na qual a complexidade e as nuances do imaginário e da vida social nas sociedades modernas e capitalistas subordinam-se a uma visão redutiva do fenômeno político, compreendido nos termos da lógica binária do chamado populismo, definido em termos eminentemente formais, com referência à emergência e à constituição interna do "povo" enquanto significante vazio). Ver, por exemplo, Laclau (2011, p. 67-80; 2013, cap. 6-8).

é precisamente aquilo que *não pode ser adequadamente formalizado*, o componente *alógico* da significação que se expressa nos sentidos não-literais e nas suas articulações enquanto modalidades de afeto, representação e desejo. Não por acaso, Žižek (2016, p. 191-192 e 203) corretamente avalia que a teoria de Laclau fundamenta-se numa espécie de “formalismo protokantiano”, no qual as relação de hegemonia construídas a partir do curto-circuito entre o Universal e o Particular funcionam como uma “ideia reguladora”, um quadro apriorístico que definiria qualquer acontecimento histórico – o que estaria umbilicalmente vinculado a sua proposta de democracia radical, baseada na ideia de uma construção contingente das coalizações políticas atreladas à multiplicidade das lutas emancipatórias por reconhecimento nas sociedades contemporâneas. Para Žižek (In: Butler et al., 2000, p. 100-101, *passim*), os equívocos da teoria da hegemonia de Laclau expressam-se sobretudo na sua incapacidade de dar conta da *fantasia ideológica*, concebendo o exercício da hegemonia com base nas ficções simbólicas e nos apegos passionais inconscientes dos sujeitos – em suma, na sua incapacidade de elucidar o papel do imaginário e da subjetividade na construção dos processos sociais e políticos.

Como afirmado no Capítulo 1, a insuficiência da teoria de Laclau com relação ao imaginário não passou despercebida do restante da literatura. Em seu artigo “*La falta de Laclau: lo imaginário*” (2014), Aibar parte da psicanálise lacaniana para argumentar que Laclau apenas tangencia o registro do imaginário, afirmando que sua abordagem pós-estruturalista baseia-se na “*primacia superlativa de lo simbólico en la construcción política de la sociedad*”, de modo que uma incorporação efetiva da dimensão do imaginário “*desestabilizaría buena parte de su desarrollo*” (p. 24).

Nessas reflexões, Aibar propõe que a ausência de uma elaboração teórica do imaginário faz com que Laclau esteja impossibilitado de oferecer respostas para diversas perguntas essenciais, tais como: por que os sujeitos necessitam de simbolizar uma plenitude do social? Por que haveriam de representar uma “falta constitutiva” e por que essa falta produziria constantes deslocamentos da normatividade vigente? De onde vêm e como são elaboradas as representações e os investimentos afetivos que suturam esse vazio? Ou, de outro modo, “falta” e “deslocamento” com relação ao quê? (Ibidem, p. 28, *passim*).

A inexistência de respostas para tais perguntas resultaria da incapacidade de teorizar o imaginário enquanto o “estofa” que provê aos sujeitos a fantasia da consistência do Outro, preenchendo as lacunas da simbolização com as representações que sustentam o nosso desejo

e das quais emergem os afetos que colorem a realidade com uma tonalidade específica, estruturando a dimensão pulsional (corpórea) da existência humana. Em suma, o imaginário como o objeto da fantasia e do inconsciente – o elemento em função da qual o “irreal” se confunde com o “real”, anunciando o ponto de “extimidade” que escapa à ordem das palavras – sem o que não podemos falar de subjetividade, de simbolização ou de vazio / lacuna / falta (AIBAR, 2014, p. 30-36).

Novamente, malgrado a sua dependência excessiva da psicanálise lacaniana e o fato de que sua abordagem reproduz diversos dos problemas intrínsecos à perspectiva pós-estruturalista, Glynos e Stavrakakis (2008) também apontam as deficiências da teorização de Laclau no que se refere à ausência do conceito de *fantasia*, que faz com que a sua concepção de hegemonia acabe na prática desconectada da questão dos afetos e das elaborações imaginárias que lhe são correlatas, criando um entrave para elucidar o papel da subjetividade e do inconsciente na construção dos processos de identificação⁹⁴.

A fantasia provê as coordenadas da realidade, estabelecendo uma *narrativa* a respeito do Outro simbólico que organiza a dimensão afetiva dos sujeitos, isto é, a maneira como esses desejam e gozam, garantindo assim a eficácia dos processos de identificação. Em outras palavras, a fantasia vincularia o campo socio-simbólico ao campo afetivo dos investimentos libidinais inconscientes, introduzindo a “viscosidade” que fixa os sujeitos a determinados objetos, suturando a sua “falta” a partir da *jouissance*, do gozo cristalizado nas narrativas fantasmáticas ligadas à transgressão das normas e dos ideais publicamente sancionados:

Fantasy thereby links the “dry” socio-symbolic field (through a reference to its official insignia) to the “sticky” affects of the subject. This suggests that identifying a narrative as a specifically fantasmatic narrative, involves homing in on the affective investment made in one or more of its elements, as well as the subject’s transgressive relation to an officially affirmed ideal. (GLYNOS, STAVAKRAKIS, 2008, p. 263)

Como afirmado, essa compreensão teórica da centralidade da fantasia para a vida social e política está diretamente vinculada ao conceito de ideologia de Žižek. Em seu artigo “*The grip of ideology*” (2001), Glynos apresenta um estudo comparativo sistemático das perspectivas de Laclau e Žižek, compreendendo que ambos os autores partem de uma *teoria*

⁹⁴Glynos e Stavrakakis (2010), em sua entrevista com Laclau, discutem abertamente o problema do inconsciente e dos afetos, apontando a ausência da categoria de fantasia em sua teorização.

hegemônica da ideologia, calcada na afirmação da contingência intrínseca aos processos de simbolização e às relações de (des)reconhecimento ideológico que tornam essa contingência *invisível* para os sujeitos (Ibidem, p. 191, *passim*).

Por um lado, Glynos (2001 p. 195-200), argumenta que a especificidade dessa teoria hegemônica consistiria na transição de uma abordagem epistemológica para uma abordagem *ontológica* da ideologia – o que, nos termos da teoria de Laclau, refere-se à necessidade social e política da produção dos significantes vazios que conformam um imaginário social e da imposição contingente de um conteúdo particular que preenche o seu vazio, remetendo também à impossibilidade última do fechamento do campo do sentido em função do carácter constitutivo dessa falta.

Por outro lado, Glynos afirma que a perspectiva de Žižek consiste numa variação específica de teoria hegemônica da ideologia que, ao mesmo tempo que compartilha muitas afinidades com a perspectiva de Laclau, seria mais complexa e refinada na medida em que mobiliza a temática da fantasia social no intuito de avançar uma explicação do “*grip*” da ideologia. Ou seja, uma explicação do poder que as formações hegemônicas apresentam no que se refere à sua capacidade de *transfixar* a subjetividade, provendo o *conteúdo fantasmático* que sutura a lacuna interno ao campo do sentido e produz os apegos passionais inconscientes (as cristalizações afetivas) que fundamentam as identidades dos sujeitos, construindo assim o enquadramento e o impulso subjacente às nossas práticas e discursos (GLYNOS, 2001, p. 207-211).

Trata-se aqui de uma leitura “sintomática” da hegemonia, calcada no entendimento de que a imposição do ponto de sutura não se reduz ao seu conteúdo público, envolvendo também um “suplemento invisível” que prove as suas coordenadas concretas. Como abordado ao longo dos últimos capítulos, Žižek afirma que constituição da significação ocorre na medida em que os sujeitos realizam o ato ético-político contingente de postular os pressupostos das suas próprias atividades, assumindo uma determinada postura subjetiva elaborada através da ideologia (2002, p. xi-xciv). A eficácia desse ato ético-político passaria pela anulação do seu carácter arbitrário e infundado, sendo indissociável da exclusão do vazio no cerne da subjetividade e dos universos de sentido – adquirindo expressão no conteúdo fantasmático que preenche essa lacuna interna à simbolização, ocultando o antagonismo social. Disso decorre a cisão intrínseca à fantasia ideológica que, para além dos sentidos não-literais veiculados a partir de um conjunto de narrativas publicamente validadas (as ficções

simbólicas), inclui também a dimensão elusiva dos afetos e das crenças denegadas que subjazem às narrativas públicas e que constituem o seu fundamento insondável (o suporte /pano de fundo fantasmático).

Nesse trabalho, Glynos (2001, p. 209) alude especificamente às reflexões de Žižek em torno da ideologia da chamada *New Right* nos EUA e da sua capacidade de hegemonizar a temática dos direitos sociais e dos serviços públicos – que passam a ser associados à ineficiência, ao desperdício e à exploração do cidadão contribuinte. Nos marcos dessa hegemonia, a ideia do *welfare state* enquanto algo ineficiente – prejudicial ao povo e à nação – é tomada como evidente em qualquer debate tido como sério, dando o tom das discussões em torno das possíveis políticas a serem adotadas pelo Estado em nome da justiça, do desenvolvimento econômico e social, da garantia dos direitos etc.

