

Estudos sobre poder, imaginação e historicidade dos anos 1970 e 1980: apontamentos para o debate atual

Resumo:

Este artigo analisa estudos sobre diferentes formas de historicidade publicados nos anos 1970 e 1980, indicando que o tema foi abordado, em casos importantes, como vinculado ao poder e ao imaginário. Problemas como o das ideologias, das utopias, do poder criador da imaginação e das formas do imaginário social foram abordados em obras de autores como Claude Lefort, Paul Ricoeur e Cornelius Castoriadis por meio de uma vinculação estreita com as formas de experimentação do tempo. O tratamento das distintas formas de historicidade, por Marshall Sahlins, pressupunha uma concepção holística e histórica das culturas marcadamente caracterizada pela atenção ao poder como elemento fundamental da vida em coletividade. A partir do exame dos pressupostos dessas abordagens, pretende-se estabelecer apontamentos preliminares que podem auxiliar na reflexão sobre os modos de tratamento das formas de historicidade em perspectiva histórica. São analisados, sobretudo, os pressupostos ontológicos e as concepções de sociedade ou cultura que caracterizaram esses estudos, contrapondo-os com formulações que têm importante repercussão na historiografia atualmente, como a categoria “regime de historicidade”.

Palavras-chave: Temporalidade Histórica. Imaginação e Imaginário Social. Regimes de Historicidade. Ideologias e Utopias. Anos 1970 e 1980.

Para citar este artigo:

MARCELINO, Douglas Attila. Estudos sobre poder, imaginação e historicidade dos anos 1970 e 1980: apontamentos para o debate atual. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 06 - 42, abr/jun. 2018.

DOI: 10.5965/2175180310242018006

<http://dx.doi.org/10.5965/2175180310242018006>

Douglas Attila Marcelino

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
Belo Horizonte - MG - BRASIL
douglasattila@gmail.com

Studies of power, imagination, and historicity in the 1970s and 1980s: notes for the current debate

Abstract:

This article analyzes studies about different forms of historicity published in the 1970s and 1980s, indicating that the question has been approached, in important cases, as linked to power and the imagination. Problems such as ideologies, utopias, the creative power of imagination, and the forms of social imagination have been discussed in works by authors such as Claude Lefort, Paul Ricoeur, and Cornelius Castoriadis through a close connection with the forms of the experimentation of time. Marshall Sahlins' treatment of the distinct forms of historicity assumes a holistic and historical conception of culture strikingly characterized by attention to power as a fundamental element of life in a collectivity. Based on the examination of the assumptions of these approaches, it is intended to make some preliminary notes which can help in the reflection on the different ways of treating the forms of historicity from a historical perspective. Above all, the ontological assumptions and the conceptions of society or culture which characterize these studies are analyzed, contrasting them with formulations which have an important repercussion in historiography at present, such as the category 'regime of historicity'.

Keywords: Historical Temporality. Imagination and Social Imagination. Regimes of Historicity. Ideologies and Utopias. 1970s and 1980s.

“Crise do tempo”, “obsessão pelo passado”, “musealização do mundo”, “neo-historicismo”, “guinada subjetiva”, fim da “consciência histórica moderna”, ascensão da “pós-modernidade”, “ruptura de paradigmas”, “presentismo”, fim das “sociedades-memória”: essas são apenas algumas das diversas fórmulas presentes com enorme recorrência no debate teórico desde, pelo menos, as últimas décadas do século passado. Juntamente com o conceito de *narrativa*, amplamente discutido devido à valorização da dimensão poética do trabalho do historiador, categorias como *memória* e *temporalidade*

parecem sintetizadoras de um debate que não deixou de ser caracterizado por excessos. Um levantamento sistemático de vários desses diagnósticos foi realizado pelo antropólogo Joël Candau, que buscou estabelecer uma interpretação mais matizada acerca das complexas relações entre permanências e rupturas que caracterizariam as formas de vivência da memória e do tempo na época recente (CANDAU, 2011, p. 181ss.).