Nesse caso, Žižek chama a atenção para o fato de que a eficácia dessa operação hegemônica está atrelada ao componente não-simbolizado do imaginário, ao conteúdo fantasmático que introduz o “giro” específico à noção universal de direitos sociais, amarrando essa noção ideológica vazia a um conteúdo particular que é postulado como “típico”, provendo a representação concreta que realça a sua universalidade a partir de um “brilho” que lhe é próprio, fixando as suas coordenadas e definindo os seus limites:

Nos termos de Kant, ele [o suporte/fundo fantasmático] desempenha o papel do “esquematismo transcendental”, traduzindo uma noção universal vazia numa ideia que se relaciona diretamente com a nossa “experiência real” e se aplica a ela. Como tal, essa especificação fantasmática não é de modo algum uma simples ilustração ou um exemplo insignificante: é nesse nível de qual conteúdo particular contará como típico que se ganha ou se perdem as batalhas ideológicas. (ŽIŽEK, 2016, p. 194)

Em se tratando da rejeição do sistema de assistência social pela “nova direita” nos EUA, Žižek compreende que esse conteúdo fantasmático corresponde aos apegos passionais e às crenças denegadas atreladas à imagem de certos segmentos das classes subalternas – as narrativas não-oficiais por meio das quais veiculam-se as fantasias racistas a respeito das comunidades negras e pobres, sobretudo em se tratando da representação da mãe negra solteira que “vive às custas do Estado”. Nesse mesmo trecho, Žižek argumenta sobre como essa operação de sutura seria intrínseca à ideologia, aludindo também à sua natureza arbitrária e aparentemente contraditória:

Na recente rejeição do sistema de assistência social pela nova direita dos Estados Unidos, por exemplo, a própria noção universal do atual sistema de assistência como ineficiente está contaminada pela representação mais concreta da notória mãe solteira afro-americana, como se a assistência social fosse, em última instância, um programa dirigido às mães solteiras negras – o caso particular da “mãe solteira negra” é sorrateiramente concebido como “típico” da ideia universal de assistência social, e do que há de errado nela... O mesmo vale para *toda* noção ideológica universal: devemos sempre buscar o conteúdo particular que explica a eficácia específica de uma concepção ideológica. No caso da campanha da maioria moral contra o aborto, por exemplo, o caso “típico” é exatamente o oposto da mãe negra (desempregada): uma mulher bem-sucedida e sexualmente promíscua que prioriza a sua vida profissional em detrimento da sua atribuição “natural” da maternidade (em flagrante contradição com os fatos, que apontam que [nos Estados Unidos] a grande maioria dos abortos ocorre em famílias de classe baixa com muitos filhos). (ŽIŽEK, 2016, p. 193-194)

Por esse caminho, evidencia-se a maneira como a teoria hegemônica da ideologia de Žižek concebe o ponto de sutura a partir da subjetividade e do imaginário, afirmando que os atos ético-políticos contingentes dos sujeitos são indissociáveis da exclusão do vazio do qual emergem, implicando na denegação do “suplemento invisível” que garante a sua eficácia – sendo esse o *elemento sintomático* que é intrínseco às relações de hegemonia (ŽIŽEK, 1992, p. 149-180; 2008, p. 391-417; 2013, p. 392-414). É também possível visualizar o fato de que esse conteúdo fantasmático subjacente que garante a eficácia das operações hegemônicas encontra-se *constitutivamente reprimido*, devendo permanecer não-simbolizado, apartado do campo da normatividade e das narrativas publicamente validadas – um componente do imaginário que nunca pode ser diretamente reconhecido pelas autoridades vigentes, sendo impossível integrá-lo à identidade simbólica dos sujeitos (conformando uma espécie de transgressão inerente que acompanha a dimensão pública da ideologia, respondendo pela natureza inquietante do gozo que emerge de tais “excessos” e “transgressões”, isto é, o seu carácter visceral e “obsceno”)⁹⁵.

No exemplo em questão, os representantes oficiais da *New Right* nunca podem reconhecer publicamente as suas narrativas em torno da mãe negra desempregada que “suga os recursos dos serviços públicos bancados pelos nossos impostos”. Essa força política necessita de o tempo todo remeter-se à tais fantasias (racistas) que circulam em torno da imagem das comunidades negras e pobres, mas sem nunca explicitar tais representações e

⁹⁵ Sobre a ideia de transgressão inerente, ver Žižek (In: Butler et al., 2000, p. 218-19, *passim*) e Dean (2006, cap. 1 e 4).

integrá-las abertamente às narrativas públicas e oficiais, sob pena de romper o laço hegemônico e desfazer a fantasia ideológica em seu cerne (GLYNOS, 2001, p. 209, *passim*). Para que possa conservar a sua eficácia simbólica e o seu poder de transfixar a subjetividade, esse componente do imaginário *precisa permanecer em alguma medida elusivo* – deve ser mantido a uma distância apropriada dos sujeitos, habitando as lacunas da simbolização (o campo das alusões, dos não-ditos e dos subentendidos), operando nas entrelinhas das práticas e dos discursos. É dessa maneira que esse elemento vem a ocupar o vazio no cerne do universo de sentido, dando corpo aos apegos passionais inconscientes que servem de esteio ao nosso desejo, introduzindo a “torção sintomática” que provê o seu direcionamento e a sua insistência para além de qualquer razão ou motivo claramente identificável – ultrapassando o mero cálculo de perdas e ganhos, situando-se *para além do princípio do prazer* (ŽIŽEK, 2016, cap. 5).

Tendo em vista esse panorama da teoria pós-marxista da hegemonia, afirmo ser possível encaminhar *três conclusões* sobre o conceito de imaginário que corroboram as hipóteses centrais da presente tese. Primeiramente, entendo que os debates em torno da concepção pós-marxista de hegemonia evidenciam o aspecto lúcido do conceito de imaginário de Castoriadis, vindicando a sua afirmação da centralidade dos sentidos não-literais elaborados por meio das condensações e deslocamentos do simbolismo, cujas articulações correspondem às dimensões indissociáveis do afeto, da representação e do desejo.

Em segundo lugar, entendo que os debates em torno da concepção pós-marxista de hegemonia corroboram a minha hipótese a respeito das limitações da abordagem de Castoriadis, a saber, os problemas associados às inclinações holísticas e homogeneizantes decorrentes da sua visão unitária do imaginário e da vida social. Essas inconsistências apontam para a necessidade de pensar o imaginário e as instituições a partir do aspecto *antagônico* do fenômeno político – ou seja, a partir das relações de hegemonia que introduzem o direcionamento específico por meio do qual a ordem social se constitui, impondo o ponto de sutura que amarra cada símbolo e cada instituição central a uma série de condensações e deslocamentos de sentido que são por definição *arbitrários*, implicando na *negação* de todo o campo de possibilidades históricas abertas pelas forças políticas antagônicas.

Por fim, entendo que as discussões acima corroboram a minha hipótese de que a teoria da ideologia de Žižek oferece uma via promissora para fazer avançar o diálogo entre os

conceitos de imaginário e hegemonia, abrindo espaço para a elaboração de ratificações produtivas à abordagem Castoriadis. Defendo que o cerne desse diálogo passa pela elucidação daquilo que Castoriadis denominou de *duplicidade do imaginário* – uma categoria residual que, na minha leitura, vincula-se diretamente à temática da hegemonia e do antagonismo social, evidenciando a necessidade de pensar o imaginário com base nas ideologias, com especial atenção para essa “torção sintomática” identificada por Žižek na esteira da sua teoria hegemônica da ideologia.

Por essa via, creio ser possível realizar apontamentos relevantes para uma efetiva mobilização teórico-metodológico do conceito de imaginário, jogando luz sobre uma questão que permanece basicamente inexplorada pela teoria social e pelas ciências sociais com um todo, indicando caminhos que podem vir a contribuir para uma necessária renovação teórica da análise política e auxiliar o pensamento crítico na sua confrontação com os impasses contemporâneos.

4 A HEGEMONIA E SEUS SINTOMAS: SOBRE A DUPLICIDADE DO IMAGINÁRIO

Tendo como eixo norteador o diálogo com o conceito de ideologia de Žižek, este capítulo apresenta uma reflexão sobre a duplicidade do imaginário, oferecendo uma leitura a partir da noção pós-marxista de hegemonia. Nesse intuito, o capítulo articula-se em dois movimentos. Primeiramente, descrevo a noção de duplicidade do imaginário presente na obra de Castoriadis, que se refere à significação do fetichismo / reificação que impera nas relações capitalistas, remetendo também à vida política moderna que, segundo o autor, evidenciaria uma “dupla injunção” que é a característica marcante do imaginário e das instituições em tais sociedades.

Meu objetivo é estabelecer as conexões entre a duplicidade do imaginário e o componente antagônico do fenômeno político, demonstrando como o conceito de ideologia de Žižek auxilia na compreensão dessa dimensão não-simbolizado do imaginário, esclarecendo os seus vínculos com o exercício da hegemonia. Por fim, engajo-me na definição dos marcos mínimos de uma compreensão da hegemonia com base nas dimensões da subjetividade e do imaginário, realizando alguns breves apontamentos sobre a centralidade do componente não-simbolizado do imaginário para a análise das dinâmicas políticas, chamando a atenção para o seu papel central na teorização do exercício do poder e das relações de dominação.

4.1 Antagonismo social e fantasia ideológica: sobre a duplicidade do imaginário

Iniciamos com o debate sobre a chamada *duplicidade do imaginário*, uma noção elaborada por Castoriadis ao longo de sua obra e brevemente mencionada nos capítulos anteriores. Retomando a terminologia de Parsons, afirmo que a noção de duplicidade do imaginário permanece uma *categoria residual* na abordagem de Castoriadis – ou seja, uma noção algo improvisada e pouco sistemática, representando um esforço do autor no sentido prover alcance e coerência interna ao seu modelo teórico. Afirmo que uma análise crítica desse problema contém os caminhos para avançar ratificações produtivas à sua abordagem do

imaginário, efetivamente aproximando os conceitos de imaginário e hegemonia, contribuindo assim para torná-lo mais afeito à análise política.

Tratamos então da definição desse termo: o que é, afinal, a duplicidade do imaginário? Na obra de Castoriadis, essa noção aparece inicialmente na sua interpretação do fenômeno do *fetichismo / reificação* teorizado por Marx, referindo-se à *desumanização* das classes trabalhadoras que, nas relações capitalistas, são vistas como “parafusos de máquina” e simples mercadorias:

O que está em questão na reificação – no caso da escravidão ou no caso do proletariado – é a instauração de uma nova *significação operante*, a captação de uma categoria de homens por uma outra categoria como assimilável, em todos os sentidos práticos, a animais ou a coisas. É uma *criação imaginária* [...] que não tem necessidade de ser explicitada nos conceitos ou nas representações para existir, que age na prática e no fazer da sociedade considerada como sentido organizador do comportamento humano e das relações sociais independentemente de sua existência “para a consciência” desta sociedade. O escravo é metaforizado como animal, o operário como mercadoria na prática social efetiva muito tempo antes dos juristas romanos, Aristóteles ou Marx. (CASTORIADIS, 1982, p. 171)

Neste caso, a duplicidade do imaginário alude, primeiramente, à ideia de que as sociedades capitalistas estão dispostas a “levar até o fim” a significação do trabalhador enquanto mercadoria. Uma vez que o imaginário consiste na articulação de sentidos não-literais, necessariamente se impõe a questão de o quão literalmente uma coletividade encarna o seu imaginário, o quão diretamente as suas articulações simbólicas estão efetivamente postas na vida social. Em se tratando do fetichismo / reificação que impera no capitalismo, Castoriadis afirma que essa posição beiraria o “delírio mais perverso”, de maneira que os trabalhadores seriam em grande medida efetivamente tomados enquanto seres redutíveis à objetos (mercadorias), quase que literalmente vistos enquanto “parafusos de máquina” (CASTORIADIS, 1982, p. 189-192).