Essas são interrogações relevantes, principalmente quando constatamos a duradoura tendência dos historiadores de instrumentalizar o tempo, tratando-o como se fosse uma “evidência”, conforme sugeriu François Hartog (2005). As reflexões do historiador francês nesse plano remontam a meados dos anos 1970, tendo em vista os debates em curso sobre as aproximações entre antropologia e história, que estimularam as primeiras interrogações sobre os “regimes de historicidade” (HARTOG, 2009, 2010; HARTOG e LENCLUD, 1993). Aparecendo inicialmente como uma espécie de “consciência de si de uma sociedade”, na esteira de um frutífero diálogo com o antropólogo Gérard Lenclud, a categoria, com o tempo, adquiriu novos contornos. O enfoque na relação estabelecida entre passado, presente e futuro como condição de possibilidade da escrita da história a aproximaria de uma ontologia da condição histórica, preocupação que ganhava mais terreno, sobretudo nos anos 1980, com a repercussão das obras de Paul Ricoeur e Reinhart Koselleck (DELACROIX, 2009, p. 42ss.). Essa dimensão ontológica, referida às aporias da finitude do homem em sua temporalidade e, assim, às próprias condições existenciais da historiografia, entretanto, seria matizada por Hartog em vários momentos, conforme retomaremos na parte final deste artigo.

Nos dois próximos tópicos, pretendemos indicar que, pouco antes da formulação de Hartog adquirir mais relevância nos debates sobre temporalidade histórica, o problema das diferentes formas de historicidade não era exatamente desprivilegiado, aparecendo, em alguns casos, ligado à imaginação (ou ao imaginário) e ao poder como fundamentos constitutivos da vida humana. Nos anos 1970 e 1980, temas como o das ideologias, das utopias, do poder criador da imaginação e das formas do imaginário social foram abordados em obras de autores como Claude Lefort, Paul Ricoeur e Cornelius Castoriadis por meio de uma vinculação estreita com as formas de experimentação do tempo. O tratamento das distintas formas de historicidade, por Marshall Sahlins,

pressupunha uma concepção holística e histórica das culturas marcadamente caracterizada pela atenção ao poder como elemento fundamental da vida em coletividade.¹ Permeadas por uma forte sensibilidade ao histórico existente no período, essas análises, de modo geral, apontavam a possibilidade de ultrapassar fronteiras disciplinares, conjugando ao olhar histórico perspectivas de campos como os da filosofia política, da antropologia, da sociologia, da teoria literária e da psicanálise.

O exame dos pressupostos dessas abordagens no que diz respeito às relações entre os fundamentos ontológicos do poder e da temporalidade pretende não apenas contribuir para a percepção da complexidade e relevância do tema no período (tratamos de um período pós-1968, quando a relação entre imaginação e política estava na ordem do dia), mas também estabelecer apontamentos preliminares que podem auxiliar na reflexão sobre os modos de tratamento das formas de historicidade em perspectiva histórica. Essa forma de colocar o problema, que não pressupõe uma desconsideração das relações de poder nas reflexões de Hartog (trata-se de uma questão de enfoque, conforme examinaremos ao final), iniciará pelas obras de dois autores que foram considerados importantes interlocutores pelo historiador francês.

Historicidade e poder em escritos de Sahlins e Lefort dos anos 1970 e 1980:

Diferenças entre a interpretação de François Hartog e a perspectiva de autores selecionados como leituras-chave à elaboração das noções de “regime de historicidade” e de “presentismo” têm sido apontadas (LACOUR, 2004; BLOCKER e HADDAD, 2006). No caso de Reinhart Koselleck, suas interrogações sobre as categorias “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” visavam uma reflexão mais ampla, por meio da qual se expressaria uma antropologia filosófica centrada nas condições de possibilidade da “experiência histórica” (PALTÍ, 2013; KOSELLECK, 2013, 2006 e 1997). Além da diferença em relação a Koselleck, a utilização da noção de “brecha” para caracterizar um momento de “crise do tempo”, conforme diálogo estabelecido com Hannah Arendt,

¹ Claro que vários outros autores que trataram desses temas no período poderiam ser igualmente selecionados, não havendo aqui qualquer pretensão de sugerir que esses eram os únicos ou os mais importantes. Um recorte mais amplo do que o escolhido, é claro, seria inviável nos limites deste artigo.

também foi realizada por meio de uma interpretação específica de Hartog. Isso porque, em Arendt, a noção parece designar uma condição antropológica do pensamento, parte de suas interrogações mais gerais sobre a condição humana, premida pelos constrangimentos trans-históricos da temporalidade que limitam e possibilitam qualquer reflexão filosófica (LACOUR, 2004).² Neste tópico, pretendemos analisar como o tema da historicidade esteve vinculado ao problema do poder nas obras de Marshall Sahlins e Claude Lefort dos anos 1970 e início dos 1980. Em uma perspectiva ampla, a temporalidade parece corresponder a uma dimensão determinada das formas de experiência de uma coletividade, a qual deveria ser compreendida a partir da historicidade dos princípios estruturantes das relações de poder que fundamentariam sua específica configuração histórica.

Esse, de fato, parece ser o caso de Sahlins, autor que, juntamente com Claude Lévi-Strauss, foi uma das principais referências de François Hartog no campo da antropologia. Se o autor de *Pensamento Selvagem* tratou das diferentes historicidades ainda nos anos 1950, quando criticou o etnocentrismo implícito na perspectiva evolucionista de tempo das sociedades ocidentais, Sahlins teria aprofundado esse tipo de reflexão ao analisar o *regime heroico* das Ilhas Fiji como outra forma de historicidade (LÉVI-STRAUSS, 2006; SAHLINS, 2003a). Hartog fez uma análise sistemática das reflexões de Sahlins, inclusive sobre suas teses acerca da chegada dos ingleses ao Havaí, que permitiu a elaboração de uma teoria sobre a dialética entre reprodução e transformação das culturas (HARTOG, 1983 e 2012b; SAHLINS, 2008).³

As reflexões de Sahlins sobre as formas de historicidade (aquelas ilhas distantes eram também “ilhas de história”) estavam relacionadas à interpretação sobre o modo de funcionamento da “cultura havaiana” como uma totalidade, na qual o princípio estruturante das relações de poder se fundamentava nas relações sexuais. As várias formas de exaltação do órgão genital do chefe, que compunham um conjunto de canções

² Ambos os autores, Koselleck e Arendt, considerados fundamentais às suas formulações pelo próprio Hartog, poderiam ser elementos de análise e exemplos de uma valorização da temporalidade antes de a categoria “regime de historicidade” alcançar maior repercussão. Não haveria, entretanto, como analisar suas concepções neste artigo e retomaremos as elaborações de Koselleck apenas de forma comparativa, no tratamento específico dos autores selecionados.

³ A edição original do livro de Sahlins é de 1981.

e narrativas míticas analisadas em pormenores por Sahlins, serviriam para exemplificá-lo (SAHLINS, 2003b). Na verdade, todo o argumento do antropólogo, inclusive no que diz respeito ao tipo de recepção dos ingleses pelas mulheres havaianas, girava em torno dessa interpretação sobre a centralidade das relações sexuais, do mesmo modo que o regime heroico de historicidade das Ilhas Fiji pressupunha uma forma determinada de estruturação das relações de poder, a partir da qual todo um tipo de vivência do tempo se encontrava necessariamente implicado.