Em segundo lugar, a noção de duplicidade do imaginário alude ao fato de que a significação do fetichismo / reificação difere do sentido imediatamente vivido pelos sujeitos nessas sociedades, destoando das normas explícitas e do senso comum predominante, “contradizendo” os sentidos publicamente validados que animam as instituições sociais (Ibidem, p. 170-173). Mais ainda, e esse aspecto decisivo é apenas tangenciado na teorização

de Castoriadis, é evidente que tal significação não apenas encontra-se apartada dos sentidos “oficiais”, mas que ela *deve* permanecer assim para que a ordem social e as identidades dos sujeitos mantenham a sua consistência (isto é, para que as relações capitalistas permaneçam operativas, a representação do “trabalhador-mercadoria” nunca pode ser explicitada e oficializada, nunca pode ser diretamente afirmada ao nível simbólico pelas autoridades vigentes)⁹⁶.

Por fim, a temática da duplicidade aparece também nas discussões de Castoriadis a respeito do imaginário político moderno, aludindo a uma série variada de questões relativas ao funcionamento do Estado e ao exercício do poder político nessas sociedades. O autor começa por identificar a existência de um princípio *aristocrático* que subjaz aos mecanismos eleitorais que são típicos da democracia representativa, mecanismos esses que são voltados para a escolha dos “melhores”, os *aristoi* (2002, p. 189-190). Na mesma direção de uma duplicidade inscrita no cerne da dimensão política, Castoriadis chama a atenção também para o fato de que, no direito moderno, “*a lei é fabricada e aplicada por categorias de especialistas e é incompreensível para o comum dos cidadãos*”, fundando-se numa “*dupla injunção contraditória: ninguém, presumidamente, ignora a lei, mas é impossível conhecê-la*” (Ibidem, p. 191).

Mais decisivamente, Castoriadis argumenta sobre como o imaginário político e as instituições modernas estão assentadas na denegação do *poder governamental*, na ocultação da realidade de que a autoridade política não apenas “legisla” e “executa”, mas efetivamente *governa* através de uma margem relativamente ampla de atuação: “*Esta ocultação do poder governamental, a pretensão de que o governo apenas faz ‘executar’ as leis (que leis o governo está ‘executando’ quando prepara, propõe e impõe um orçamento?) não é senão uma parte do que se pode chamar a duplicidade instituída no mundo moderno*” (CASTORIADIS,

⁹⁶ Tomando o exemplo dos intelectuais eclesiásticos e do bloco do Mezzogiorno descrito por Gramsci, isso significa que o componente do imaginário atrelado ao fato de que os intelectuais eclesiásticos (e o bloco histórico por eles organizado) nutrem um “medo atávico” e uma “aversão violenta” ao trabalhador agrícola – que é visto como “uma máquina de trabalhar que deve ser gasta até os ossos e pode ser facilmente substituída” – nunca pode ser explicitado e diretamente afirmado. Não somente porque isso inviabilizaria o exercício da hegemonia junto às massas camponesas, mas porque colocaria em risco a identidade simbólica do próprio intelectual eclesiástico, desfazendo a consistência da teia de significações que animam a vida social e política da sociedade meridional. Em outras palavras, a sua “máscara de hipocrisia refinada”, a sua “arte muito refinada de enganar e atrair as massas camponesas”, está inscrita no próprio funcionamento da ordem social naquele contexto, possibilitando que o intelectual eclesiástico cumpra o seu papel social e político, preservando a sua *sanidade* – de modo que a sua “máscara de hipocrisia refinada” não se dirige apenas ao camponês, mas também ao Outro simbólico, à instituição social enquanto tal. Para uma reflexão nesse sentido, ver Žižek (2008, p. 17, *passim*).

2002, p. 192). Indissociável dessa ocultação do “político”, o autor identifica também a denegação do papel decisivo dos *partidos políticos* que, mesmo quando amparados no direito e na Constituição, representam o verdadeiro poder político para além de qualquer arquitetura institucional formal⁹⁷.

Com base nesse diagnóstico da dimensão política em seus múltiplos aspectos, Castoriadis acaba por definir a duplicidade como um traço definidor do imaginário e das instituições modernas, vinculando-a diretamente à *ideologia* e às *relações de dominação*:

Entre os Modernos, constata-se a duplicidade instituída e a ideologia. Certamente, a origem, ainda aqui, está em Platão, com a “nobre mentira” da República, mas isso se prolonga com Roma, com o judaísmo e o cristianismo instituído: diz-se uma coisa e se faz outra. Somos todos filhos iguais de Deus, mas em todas as igrejas há, ou pelo menos havia, lugares separados para os senhores, os nobres, os burgueses e a maioria do povo, que permanecia de pé. (CASTORIADIS, 2002, p. 198).

Por um lado, compreendo que Castoriadis está correto em vincular a duplicidade do imaginário à ideologia e à dominação, identificando as raízes da cisão do imaginário na cisão do próprio corpo social, isto é, na existência do antagonismo social. Entretanto, falta à sua abordagem uma teorização do antagonismo social que não se reduz à dominação, implicando também na dimensão *ético-política*, na luta infundada em torno dos princípios definidores da ordem social. Ou seja, a abordagem de Castoriadis carece da categoria de *hegemonia*, que avança um entendimento aprofundado do fenômeno da *ideologia* – que é pensado como irreduzível à ocultação das relações de dominação, remetendo à imposição do *ponto de sutura* que efetivamente institui a significação, preenchendo o vazio no cerne da subjetividade e dos universos de sentido, ocultando o antagonismo social em sua dimensão de impossibilidade traumática e “insuportável”.

⁹⁷ Castoriadis oferece um exemplo vívido a partir das dinâmicas políticas na Inglaterra de Thatcher: “Primeiramente, por trás do Poder Legislativo e do Poder ‘Executivo’, há o verdadeiro poder político, que não é geralmente mencionado nas Constituições ou não é mencionado senão nominalmente: o poder dos partidos. Quando Margaret Thatcher propõe uma lei ao Parlamento britânico, este vai exercer sua função de ‘poder legislativo’ – mas é o partido de Thatcher que votará essa lei. Depois Margaret Thatcher entra no número 10 de Downing Street, troca de roupa, torna-se chefe do “executivo” e envia uma frota às Malvinas. Esta é a ‘separação dos Poderes’. [...] Quanto a esses partidos, estruturas burocráticas-hierárquicas, eles não têm nada de democrático.” (CASTORIADIS, 2002, p. 195).

Por essa via, torna-se evidente que a paradoxal duplicidade do imaginário – a existência do seu componente não-simbolizado, do elemento sintomático que parece contradizer e sobredeterminar a dimensão pública da significação (expressando uma *transgressão inerente* ou *dupla injunção*, uma espécie de dever perverso que leva o sujeito a ter que “dizer uma coisa e fazer outra”) – corresponde exatamente à cisão intrínseca à fantasia ideológica da qual fala Žižek, ao fato de que a ideologia mobiliza sempre um “suplemento invisível”, um conteúdo fantasmático que impõe um giro específico à significação, introduzindo as coordenadas concretas que definem o funcionamento ordem social.

Como discutido no Capítulo 3, o carácter fundante da hegemonia advém do fato de que o Outro simbólico, o universo do sentido enquanto tal, é desde sempre *inconsistente*, atravessado por um vazio ou lacuna que demanda dos sujeitos o ato ético-político contingente de sutura, expressando-se nos projetos hegemônicos que fixam o sentido dos símbolos socialmente partilhados. Paradoxalmente, Castoriadis estava de alguma forma ciente desse limite intrínseco ao campo do sentido, que denominou como sendo o problema da “significação da significação”:

O fecho da abóbada que falta ao edifício de significações é representado por este ponto evidente e extremamente misterioso: a questão da significação da significação. Formulado assim, isso pode parecer um mero jogo de palavras. Mas deixa de parecê-lo quando é traduzido e detalhado nas e pelas questões que a própria significação faz surgir, às quais ela dá sentido, pelas quais ela organiza o sentido em geral e o sentido de cada coisa em particular. Questão da origem, questão da causa, questão do fundamento, questão do fim; em suma questão do *por quê* e do *para quê*. A significação, pelo fato de instaurar essas questões como gerais e universais, corre continuamente o risco de que elas possam voltar-se contra si própria – como questão sobre a origem, a causa, o fundamento e o fim da sociedade, da instituição e da significação. (CASTORIADIS, 1987, p. 388-389).

Não obstante, como apontando no capítulo anterior, Castoriadis pensa esse limite como algo fundamentalmente *externo* ao mundo social, uma falta que remete a um Caos/ Abismo que localiza-se, por assim dizer, “do lado de fora”. Na verdade, como evidenciado pela noção pós-marxista de hegemonia, essa insuperável exterioridade coincide com o ponto de impossibilidade *interno* ao universo de sentido – o “osso na garganta” da comunidade e dos próprios sujeitos, que estão sempre às voltas com esse traumático e insondável “x” na origem da significação, com o limite intransponível que “*impede a realidade (social) objetiva*

de se constituir como um todo fechado e coerente” (ŽIŽEK, 1996a, p. 27). Trata-se aqui do carácter *constitutivo* do antagonismo social, algo que Žižek busca ilustrar retomando a arguta análise de Lévi-Strauss a respeito dos conflitos em torno da disposição espacial das cabanas numa aldeia indígena na América do Sul (presente em sua *Antropologia estrutural*):

Os habitantes dividem-se em dois subgrupos; ao pedirmos a um indivíduo para desenhar a planta de sua aldeia (a disposição espacial das cabanas) num pedaço de papel ou na areia, obtemos duas respostas muito diferentes, dependendo do subgrupo a que ele pertença: um membro do primeiro grupo (vamos chama-lo de “conservador corporativista”) percebe a disposição da aldeia como sendo circular – um círculo de casas mais ou menos simetricamente dispostas em torno do templo central; já um membro do segundo grupo (“revolucionário-antagônico”) percebe sua aldeia como dois aglomerados distintos de cabanas, separados por uma fronteira invisível. [...] A questão central de Lévi-Strauss é que esse exemplo de modo algum deve instigar-nos a um relativismo cultural, segundo o qual a percepção do espaço social dependeria de a que grupo o observador pertence: a própria divisão nas duas percepções “relativas” implica a referência a uma constante – não à disposição objetiva ou “efetiva” das construções, mas a um núcleo traumático, a um antagonismo fundamental que os habitantes da aldeia não souberam simbolizar, explicar, “internalizar”, ou com o qual não chegaram a um acordo: um desequilíbrio nas relações sociais que impedia a comunidade de se estabilizar como um todo harmonioso. As duas percepções das plantas são apenas dois esforços mutuamente excludentes de lidar com esse antagonismo traumático, de tratar sua ferida mediante a imposição de uma estrutura simbólica equilibrada. (ŽIŽEK, 1996a, p. 31)

A descrição desse impasse relativo ao “mapa” da aldeia ilustra perfeitamente de que maneira o antagonismo social seria o princípio *totalizante* da vida social: não porque ele expresse alguma realidade positiva que determina de antemão o conjunto das relações sociais estabelecidas entre os sujeitos, mas sim porque ele denomina o “X” irrepresentável na origem dos universos de sentido, o obstáculo imperscrutável que frustra a plenitude da ordem social e o “empecilho” que origina simbolizações sempre renovadas. O antagonismo é, antes de tudo, esse ponto de referência ausente que, paradoxalmente, mantém a comunidade “coesa” na medida em que os sujeitos esforçam-se para integrá-lo e domesticá-lo, buscando capturar esse

vazio ao moldá-lo na forma de uma ficção simbólica mais ou menos coerente, o que implica sempre na imposição de uma série de *exclusões*⁹⁸.