Alguns autores problematizaram a utilização da obra de Sahlins feita por Hartog, embora tenham focado mais diretamente as críticas que já tinham sido realizadas ao trabalho daquele antropólogo quando da publicação de *Regimes de historicidade* (HANNOUM, 2008). Nesse caso, conforme constatou Clifford Geertz, o embate entre Sahlins e Obeyesekere tenderia a se tornar interminável, já que, para além das evidências empíricas (fornecidas por ambos os autores), existem duas perspectivas teóricas praticamente incomensuráveis (GEERTZ, 2001, p. 94ss.).⁴ Para além desse aspecto, ou mesmo da crítica sobre o modo como a “história intelectual do tempo”⁵ de Hartog não alcançaria as formas de experimentação do tempo dos grupos subalternos ou a pluralidade das experiências temporais dos indivíduos, o problema parece remeter para pressuposições ontológicas acerca do poder como elemento fundamental da vida humana.

É importante notar que a leitura de Sahlins, mesmo quando problematizava a historicidade das culturas, permeadas pela dialética entre reprodução e transformação, continuava as percebendo como totalidades, entendidas em moldes estruturalistas: como conjuntos de relações entre pares de oposição, mesmo que sempre sujeitos às mudanças advindas das contingências históricas (seja pelo acaso ou, sobretudo, pelo caráter inventivo e criativo das práticas sociais). Retomaremos mais adiante o problema do poder como condicionante antropológico da vida humana, mas cabe ressaltar que

⁴ Vale lembrar, nesse caso, a ironia do próprio Geertz acerca das especificidades da antropologia interpretativa, cujos avanços se dariam menos por uma perfeição de consenso do que por um refinamento do debate: “o que leva a melhor é a precisão com a qual nos irritamos uns aos outros” (GEERTZ, 2000, p. 29). Os trechos de publicações em língua estrangeira citados neste artigo são todos de tradução livre.

⁵ Expressão usada, provavelmente com certa ironia, por Abdelmajid Hannoum (2008, p. 463).

esse fator não foi central na análise de Hartog sobre a obra de Sahlins, o que pode ter motivado, inclusive, certa identificação entre “regime de historicidade” e “ordem cultural”.⁶ Nesse caso, as formas de experimentação do tempo não consistiriam em uma dimensão da ordem cultural, tão fundamental quanto as relações de poder, estruturadas pelo modo como o sexo tinha um sentido infraestrutural na sociedade havaiana?⁷

Além de Marshall Sahlins, Claude Lefort foi outra referência fundamental indicada por François Hartog para a formulação da noção de *regime de historicidade*. Destaque-se que seu texto clássico, sobre as formas de historicidade, é ainda dos anos 1950, embora republicado em conhecida coletânea de ensaios dos anos 1970.⁸ Nesse caso, também é importante notar que a reflexão de Lefort guarda relação com o problema das diversas *formas de sociedade*, ou seja, com suas interrogações sobre os *princípios geradores* que caracterizariam um modo determinado de *instituição do social*, configurando todo um pensamento acerca do político que partia das suas complexas e historicamente determinadas interações com o religioso (LEFORT, 1978a). Trata-se, portanto, de uma reflexão sobre as distintas formas de historicidade vinculadas com esses modos pelos quais uma coletividade produz uma representação de si mesma, conformando também tipos singulares de ordenamento da experiência do tempo, que não seriam autônomos em relação ao lugar conferido ao poder em um plano imaginário, tendo em vista a existência de princípios de interiorização que determinariam, até mesmo, o que seria visível ou não visível, aproximando-se de uma espécie de estética da política (PLOT, 2014).

⁶ É o que indica, por exemplo, o seguinte trecho, sobre o encontro das culturas europeia e maori: “Mas, desta vez existe, além disso, o encontro de dois regimes de historicidade, de duas ordens culturais, a europeia e a maori, cujo confronto produz, entre outros, como sabemos, um ‘quiproquó’” (HARTOG, 1983, p. 1259).

⁷ É oportuno confrontar a frase de Hartog anteriormente mencionada com a afirmação de Sahlins: “Por outro lado, as diversas ordens culturais estudadas pela antropologia têm sua historicidade própria, mesmo as ordens de parentesco”. Nessa perspectiva, as ordens culturais, enquanto fundamentadas em um regime de hierarquia, como no caso do regime heroico, implicam formas de historicidade, o que não apenas sugere as diferenças entre essas categorias, mas sinaliza que a ordem cultural é o elemento central, cuja instituição como sistema simbólico traz implicada um regime de historicidade. Ao ressaltar que, para um kuba, “se eu como é o Rei; se eu durmo, é o Rei; se eu bebo é o Rei”, Sahlins estava justamente apontando uma organização da experiência temporal a partir de certa implicação em um regime hierárquico e, portanto, em uma ordem cultural entendida como estrutura de relações de poder (SAHLINS, 2003a, p. 77 e 63).

⁸ Refiro-me ao texto “Sociétés ‘sans histoire’ et historicité”, originalmente publicado nos *Cahiers internationaux de sociologie*, em 1952, e depois incorporado na coletânea *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, cuja primeira edição é de 1978.

É nesse sentido também que poderíamos compreender suas interrogações sobre as formas singulares de experimentação do tempo posteriores à chamada *revolução democrática* (expressão retomada de Tocqueville), diretamente relacionadas com a caracterização da *democracia moderna* dos séculos XIX e XX como *forma de sociedade* na qual o lugar do poder se tornaria vazio, jamais suscetível de incorporação em um governante que lhe fosse consubstancial (LEFORT, 2011 e 1986a).⁹ Diferentemente das *formas de sociedade* caracterizadas por fundamentos teológico-políticos, os novos modos de instituição do social apontavam para a dinâmica própria de uma época em que os princípios de legitimação do poder seriam, a todo tempo, postos à prova, configurando uma experiência do tempo marcada pela pluralidade e por uma indeterminação radical, tendo em vista a decomposição de todo um imaginário dentro do qual o corpo do rei fornecia um ideal de integridade. As consequências, nesse caso, ocorreriam no plano das próprias experiências subjetivas dos agentes em suas singularidades, já que havia uma desincorporação dos próprios indivíduos:

A revolução democrática, por muito tempo subterrânea, explode, quando o corpo do rei se encontra destruído, quando cai a cabeça do corpo político, quando, simultaneamente, a corporeidade do social se dissolve. Então se produz o que eu ousaria chamar uma desincorporação dos indivíduos. Fenômeno extraordinário, cujas consequências parecem absurdas, monstruosas, aos olhos não somente dos conservadores mas de muitos liberais na primeira metade do século XIX: esses indivíduos poderiam tornar-se unidades contábeis para um sufrágio universal que valeria no lugar desse universal investido no corpo político (...). O perigo do número é mais que o perigo de uma intervenção das massas na cena política; a ideia do número como tal opõe-se à da substância da sociedade. O número decompõe a unidade, aniquila a identidade (LEFORT, 2011, p. 150).

O mais importante, portanto, é que as novas formas de vivência do tempo, em Lefort, estavam relacionadas com essa recomposição mais profunda do imaginário político, tendo em vista a inauguração da experiência de uma sociedade que seria inapreensível, indomesticável, na qual o povo, como entidade sacralizada e soberana, não cessaria de questionar sua própria identidade. Na sociedade democrática, os indivíduos se tornavam unidades contábeis e a ideia do número representaria todo um

⁹ A primeira edição do livro *A invenção democrática* é de 1981.

redimensionamento das expectativas em relação ao poder e dos modos de sua incorporação no plano das subjetividades políticas. Totalmente relacionada às formas de representação e legitimação do poder, a nova experiência temporal parecia apontar não para a sensação de um presente perpétuo que a tudo abarcaria, mas para a multiplicidade do tempo social:

A sociedade democrática moderna aparece-me, de fato, como aquela sociedade em que o poder, a lei, o conhecimento se encontram postos à prova por uma indeterminação radical, sociedade que se tornou teatro de uma aventura indomesticável, tal que o que se vê instituído não está nunca estabelecido, o conhecido permanece minado pelo desconhecido, o presente se revela inominável, cobrindo tempos sociais múltiplos não sincronizados uns com relação aos outros na simultaneidade – ou nomeáveis apenas na ficção do futuro; uma aventura tal que a procura da identidade não se desfaz da experiência da divisão (LEFORT, 2011, p. 151).