Assim como Castoriadis, Žižek entende que essa alteridade irreduzível, essa indeterminação radical no cerne da subjetividade e do mundo social, é sempre “expulsa” e “apagada” na esteira do processo de simbolização, que produz a clausura do sentido – o que, nesse caso, passa pela constituição de uma ideologia hegemônica que fixa o imaginário e a normatividade vigente. Em outras palavras, a operação hegemônica *está na origem mesma da significação*, inscrita no próprio funcionamento da linguagem, que existe a partir da imposição arbitrária e contingente de algum tipo de ordenamento, demandando um *point de capiton* que proveja as coordenadas internas ao campo simbólico:

Lacan condensou esse aspecto da linguagem no seu conceito de Significante-Mestre, que “acolchoa” e sutura o campo simbólico. Ou seja, para Lacan, a comunicação humana em sua dimensão mais fundamental e constitutiva não traz consigo um espaço de intersubjetividade igualitária. Não é uma comunicação “equilibrada”. Não põe os participantes em posições simétricas mutuamente responsáveis, nas quais todos têm de seguir as mesmas regras e justificar suas pretensões por meio de razões. Pelo contrário, aquilo que Lacan indica com o seu conceito de discurso do Mestre na primeira forma (constitutiva, inaugural) do discurso é que cada espaço de discurso concreto “realmente existente” se funda em última instância numa imposição violenta de um Significante-Mestre que é *stricto sensu* “irracional”: não pode basear-se em razões. É o ponto em que só podemos dizer que “a discussão acaba aqui”; um ponto em que, para pôr fim a uma regressão interminável, alguém tem de dizer: “*É assim porque eu disse que é e ponto final!*” (ŽIŽEK, 2014, p. 60)

⁹⁸ No exemplo da aldeia, Žižek traça um paralelo com a oposição entre *esquerda* e *direita* na vida política moderna, aludindo à ideia de que essa diferença não representa apenas uma distinção entre dois campos ou grupos objetivamente presentes no interior de um espaço social determinado: *a própria diferença entre esquerda e direita aparece de forma distinta dependendo da posição do sujeito no campo simbólico* (ŽIŽEK, In: Butler et al., 2000, p. 112-114). Essa é a razão pela qual as divergências na definição de “política” que transparecem entre um liberal tradicional e um esquerdista radical envolve muito mais do que uma distinção semântica, expressando um antagonismo inscrito na “coisa em si”. De outra maneira, quando um significante vazio como “solidariedade” passa a definir o horizonte de sentido num determinado contexto histórico (como no caso da Polônia no período da queda da URSS), o fato de que diversas forças políticas lutam para suturar essa noção vazia não pode ser adequadamente compreendido seja pelo realismo (que supõe existir uma versão objetiva e correta da noção de “solidariedade”) ou pelo nominalismo (que apreende essa diferença em termos epistemológicos, como a simples coexistência de uma pluralidade de significados). Por um lado, cada força política antagonista enxerga a sua versão da “solidariedade” *como sendo a verdadeira* e, por outro lado, não existe uma estrutura ontológica positiva que defina previamente os marcos objetivos dessa disputa (ŽIŽEK, 2016, p. 200-1, *passim*). Em suma, não existe um universo de sentido único e plenamente constituído cujo interior os sujeitos habitariam. A necessidade de imposição dessa unidade, e os seus limites, é precisamente o problema da ideologia e do exercício da hegemonia. E o que foi dito com relação à diferença entre esquerda e direita se aplica também à diferença de gênero, à diferença dos projetos nacionais, à diferença de classe, à diferença de raça, à diferença religiosa etc.

Sendo assim, a teoria hegemônica da ideologia, partindo do entendimento de que a constituição do imaginário depende da parcialidade dos atos ético-políticos dos sujeitos, permite jogar luz sobre a temática da duplicidade do imaginário, que aparece aqui em todo o seu alcance e radicalidade. Essa teoria elucida o fato de que as formações ideológicas não se reduzem às narrativas explícitas através das quais indivíduos e coletividades articulam uma determinada visão de mundo. Toda ideologia mobiliza um componente “pré-ideológico” (não-simbolizado), um “suplemento invisível” que constrói a *postura subjetiva* dos sujeitos, provendo o suporte / pano de fundo da dimensão pública do imaginário, gerando uma série de exclusões que estabelecem os seus pressupostos não-reconhecidos e não-explicitados, as crenças denegadas e cristalizações afetivas que impõe as coordenadas concretas que subjazem ao universo dos sentidos publicamente validados por meio dos discursos e das práticas institucionalizadas.

É nesses termos que Žižek apresenta um caminho para apreendermos o fenômeno do fetichismo / reificação discutido por Castoriadis, recuperando o *insight* central do conceito de exploração de Marx – que entende que a exploração não é simplesmente oposta à “justiça”, visto que ela implica numa torção interna à “troca justa e equivalente” levada a cabo por sujeitos livres na esfera do mercado capitalista. Em outras palavras, a ficção simbólica definidora da ideologia liberal (a “igualdade entre os sujeitos livres”) é nomeada por meio de um conteúdo particular (a “troca justa e equivalente entre os agentes privados nas relações de mercado”), numa operação de sutura que introduz um ponto de exceção não-simbolizado, o elemento sintomático encarnado na troca entre capital e força de trabalho (que expressa o apego incondicional à acumulação de valor abstrato que impera em tais relações, desencadeando o movimento “solipsista” que organiza e sobredetermina a troca de mercadorias nas sociedades capitalistas):

A tese no centro do conceito de “mais-valor” de Marx é que o trabalhador é explorado até mesmo quando é “integralmente pago”; portanto, a exploração não se opõe à troca equivalente “justa”, mas funciona antes como seu ponto de exceção inerente – há uma mercadoria (a força de trabalho) que é explorada precisamente quando “se paga o seu valor integral”. (Outro ponto que não podemos esquecer é que a produção desse excesso é estritamente equivalente à universalização da função de troca: no momento em que a função de troca é universalizada – isto é, quando ela passa a ser o princípio estruturador de toda a vida econômica – surge a exceção, visto que, nesse momento, a própria força de trabalho torna-se uma mercadoria trocada no mercado. Marx, na realidade, anuncia aqui o conceito laciano do Universal que envolve uma

exceção constitutiva.) A premissa básica da leitura sintomal é, portanto, que toda a universalidade ideológica dá origem, necessariamente, a um elemento “êxtimo” particular, a um elemento que – precisamente como produto intrínseco e necessário do processo designado pela universalidade – simultaneamente a solapa: o sintoma é um exemplo que subverte o Universal ao qual serve de exemplo. (ŽIŽEK, 2016, p. 199)

Nesse sentido, a elucidação da dimensão não-simbolizada do imaginário seria essencial para apreender, por exemplo, o problema da *abstração real* elaborada por Marx em sua descrição da dinâmica “autopropulsiva e enlouquecida da circulação do capital, cuja orientação partenogenética solipsista atinge seu auge nas atuais especulações metareflexivas sobre o futuro” (ŽIŽEK, 2014, p. 25). Ou seja, uma conceituação apropriada dessa duplicidade do imaginário é imprescindível para estabelecer uma diferenciação entre a realidade simbolicamente constituída – a dimensão pública do imaginário, que regula e organiza as relações sociais construídas por indivíduos e coletividades – e o conteúdo fantasmático que estabelece o pano de fundo dessas relações e que, embora não esteja diretamente presente em nenhum lugar da realidade imediata, responde pelo seu “giro” específico, introduzindo o direcionamento e o impulso subjacente a tais relações. Embora extenso, o seguinte trecho da obra de Žižek nos permite ilustrar com clareza a necessidade e a importância dessa distinção no que se refere ao capital:

É demasiadamente simples afirmar que o espectro desse monstro autogenerativo que segue seu caminho ignorando qualquer preocupação humana ou ambiental seja uma abstração ideológica e que por trás dessa abstração há pessoas reais e objetos naturais em cujos recursos e capacidades produtivas se baseia a circulação de capital, alimentando-se deles como um parasita gigante. O problema é que essa “abstração” não existe apenas na percepção distorcida da realidade social por parte de nossos especuladores financeiros, mas é “real” no sentido preciso em que determina a estrutura dos processos materiais: os destinos de camadas inteiras da população e por vezes até mesmo de países podem ser decididos pela dança especulativa “solipsista” do capital, que persegue seu objetivo de rentabilidade numa beatífica indiferença ao modo como tais movimentos afetarão a realidade social. Assim, a posição de Marx não é fundamentalmente reduzir essa segunda dimensão à primeira, mas demonstrar como a dança teológica enlouquecida das mercadorias emerge dos antagonismos da “vida real”. Ou melhor, sua posição é de que não podemos compreender adequadamente a primeira (a realidade social de produção material e interação social) sem a segunda: é a dança metafísica autopropulsiva do capital que dirige o espetáculo, que fornece a chave dos desenvolvimentos e das catástrofes que têm lugar na vida real. [...] Encontramos aqui a diferença lacaniana entre a realidade e o Real: a “realidade” é a realidade social dos indivíduos efetivos implicados em interações e

nos processos produtivos, enquanto o Real é a inexorável e “abstrata” lógica espectral do capital que determina o que se passa na realidade social. Podemos experimentar tangivelmente esse fosso quando visitamos um país visivelmente caótico. Vemos uma enorme degradação ecológica e muita miséria humana. Entretanto, o relatório econômico que depois lemos nos informa que a situação econômica do país é “financeiramente sólida”: a realidade não conta, o que conta é a situação do capital... (ŽIŽEK, 2014, p. 25-26)

Evidentemente, a efetivação dessa operação ideológica de sutura não elimina a dimensão do antagonismo social, que permanece como um limite interno à simbolização, uma impossibilidade constitutiva que os distintos projetos hegemônicos são incapazes de “domesticar” por completo (nos termos do marxismo clássico, isso significaria, por exemplo, que a *luta de classes* nunca pode ser plenamente simbolizada e gentrificada, permanecendo a causa de incessantes deslocamentos que atravessam a vida social e as dinâmicas políticas) (ŽIŽEK, 1996a). O carácter ineliminável do antagonismo social expressa também a impossibilidade de traçar uma linha de separação clara entre ideologia e não-ideologia – respondendo pelo fato de que *toda ideologia contém um discurso sobre a ideologia*, uma narrativa a respeito de como as outras posições envolvidas na luta política são “ideológicas”, de que elas correspondem a uma distorção da realidade efetiva do mundo social e dos processos históricos⁹⁹.

Entretanto, nada disso altera a necessidade da imposição de uma ideologia hegemônica que se estabelece como a matriz reguladora da relação entre o visível e o invisível (o real e o imaginário), fixando o horizonte de sentido que define uma determinada época ou contexto histórico. O que se faz patente, por exemplo, na decisiva virada do horizonte histórico que tem lugar no final do século XX, marcando o declínio do imaginário anticapitalista de esquerda e dos grandes projetos de mudança social no Ocidente e em outras partes do mundo, ocorrendo simultaneamente à generalização dos medos e dos anseios para com os efeitos da destruição da natureza causada pela atividade humana:

⁹⁹ Por essa razão, Žižek afirma que é preciso insistir na diferenciação entre a ideologia e a realidade e, ao mesmo tempo, resistir à tentação de conceber essa “realidade” como algo que existe independentemente da ideologia: “Tudo depende de persistirmos nesta posição impossível: embora nenhuma linha demarcatória clara separe a ideologia e a realidade, embora a ideologia já esteja em ação em tudo o que vivenciamos como ‘realidade’, devemos, ainda assim, sustentar a tensão que mantém viva a *crítica* da ideologia. Talvez, seguindo Kant, possamos chamar esse impasse de ‘antinomia da razão crítico-ideológica’: a ideologia não é tudo; é possível assumir um lugar que nos permita manter distância em relação a ela, *mas esse lugar de onde se pode denunciar a ideologia tem que permanecer vazio, não pode ser ocupado por nenhuma realidade positivamente determinada*; no momento em que cedemos a essa tentação, voltamos à ideologia.” (ŽIŽEK, 1996a, p. 22-23)

Até uma ou duas décadas atrás, o sistema produção-natureza (a relação produtivo exploratória do homem com a natureza e seus recursos) era percebido como uma constante, enquanto todos tratavam de imaginar diferentes formas de organização social da produção e do comércio (o fascismo ou o comunismo como alternativas ao capitalismo liberal); hoje, como assinalou Fredric Jameson com muita perspicácia, ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular é assombrada pelas visões do futuro “colapso da natureza”, da eliminação de toda a vida sobre a Terra. Parece mais fácil imaginar o “fim do mundo” que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo fosse o “real” que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade da catástrofe ecológica global. (ŽIŽEK, 1996a, p. 7)

4.2 A hegemonia e seus sintomas: subjetividade, política e ideologia

Com base nessa leitura da duplicidade do imaginário, apresento aqui uma síntese dos argumentos que desenvolvi ao longo da tese no intuito de encaminhar ratificações produtivas à abordagem de Castoriadis, tendo como finalidade última contribuir para uma efetiva utilização do conceito de imaginário na análise social e política. Novamente, compreendo que tais ratificações contribuem para afirmar o potencial do conceito de imaginário em se tratando da produção de uma renovação teórica na análise política, de modo que encerro este capítulo com alguns apontamentos nesse sentido. Meu foco aqui é uma compreensão da política a partir dos seus *sintomas*, isto é, a partir das *exclusões* implicadas nas relações de hegemonia, que adquirem uma elaboração por meio do componente não-simbolizado do imaginário.

Antes de avançarmos, é importante ressaltar o aspecto *lúcido* do conceito de imaginário de Castoriadis, que busquei delinear ao longo da tese e que perpassa as diversas categorias analíticas elaboradas por esse autor: 1) A ideia do imaginário como o elemento de indeterminação radical, a alteridade irreduzível no cerne da subjetividade e dos universos de sentido – que está expressa na metáfora do *magma* e, sobretudo, na categoria de *imaginação radical*; 2) O imaginário como o elemento “*imperceptível imanente*” elaborado no processo de simbolização, que implica na produção dos símbolos centrais que articulam um determinado universo de sentido (remetendo à criação de um “mundo de significações”, às *condensações* e *deslocamentos* que *conotam* os demais elementos do campo simbólico,

fixando-os em *totalidades parciais*); 3) O entendimento de que as articulações simbólicas do imaginário operam através da subjetividade, correspondendo às dimensões indissociáveis do *afeto*, da *representação* e do *desejo*; 4) A afirmação de que o imaginário é sempre *instituído*, moldado na forma de um *Outro simbólico* que encarna as leis e as normas da comunidade, servindo como o ponto de referência comum que sustenta e organiza o conjunto das práticas e dos discursos dos sujeitos (existindo através da instituição da *linguagem* e da *técnica*, desdobrando-se também nas inúmeras instituições particulares que fazem da vida social uma realidade determinada); 5) A compreensão de que a instituição do imaginário é impensável senão através das relações de autoridade e do exercício do poder, sobretudo em se tratando da dimensão do “político”, isto é, do Estado moderno como a instância de poder explícito que representa o *nomos* para os sujeitos – emitindo injunções sancionáveis e tomando decisões sobre os rumos da vida social, efetivamente *governando* (dando corpo a um *projeto* mais ou menos explícito que estabelece o *telos* da vida social em seu conjunto).

Partindo dessa compreensão do aspecto lúcido da abordagem de Castoriadis, mobilizei a obra de Domingues para afirmar a necessidade de pensar o mundo social através da categoria de *subjetividade coletiva*, analisando o imaginário como parte dos *processos interativos* levados a cabo por indivíduos e coletividades, processos esses que expressam uma *causalidade coletiva* exercida através da sua *particularidade silogística*. Argumentei que o conceito de subjetividade coletiva permite “limpar o terreno” da discussão em torno do imaginário, afastando a oposição entre ação individual e estrutura/sistema que atravessa a teoria social e sociológica (incidindo na abordagem de Castoriadis em função da oposição latente entre psique e “sociedade”). Na esteira dessa argumentação, apresentei uma contribuição no sentido de flexibilizar a noção de descentramento subjetivo de Domingues, desfazendo a igualdade entre *subjetivação* e *intencionalidade*, propondo assim uma papel mais destacado para as articulações inconscientes do imaginário na teorização da subjetividade e do seu relativo descentramento.

Finalmente, mobilizei a concepção pós-marxista de hegemonia no sentido de avançar aquilo que, na minha leitura, correspondem às ratificações fundamentais demandadas pelo conceito de imaginário de Castoriadis – cuja principal fraqueza é a sua visão holística e homogeneizante do mundo social, que acaba por efetivamente elidir o componente antagônico do fenômeno político. A noção de hegemonia nos permite sanar essa deficiência, provendo uma elaboração da *parcialidade* intrínseca à significação e à dimensão da política. Por

intermédio da categoria de hegemonia, abandonamos as precariedades teórico-metodológicas decorrentes da ideia da “sociedade” como uma totalidade expressiva unitária, adentrando o terreno das ideologias, da correlação de forças, dos blocos históricos e dos projetos políticos antagônicos.

Argumentei que essa mudança de terreno propiciada pela noção de hegemonia é decisiva para pensar o imaginário, abrindo avenidas teórico-metodológicas altamente férteis e pouquíssimo explorados nas ciências sociais. Na minha visão, isso estaria relacionado com o *insight* central da teoria pós-marxista da hegemonia, patentemente ausente na abordagem de Castoriadis, que passa pela ideia de *exclusão* – cujo alcance e radicalidade estende-se para muito além da pura e simples dominação (isto é, para muito além das exclusões decorrentes da existência de um *bloco no poder*, de uma coalizção dominante que ergue-se em contraposição às camadas subalternas).

Esse é o caso, primeiramente, porque “a luta pela hegemonia político-ideológica é sempre a luta pela apropriação dos termos que são ‘espontaneamente’ experimentados como ‘apolíticos’, como termos que transcendem as fronteiras políticas” (ŽIŽEK, 2016, p. 196). Em outras palavras, embora realmente exista aquilo que podemos definir como o *imaginário social* – o conjunto das formas /figuras / imagens centrais que unificam o campo da experiência e o horizonte do sentido num determinado período histórico –, a instituição do sentido efetivo desses símbolos depende das *operações hegemônicas*, da imposição dos conteúdos particulares que preenchem o seu vazio, implicando sempre na exclusão do campo de possibilidades históricas associadas aos projetos políticos antagônicos (LACLAU, 1990, cap. 1 e 2). É nesse sentido que o exercício da hegemonia necessita da efetivação de atos ético-políticos contingentes, da realização bem-sucedida do gesto político por excelência, que consiste em traçar a linha que separa o político e o não-político, postulando aquilo que está impossibilitado de ser tematizado como objeto válido de contestação e de conflito – aquilo que é aceito de antemão, tomado como normal e natural, que não deve ser posto em questão:

Tomemos o exemplo-padrão: a definição liberal da ‘vida familiar privada’ como apolítica naturaliza – e /ou transforma em relações hierárquicas baseadas em atitudes psicológicas pré-políticas, em diferenças de natureza humana, em constantes culturais apriorísticas etc. – todo um conjunto de relações de subordinação e exclusão que, na verdade, dependem de relações políticas de poder. (ŽIŽEK, 2016, p. 201).