Essas reflexões de Lefort se enquadram em um amplo conjunto de estudos sobre o político. Sua preocupação com a sociedade como “*mise en forme* da coexistência humana” remete ao problema do poder como lugar simbólico de instituição do social, ou seja, para a pressuposição de que o poder se constitui em fundamento ontológico da vida em coletividade. Esse tipo de preocupação remonta à sua tese sobre Maquiavel, já que o pensador florentino teria destronado a antiga ontologia aristotélica da essência e da substância, da natureza e da imobilidade, em favor de uma ontologia dos acidentes, da história, do movimento e da desordem: em Maquiavel, “o desejo humano é duplo, e não existe um Todo, ou antes o Todo é dividido, somente é apreensível e sentido na divisão” (MANENT, 1993, p. 181). As obras clássicas de Maquiavel, nessa leitura, não apenas teriam colocado em questão a divisão no seio da cidade, mas compreendido que essa cisão se constitui no plano do desejo, do imaginário, o que teria permitido descobrir não apenas a ontologia implícita da política moderna, mas os fundamentos do político enquanto tal: “o restabelecimento da verdade sobre Maquiavel (...) interessa, *aqui e agora*, ao estabelecimento da verdade sobre o político” (LEFORT, 1986b, p. 131).¹⁰

Como se vê, trata-se efetivamente, na leitura de Lefort, da revelação do próprio político, daí decorrendo suas teses sobre o lugar do poder como *mise en forme* da

¹⁰ Grifos do autor. A primeira edição do livro é de 1972.

sociedade, à qual se vincularia uma *mise en sens* e uma *mise en scène*. Nessa perspectiva, a divisão interna do social, relativa ao lugar simbólico do poder, pressuporia não apenas a sua unidade, mas também uma teatralização por meio da qual a sociedade constitui uma quase-representação de si mesma. Essa releitura lacaniana da obra de Maquiavel, que pressupõe o espaço simbólico da luta política condicionado pela lacuna originária que transforma em desejo um “real” inalcançável (nenhuma sociedade é totalmente transparente para si mesma), interessa aqui não por sua base na projeção de fundamentações teóricas possivelmente anacrônicas nas obras do pensador florentino, mas pelo modo como reivindicaria o político (o lugar do poder) como fundamento existencial da vida humana.¹¹ É nesse sentido, inclusive, que sua perspectiva seria aproximada de uma ética ou, pelo menos, situada em uma “relação instável entre o ético e o normativo” (NEWMANN, 2004, p. 153-154). Até porque a lacuna da representação, que fundamenta o desejo do “real” característico do político, não constitui uma falha da ética, mas é ética em si mesma (NEWMANN, 2004, p. 154).

Não parece excessivo pressupor que as reflexões de Lefort sobre as formas de historicidade tivessem por horizonte essas preocupações com o político como lugar de instituição do social. Assim como a noção de cultura, em Sahlins, pressupõe certa totalidade enquanto conjunto de relações que possuem sua própria historicidade, a análise de Lefort tomava a noção de “sociedade” como fundamento de uma reflexão que, inclusive, tinha como preocupação fundamental as chamadas “sociedades históricas”. É claro que, como conceito-chave de natureza holística, a “sociedade”, na verdade, se confundia com a representação dela estabelecida por meio da forma com que o político instituía, no plano simbólico, um imaginário acerca das relações (divisões) sociais, mas é justamente por meio dessa categoria-chave (a “sociedade”) que se manteria uma preocupação com o problema do poder. Suas atenções, nesse sentido, resvalavam para o modo como “o histórico” residiria “em um estilo das *relações sociais* e das condutas em virtude do qual há colocação em jogo do sentido”, ou mesmo para “o devir singular da *sociedade* dita histórica” (LEFORT, 1978a, p. 62 e 77).¹² Em seu texto

¹¹ É importante, nesse caso, considerar também o diálogo estabelecido por Claude Lefort com a obra de Merleau-Ponty (POLTIER, 1993, p. 255s.; LEFORT, 2012).