Por sua vez, disso decorre a necessidade de pensar a *violência da imaginação* nos termos da imposição de uma *ideologia hegemônica*, que é irreduzível às narrativas publicamente validadas que constroem as visões de mundo e as identidades simbólicas dos sujeitos, implicando na imposição do *ponto de sutura* que postula os pressupostos da dimensão pública do imaginário e da ordem normativa que lhe é correlata. Novamente, as relações de hegemonia invariavelmente mobilizam esse “suplemento invisível”, o componente não-simbolizado / não-publicizado do imaginário. A constituição mesma da significação depende dessa dimensão elusiva dos apegos passionais subjacentes e das crenças denegadas que consolidam-se na esfera dos *costumes* – no mundo “subterrâneo” das regras informais e dos compromissos não-explicitados, das *transgressões inerentes* que sustentam o exercício da hegemonia e proveem as coordenadas concretas que definem o funcionamento da ordem social:

A substância étnica particular, o nosso ‘mundo da vida’, que resiste à universalidade, é feita de costumes. Mas o que são costumes? Qualquer ordem jurídica ou ordem normativa explícita tem de assentar numa rede complexa de regras informais que nos diz como devemos lidar com as normas explícitas: como devemos aplicá-las, em que medida devemos tomá-las literalmente e como e quando nos é permitido (até mesmo solicitado) desrespeitá-las. Essas regras informais constituem o domínio dos costumes. Conhecer os costumes de uma sociedade é conhecer as metarregras que dizem como aplicar suas normas explícitas: quando podemos usá-las ou não, quando podemos violá-las, quando não devemos fazer uma escolha que nos é oferecida, quando somos efetivamente obrigados a fazer alguma coisa enquanto fingimos que o que fazemos corresponde a uma escolha livre [...] Tenhamos em mente todas aquelas ofertas bem educadas que supostamente devem ser recusadas: é um “costume” recusá-las, e se alguém aceita-las estará cometendo um contrassenso desastroso. O mesmo vale para situações políticas em que nos é dado o direito de *escolher sob a condição de que façamos a escolha certa*: somos solenemente lembrados de que podemos dizer “não” enquanto se espera que rejeitemos este ensejo e digamos entusiasticamente “sim”. (ŽIŽEK, 2014, p. 126-127)

Sendo assim, a constituição do imaginário e da normatividade devem ser pensadas em função das ideologias e dos projetos políticos hegemônicos, que fundamentam-se na existência do *elemento sintomático* – na lacuna ou cisão interna aos universos de sentido, na qual se inscreve esse componente não-simbolizado do imaginário, o suporte /pano de fundo

fantasmático que estrutura os nossos afetos, provê o “esquematismo” das nossas representações e introduz o “giro” específico ao nosso desejo. Teorizado enquanto o elemento que sutura as noções ideológicas universais, o *sintoma* refere-se às articulações inconscientes do imaginário, apontando para o aspecto “inquietante” da ordem social – para o *gozo* que emerge desse pano de fundo fantasmático, veiculando-se através das narrativas “secretas” (não-oficiais / não-publicizáveis) que dão origem a um *inconsciente institucional*. O seguinte trecho da obra de Žižek a respeito da Igreja Católica, embora extenso, ajuda a esclarecer esse ponto:

Chegamos com isso ao “coração das trevas” dos costumes. Quem não se lembra dos numerosos casos de pedofilia que abalaram a Igreja Católica? Quando seus representantes insistem que tais casos, por deploráveis que sejam, são um problema interno da Igreja e mostram grande relutância em colaborar com a polícia em sua investigação, a verdade é que, em certo sentido, eles têm razão. A pedofilia do sacerdote católico não é uma coisa que diga meramente respeito às pessoas que, devido a razões acidentais de sua história privada sem relação com a Igreja enquanto instituição, calharam de escolher a profissão do sacerdócio. É um fenômeno que diz respeito à Igreja Católica enquanto tal, que se encontra inscrito em seu próprio funcionamento como instituição social e simbólica. Não se refere ao inconsciente “privado” dos indivíduos, mas ao “inconsciente” da própria instituição: não é algo que acontece porque a instituição tem de conviver com as realidade patológicas da vida libidinal a fim de sobreviver, mas algo que a própria instituição tem necessidade para se reproduzir. Podemos perfeitamente imaginar um sacerdote “reto” (não pedófilo) que, ao fim de anos de serviço, acaba se envolvendo na pedofilia porque a própria lógica da instituição o seduz a fazê-lo.

Um *inconsciente institucional* desse tipo designa o reverso obscuro repudiado que, precisamente por causa de seu repúdio, sustenta a instituição pública. No exército, esse reverso consiste nos rituais de humilhação sexualizados e obscenos que sustentam a solidariedade do grupo. [...] O que isto significa é que o ato de se identificar com esse lado secreto é um elemento constituinte fundamental da identidade do sacerdote cristão: quando um sacerdote denuncia seriamente (não em termos apenas retóricos) esses escândalos, está por esse meio excluindo a si próprio da comunidade eclesial. [...] É este lado subterrâneo obscuro, o terreno inconsciente dos costumes, que é realmente difícil de transformar. E é por isso que a divisa de qualquer revolução radical equivale a essa citação de Virgílio que Freud escolheu como epígrafe de *A interpretação dos sonhos*: moverei as regiões infernais – *acheronta movebo*. Ousar perturbar os suportes subterrâneos e os não ditos de nossa vida cotidiana! (ŽIŽEK, 2014, p. 133).

Em suma, afirmo que uma teorização do imaginário nesses termos, tendo como foco a hegemonia e os seus sintomas, é decisiva para tematizar e elucidar ao menos *três aspectos centrais* da dimensão da política:

I) A compreensão de que os atos ético-políticos “autênticos”, capazes de romper o nó górdio da ideologia e abrir o caminho para a criação de uma nova hegemonia, eles necessariamente incidem sobre o sintoma, perturbando o funcionamento normal da dimensão não-simbolizada do imaginário e da teia de costumes que lhe é correlata, desfazendo o vínculo dos sujeitos com o conteúdo fantasmático que sustenta as coordenadas da normatividade vigente (ŽIŽEK, 2016, p. 243-51 e p. 279-88);

II) A ideia de que, para que uma ideologia tenha êxito, é crucial a tensão *no interior* de seu conteúdo entre os temas e motivos que pertencem aos “oprimidos” e aqueles que dizem respeito aos “opressores”, visto que “as ideias dominantes *nunca* são diretamente as ideias que dominam” (Ibidem, p. 205). Ou seja, a ideologia hegemônica, para permanecer operativa, precisa incorporar uma série de elementos nos quais a maioria explorada/dominada possa reconhecer seus anseios, de maneira que “toda universalidade hegemônica tem de incorporar *ao menos dois* conteúdos particulares: o conteúdo popular ‘autêntico’ e a sua ‘distorção’ pelas relações de dominação e exploração” (Ibidem, p. 203-4)¹⁰⁰. Essa compreensão da ideologia também se faz essencial para distinguirmos entre a lei pública oficial e o seu “suplemento obscuro” da lei não-escrita, evidenciando o vínculo da ordem legal com as relações de dominação e com o “outlaw” em sua origem (a violência incondicional relativa à imposição do *point de capiton*) (ŽIŽEK, 2002, p. 204; 2016, p. 219-26);

¹⁰⁰ Dentre outros exemplos, Žižek busca ilustrar esse aspecto por meio da clássica temática do fascismo: “É óbvio que a ideologia fascista ‘manipula’ o anseio popular autêntico por uma comunidade verdadeira e uma solidariedade social contra a feroz competição e exploração; é óbvio que ela ‘distorce’ a expressão desse anseio a fim de legitimar a continuação das relações de dominação e exploração social.” (ŽIŽEK, 2016, p. 204). Mobilizando esse mesmo exemplo, Žižek traça um paralelo entre a “distorção”/“tradução” ideológica dos anseios populares autênticos visando a legitimação da dominação e a análise dos sonhos de Freud, referindo-se à sua distinção entre pensamento onírico latente e desejo inconsciente: “Aqui ficamos tentados a fazer referência à distinção freudiana entre o pensamento onírico latente e o desejo inconsciente expresso no sonho: eles não são o mesmo, visto que o desejo inconsciente articula-se, inscreve-se, mediante o próprio ‘trabalho do sonho’ ou tradução do pensamento onírico latente para o texto explícito do sonho. Da mesma forma, não há nada de ‘fascista’ (‘reacionário’ etc.) nos ‘pensamentos oníricos latentes’ da ideologia fascista (o anseio por uma comunidade autêntica e pela solidariedade social...); o que explica o carácter propriamente fascista da ideologia fascista é o modo como esse ‘pensamento onírico latente’ é transformado/elaborado pelo ‘trabalho do sonho’ ideológico em um texto ideológico explícito, que continua a legitimar as relações sociais de exploração e de dominação. E não ocorre o mesmo com o atual populismo de direita? Os críticos liberais não se apressam em descartar com intrinsecamente ‘fundamentalistas’ ou ‘proto-fascistas’ os próprios valores aos quais remete o populismo?” (Ibidem, p. 204)

III) A afirmação de que a política, o exercício da hegemonia, apresenta diversas *modalidades*, desde a política propriamente dita – a *política democrática*, pautada pela fidelidade ao princípio da *Égaliberté* (“igualidade” ou “liberdade igualitária”), que reivindica o poder do *demos*, dando voz à “parte dos sem parte”, a todos aqueles que não possuem um lugar assegurado ou reconhecido no edifício social – até as múltiplas modalidades de *anti-política*, como a *arquipolítica* (as tentativas “comunitárias” de estabelecer um espaço social homogêneo, organicamente estruturado, fechado, tradicional), a *parapolítica* (as tentativas de despolitizar a política, reduzindo-a a uma competição regulada no interior de um espaço representacional previamente definido), a *metapolítica* marxista (na qual o conflito político é afirmado sem reservas, mas enquadrado como um “teatro de sombras” determinado pelos processos econômicos, o que faz com que o objetivo da política seja transformar a “administração do povo” na “administração das coisas”) e a *ultrapolítica* (a tentativa de despolitização por meio de uma militarização direta da política, reformulada como uma guerra de “Nós” contra “Eles” baseada na figura do Inimigo) (ŽIŽEK, 2016, p. 206-12).

Evidentemente, defendo que o campo apropriado para a consumação dessa reformulação do conceito de imaginário é a sua mobilização efetiva na análise das tendências de desenvolvimento histórico nas sociedades modernas e capitalistas, evidenciando os impasses e contradições que se apresentam nas dinâmicas políticas contemporâneas. E, como busquei pontuar ao longo da tese, compreendo que as questões aqui trabalhadas são altamente relevantes, por exemplo, para a análise da dramática situação do Brasil¹⁰¹. Da mesma forma, entendo que essa leitura do imaginário se faz essencial para dar conta da paradoxal modalidade de anti-política que ainda hoje predomina no Ocidente e em outras partes do mundo – a *pós-política neoliberal*, que busca efetivamente desfazer a dimensão da política, visando substituí-la por uma estranha combinação de absolutismo de mercado, administração burocrática da “segurança” e do “bem-estar” da população (a biopolítica) e o projeto de sociedade “tolerante”, na qual os antagonismos são enquadrados como um conflito entre

¹⁰¹ Não poderei me aprofundar sobre o Brasil, mas ressalto que não creio ser realmente possível uma análise efetiva da vida política nacional que não leve em consideração essa dimensão não-simbolizada do imaginário, que nessa paragens recebe um acento profundamente conservador, de rejeição visceral à garantia dos direitos das classes subalternas, remetendo a uma matriz autoritária de exercício do poder calcada nos *afetos* (na qual o medo imaginário que emana da figura das classes populares e o gozo obtido a partir das fantasias racistas apresentam um peso decisivo). Para uma instigante reflexão sobre o *autoritarismo afetivo*, traçando um paralelo entre a via prussiana e a trajetória política do Brasil, ver Cerqueira Filho (2005).

identidades particulares (proscurendo na prática a referência aos princípios universalistas como forma de mobilização política):

É isso o que separa uma política radical de emancipação do nosso *status quo* político. Estamos tratando aqui não da diferença entre duas visões – ou conjunto de axiomas –, mas da diferença entre a política baseada num conjunto de axiomas universais e a política que renuncia à própria dimensão constitutiva do político, uma vez que releva do medo enquanto seu supremo princípio mobilizador: medo de imigrantes, medo da criminalidade, medo de uma depravação sexual ímpia, medo do próprio excesso de Estado e da sua carga tributária elevada, medo da catástrofe ecológica, medo do assédio. A correção política é a forma liberal exemplar da política do medo. Uma (pós-)política dessa natureza assenta-se sempre na manipulação de um *ochlos* ou de uma multidão paranoica: é a união assustadora de pessoas aterrorizadas. (ŽIŽEK, 2014, p 45-6)

Com base nessas reflexões, gostaria de encerrar o capítulo chamando novamente a atenção para duas características importantes dos argumentos desenvolvidos nesta tese. Primeiramente, constato que as discussões encaminhadas a respeito do vínculo entre o imaginário e a hegemonia são em grande medida inéditas na literatura sobre a obra de Castoriadis, especialmente no que diz respeito à leitura aqui oferecida sobre o problema da duplicidade do imaginário. Em segundo lugar, destaco que a análise política no âmbito das ciências sociais tem sido marcada por uma notória dificuldade em dar conta do papel da subjetividade e da ideologia na construção das dinâmicas políticas e no exercício do poder, de modo que a tese, com sua proposta de experimentação teórica, soma-se a um necessário esforço de renovação dos modelos e das categorias analíticas nesse campo, auxiliando na tarefa de elucidar os mecanismos explicativos que, de outra forma, permanecem desconhecidos ou ignorados na sua extensão e no seu impacto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio dessas considerações finais, gostaria de estabelecer um balanço entre o que foi feito neste trabalho e o que ele possibilita que seja feito no futuro, apontando para os eventuais desdobramentos e contribuições da presente investigação. Ao mesmo tempo, a recapitulação e a conclusão dos argumentos já se fazem presentes no último capítulo, que oferece um fechamento apropriado às questões levantadas nos capítulos precedentes. Sendo assim, penso que não sobram muitos temas para serem retomados aqui, de maneira que me utilizo dessas considerações finais como uma oportunidade para realizar alguns comentários mais gerais a respeito da tese, que acredito podem ser úteis para aprofundar a nossa reflexão.

Primeiramente, gostaria de estabelecer uma conexão entre a proposta da tese e a análise de Žižek (2013, p. 13-14) a respeito da frase *Eppur si muove* [“e, no entanto, ela se move”] – que, reza a lenda, foi murmurada por Galileu Galilei depois de desmentir, perante a Inquisição, a teoria de que a Terra se movia em torno do Sol. Trata-se de uma frase utilizada para indicar a ideia de que um conhecimento verdadeiro não deixa de ser verdadeiro, mesmo que a pessoa seja forçada a renunciar a ele (como ilustrado de forma satírica num recente filme hollywoodiano, é sempre possível “não olhar para cima”, mas o cometa continua existindo).

Como apontado por Žižek, o que torna essa frase algo realmente especial é o fato de que ela pode ser usada no sentido oposto, para afirmar uma verdade simbólica, uma verdade “mais profunda” de algo que não é literalmente verdade. Ou seja, a verdade de uma ficção que nos move (e comove). Esse é o caso da própria frase de Galileu, “*que pode ser falsa como fato histórico sobre a vida de Galileu, mas é verdade como designação da sua posição subjetiva quando foi obrigado a renunciar a suas visões*” (Ibidem). Paradoxalmente, *Eppur si muove* é uma excelente expressão para referir-se à *realidade da ficção*, a eficácia simbólica do imaginário que, mesmo não correspondendo a nenhuma “verdade objetiva”, ainda assim nos move e comove (uma vez que, como dizem por aí, *uma imagem vale mais que mil palavras*).

Por sua vez, o questionamento que moveu a tese foi justamente a constatação de que, como afirmado por Castoriadis, o pensamento herdado desde sempre buscou encobrir esse “escândalo” da imaginação e do imaginário (que em grande medida corresponde ao “escândalo” do inconsciente) – o “escândalo” de um objeto que não somos capazes de

localizar em nenhum lugar da realidade imediata, mas que, ainda assim, se faz “mais real que a realidade”.

A sociologia e as ciências sociais, ao mesmo tempo que foram essenciais para desvelar esse paradoxal elemento imaginário, recusaram-se a reconhecer a sua centralidade na vida social. Creio que isso gerou consequências altamente deletérias para essas disciplinas, que ficaram em grande medida reféns de uma visão determinista e equivocada da subjetividade, do mundo social e do fenômeno político.

Não obstante, ainda que de forma lenta e incipiente, creio que isso está mudando. Dentro das minhas limitações, o objetivo da tese foi oferecer uma contribuição para avançarmos nessa direção, provendo uma reflexão teórica pormenorizada da relação entre o imaginário, a subjetividade e a hegemonia, tendo como base as obras dos autores da tradição pós-marxista. Na medida em que a tese foi bem-sucedida, espero ter sido capaz de demonstrar a indissociabilidade entre esses conceitos e a sua importância para a teoria social e política.

Dito isto, o que a tese foi realmente capaz de alcançar? Ou, de outro modo, o que ela realmente oferece de novo? Creio que a tese apresenta uma discussão abrangente e sistemática do pensamento de Castoriadis e do seu conceito de imaginário, o que é bastante raro nas ciências sociais, especialmente em se tratando do enfoque aqui utilizado, que me permitiu apontar com clareza os limites da sua teorização. Em menor grau, o mesmo vale para a obra de Žižek e o seu conceito de ideologia, cujas águas um pouco turvas associadas à psicanálise de Lacan e à filosofia de Hegel eu busquei manter a uma certa distância, priorizando o tópico do imaginário e da sua relação com o fenômeno da hegemonia. Acredito que a discussão da teoria da subjetividade coletiva de Domingues, assim como da teoria da hegemonia de Gramsci e, em alguma medida, da teoria da hegemonia de Laclau, se põe também como contribuições relevantes da tese.

Como argumentei desde o começo, acredito que o carácter realmente original e inovador da tese consiste na teorização do imaginário a partir da questão da ideologia e do antagonismo social, identificando a lacuna interna ao imaginário, a cisão entre o seu componente público e o seu componente não-simbolizado, apresentando os seus vínculos com a política pensada a partir da ideia de hegemonia. Não sei até que ponto fui capaz de convencer o leitor ou a leitora da consistência dessa proposta teórica, mas espero ao menos ter sido capaz de oferecer uma argumentação convincente a respeito da importância da questão da duplicidade do imaginário para a análise social e política.

Por fim, chegamos no tema do que resta por fazer a partir da investigação realizada. O que a tese possibilita que seja feito no futuro? Quais os seus potenciais desdobramentos? Me parece que a investigação realizada possibilita sobretudo colocar à prova as elaborações teóricas aqui apresentadas, efetivamente mobilizando essa leitura do imaginário e da hegemonia nas análises sociais e políticas concretas.

Devido à própria natureza da tese e do campo no qual ela se situa, não me foi realmente possível adentrar na discussão pormenorizada de temas mais empíricos, de modo que os exemplos utilizados em geral cumprem uma função eminentemente ilustrativa. Minha expectativa é de que, sem abrir mão da sua veia teórica, a pesquisa se desdobre em incursões na análise concreta das diversas áreas da vida social e política, com especial interesse para as crises e os sintomas mórbidos associados ao esgotamento da hegemonia neoliberal, sobretudo no que se refere aos seus efeitos e suas articulações nas dinâmicas políticas do Brasil.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Suzi. *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*. New York: FORDHAM UNIVERSITY PRESS, 2011.

ADAMS, Suzi. *Arnason and Castoriadis' unfinished dialogue: Articulating the world*. *European Journal of Social Theory*, v. 4, n.1, 2011. p. 71–88.

ADAMS, Suzi; STRAUME, Ingerid. *Castoriadis in dialogue*. *European Journal of Social Theory* v.15, n. 3, p. 289–294, 2012.

ADAMS, Suzi et al. *Political Imaginaries in Question*. *CRIT* 13.1, p. 5-11, 2012.

ADAMS, Suzi et al. *Social Imaginaries in Debate*. *Social Imaginaries* 1.1, p. 15-52, 2015.

ADAMS, Suzi et al. *Cornelius Castoriadis: key concepts*. New York: Bloomsbury Academic, 2014.

AIBAR, Julio. *La falta de Laclau: lo imaginario*. N. 6, Ano 4 Junho. 2014, pp. 23-37, ISSN 2250-5369.

ALEXANDER, Jeffrey. *The New Theoretical Movement*. In: SMELSER, Neil (Org.). *Handbook of Sociology*. Newbury Park: Sage, 1987.

ALMOND, Gabriel A.; VERBA, Sidney. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1963.

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (notas para uma investigação)*. In: *Um Mapa da Ideologia*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 105-142.

ANDERSON, Perry. *The H-Word: The Peripeteia of Hegemony*. Londres: Verso, 2017a.

ANDERSON, Perry. *As Antinomias de Gramsci*. São Paulo: Editora Jorúês, 1986.

ANDERSON, Perry. *The Heirs of Gramsci*. *New Left Review*, n. 100. 2016.

ARRIGHI, G. *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*. London and New York: Verson, 1994.

ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

ARNASON, Johann P. *The Imaginary Constitution of Modernity*. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, v. 86, 1989. p. 323-337.

ARNASON, Johann P. *The Imaginary Dimensions of Modernity*. trans. S Adams, *Social Imaginaries*, v. 1, n. 1, p. 135-149, 2015.

BARRETT, Michèle. *Ideologia, política, hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe*. In: *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 235-64, 1996.

BEDÊ, Francisco; CERQUEIRA, Gabriel. *Desapego Apaixonado: Subjetividade, Política e Pandemia*. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, v. 26, n. 1, p. 163-81, 2021a.

BEDÊ, Francisco; CERQUEIRA, Gabriel. *Social Imaginary and the Sociology of Law in Brazil*. *Global Dialogue*, v. 11, n. 3, December. 2021b.

BELLUZZO, Luiz Gonzaga. *O capital e suas metamorfoses*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

BENEDICT, Anderson. *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: New York: Verso, 2006.

BHASKAR, Roy. *A realist theory of science*. New York: Routledge, 2008.

BRECKMAN, Warren. *Adventures of the Symbolic: post-Marxism and radical democracy*. New York: Columbia University Press, 2013.

BRINGEL, Breno. *Geopolítica de la pandemia, escalas de la crisis y escenarios en disputa*. *Revista de estudios sobre espacio y poder*, p. 173-187, 2020.

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Pascalian Meditations*. Redwood: Stanford University Press. 2000.

BOTTICI, Chiara. *Imaginal Politics: images beyond imagination and the imaginary*. New York: Columbia University Press, 2014.

BOTTICI, Chiara. *Imagination, Imaginary, Imaginal: Towards a New Social Ontology?*. *Social Epistemology*, 2019.

BROWNE, Craig; DIEHL, Paula. *Conceptualising the Political Imaginary: An Introduction to the Special Issue*. *Social Epistemology*, v. 33, n.5, p. 393-397, 2019.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine. *State, transition and passive revolution*. In: *Gramsci and Marxist Theory*, p. 207-236, Londres: Routledge and Kegan Paul Ltd; 1979.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London/New York: Verso, 2000.

BUTLER, Rex et al. *The Žižek Dictionary*. New York: Routledge, 2014.

CASTORIADIS, Castoriadis. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, Castoriadis. *As Encruzilhadas do Labirinto I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a.

CASTORIADIS, Castoriadis. *As Encruzilhadas do Labirinto II- Os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b.

CASTORIADIS, Castoriadis. *As Encruzilhadas do Labirinto III- O mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CASTORIADIS, Castoriadis. *As Encruzilhadas do Labirinto IV- A ascensão da insignificância*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTORIADIS, Castoriadis. *As Encruzilhadas do Labirinto VI- Figuras do pensável*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

CERQUEIRA F., Gisálio. *Autoritarismo afetivo: a Prússia como sentimento*. São Paulo: Editora Escuta, 2005.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DELITZ, Heike; MANEVAL, Stefan. *The “Hidden Kings”, or Hegemonic Imaginaries: Analytical Perspectives of Post-foundational Sociological Thought*. Im@go, n.10, 2017.

DEAN, Jodi. *Žižek on law*. Law and Critique, n. 15, p. 1-14, 2004.

DEAN, Jodi. *Žižek’s politics*. New York: Routledge, 2006.

DEAN, Jodi. *The Subject of the Revolution*. Crisis & Critique, v. 4, Issue 2, 2017.

DIEHL, Paula. *Temporality and the Political Imaginary in the Dynamics of Political Representation*. Social Epistemology, v. 33, n.5, p. 410-421, 2019.

DOMINGUES, José Maurício. *Emancipação e História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DOMINGUES, José Maurício. *Critical Theory and Political Modernity*. London: Palgrave Macmillan, 2019a.

DOMINGUES, José Maurício. *Political regimes and advanced liberal oligarchies*. Constellations, v. 26, n. 1, p. 78–93, 31 mar. 2019b.

DOMINGUES, José Maurício. *Jacobinism, Political Modernity and Global Sociology*. Social Epistemology, v. 33, n.5, p. 422-432.

DOMINGUES, José Maurício. *Modernidade Global e Civilização Contemporânea. Para uma renovação da teoria crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a modernidade. Imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

DOMINGUES, José Maurício. *Ensaio de Sociologia – Teoria e Pesquisa*. Belo Horizonte: Editora UFMJ, 2004.

DOMINGUES, José Maurício. *Criatividade social, subjetividade coletiva e modernidade brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

DOMINGUES, José Maurício. *Sociological Theory and Collective Subjectivity*. Londres: Macmillan e Nova York: Saint Martin's Press, 1995.

DUNKER, Christian. *Por que Lacan?* São Paulo: Zagodoni, 2016.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EAGLETON, Terry. *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

FONTANA, Benedetto. *Hegemony and Power – On the Relation between Gramsci and Maquiavelli*. London: University of Minnesota Press, 1993.

FONTANA, Benedetto. *Intellectuals and Masses: Agency and Knowledge in Gramsci*. In: *Antonio Gramsci – Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, p. 55-75, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Security, Territory, Population – Lectures At The Collège de France, 1977-78*. London: Palgrave Macmillan, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Archaeology of Knowledge*. London: Routledge, 2002.

FREUD, Sigmund. *Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico*. In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FRASER, Nancy. *Climates of Capital: For a Trans-Environmental Eco-Socialism*. *New Left Review*, n. 127, 2021.

FRASER, Nancy. *The end of progressive neoliberalism*. In: *Dissent Magazine*, January, 2017.

GIDDENS, Anthony. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GLYNOS, Jason. *The grip of ideology: A Lacanian approach to the theory of ideology*. *Journal of Political Ideologies*, v. 6, n. 2, p. 191-214, 2001.

GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis. *Politics and the unconscious – An interview with Ernesto Laclau*. *Subjectivity*. v.3, p. 231–244, 2010.

GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis. *Lacan and political subjectivity: fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory*. In: *Subjectivity*. London: Palgrave Macmillan, p. 256–274, 2008.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999-2000.

GRAMSCI, Antonio. *A questão meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

GUHA, Ranajit. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Volume 2: Lifeworld and System. Cambridge: Polity Press 1994.

HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick G. Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HOWARTH, David. *Poststructuralism and After Structure, Subjectivity and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

HOWARTH, David. *Gramsci, Hegemony and Post-Marxism*. In: *Antonio Gramsci – Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, p. 195-213, 2015.

JOAS, Hans. *Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy*. *AJS* V. 94, n. 5, March, p. 1184-1199, 1989.

JOAS, Hans. *The creativity of action*. Cambridge: Polity Press, 1992.

JOAS, Hans. *On Articulation*. *Constellations*, V. 9, n. 4, 2002.

KANT, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. trans. NK Smith, Oxford: St Martin's Press, 1965.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

KALYVAS, Andreas. *Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince*. *Journal of Political Ideologies*, v. 5, n. 3, p. 343-376, 2000.

KALYVAS, Andreas. *Norm and Critique in Castoriadis's Theory of Autonomy*. *Constellations*, V. 5, n. 2., 1998.

KNÖBL, Wolfgang. *Debating the Political Imaginary: A Critical Assessment*. *Social Epistemology*, v. 33, n. 5, p. 452-461, 2019.

LACAN, Jacques. *O Seminário – Livro XI – Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988 [1964].

LACAN, Jacques. *O Seminário – Livro XIII – O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 [1969-70].

LACAN, Jacques. *O Seminário – Livro XXIII – O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010 [1976].

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do Eu. In: *Um Mapa da Ideologia*, p. 97-104, Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

LACLAU, Ernesto. *A Razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LACLAU, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York: Verso. 1990.

LACLAU, Ernesto. *Emancipação e Diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. London/New York: Verso, 1985.

LAPLANCHE, Jean; Jean-Bertrand PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LELEDAKIS, Kanakis. *Society and Psyche*. Oxford: Berg Publishers, 1995.

MANN, Michael. *The Sources of Social Power*, vol. 1, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

MANN, Michael. *The Sources of Social Power*, v. 2, *The Rise of Classes and Nation-States*, p. 1760-1914. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.

MANN, Michael. *The Sources of Social Power*, v. 3, *Global empires and revolution, 1890–1945*. New York Cambridge University Press, 2012.

- MARX, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política, Livro I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013 [1867].
- MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo; Boitempo Editorial, 2011.
- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MEAD, George H. *Mind, Self and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972 [1934].
- MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Ideology in Gramsci*. In: *Gramsci and Marxist Theory*, p. 168-204, Londres: Rolltledge and Kegan Paul Ltd; 1979.
- MOUFFE, Chantal. *On the Political*. London and New York: Routledge, 2005.
- PARSONS, Talcott. *The structure of social action*. New York: The Free Press, 1937.
- PAPADIMITROPOULOS, Vangelis. *Politics and the Political in Castoriadis*. Critical Horizons, 2019.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.
- POULANTZAS, N. *O Estado, o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1980.
- SAFATLE, Vladimir. *Uma introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.
- SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e a sociedade civil*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- SIM, Stuart. *Post-Marxism: An Intellectual History*. London: Routledge, 2000.
- SIMMEL, Georg. *How is Society Possible?* American Journal of Sociology, v. 16, n. 3, Nov, p. 372-391, 1910.
- STAVRAKAKIS, Yannis. *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- STRAUSS, Claudia. *The Imaginary*, Anthropological Theory, v. 6, p. 22–44, 2006.
- STREECK, Wolfgang. *How will capitalism end? - Essays on a fallen system*. London: Verso, 2016.
- TAYLOR, Charles. *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke UP, 2004.

THERBORN, Göran. *Do marxismo ao pós-marxismo?* São Paulo: Boitempo, 2012.

TOURAINÉ, Alain. *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard, 1984.

VANDENBERGHE, Frédéric. *Teoria Social Realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem*. Rio de Janeiro: Zahar Editor Ltda, 1992.

ŽIŽEK, Slavoj. *O Espectro da Ideologia*. In: Um Mapa da Ideologia, p. 7-38. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996a.

ŽIŽEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma?* In: Um Mapa da Ideologia, p. 297-332. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b.

ŽIŽEK, Slavoj. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. *Interrogando o real*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.