¹² Grifos meus.

sobre a gênese da ideologia nas sociedades modernas, o tema do imaginário na sociedade histórica seria também analisado, indicando como o problema da temporalidade seria inseparável daquele relativo às relações de poder:

(...)podemos tentar compreender como o discurso dominante, numa época determinada, se agencia de maneira a dissimular o processo de divisão social, ou aquilo que, no presente, chamaríamos do processo de engendramento do espaço social – ou, ainda, o *histórico*, para dar a entender que divisão social e temporalidade são dois aspectos da mesma instituição (LEFORT, 1978b, p. 502; grifo no original).¹³

Segundo Lefort, a própria possibilidade de colocar em questão o caráter de ocultamento que constitui o fenômeno ideológico deveria ser compreendida em perspectiva histórica, já que faria parte de uma configuração simbólica por meio da qual as divisões sociais tornavam-se questionáveis. Trata-se, portanto, de um fenômeno específico das sociedades históricas modernas: “a interrogação da ideologia nos confronta com a determinação de um tipo de sociedade na qual existe um regime específico de imaginário” (LEFORT, 1978b, p. 504). Sua conformação, entretanto, longe estava de remeter apenas para o problema do falseamento do real, aspecto justamente que fundamentaria sua valorização do imaginário enquanto instituinte de um regime de temporalidade:

Enquanto instituinte, o discurso está privado do saber da instituição; mas, enquanto ocupado em conjurar a ameaça que faz pesar sobre ele os efeitos retroativos dessa experiência, a manifestação de uma distância entre o ser e o discurso, ele se faz ativamente negador da instituição social; ele é discurso de ocultamento no qual as marcas simbólicas são convertidas em determinações naturais, no qual o enunciado da lei social, o enunciado da lei do mundo, o enunciado da lei do corpo vêm mascarar a ligação indispensável da lei e da enunciação, da dependência da lei em vista daquele que a profere e a dependência da palavra em vista da lei (LEFORT, 1978b, p. 503).

A complexa relação entre a “lei” e a “enunciação”, entre o questionamento necessário e a impossibilidade da apreensão do “real” em sua totalidade, portanto, indicaria não haver lugar para um ponto equidistante, fora do político e do imaginário. Compreender a própria historicidade do discurso do intérprete, as condições de

¹³ O texto foi publicado originalmente em 1974, inclusive retomando aspectos de trabalhos do ano anterior.

possibilidade (as marcas) de sua enunciação, seria o fundamento do estudo do político. É justamente nessa medida, que remete para o tema da ética já mencionado, que as obras de Lefort se manteriam abertas a uma leitura crítica do estabelecimento restritivo de fronteiras disciplinares. Conforme já se destacou, era isso, de fato, que dava sentido à noção de “obras de pensamento”, tal como compreendidas pelo autor: a impossibilidade de localizá-las em um único campo do saber (CAILLÉ, 1993, p. 76; LEFORT, 1978c). Nesse sentido, suas investidas em uma reabilitação da filosofia política e suas críticas às ciências sociais (particularmente à ciência política, por fomentar um ideal ascético de neutralidade e pressupor a política como instância de um suposto real dividido em diferentes instâncias) deveriam ser contextualizadas em relação a esse potencial questionador das fronteiras, o que se expressaria no relevante diálogo com autores de campos diversos, particularmente a história, a antropologia, a filosofia e a psicanálise (POLTIER, 1993; CAILLÉ, 1993).

Historicidade, poder e imaginação social em escritos de Ricoeur e Castoriadis dos anos 1970 e 1980:

Uma das obras que reconhecidamente mais contribuiu para que o problema da temporalidade alcançasse enorme relevância nos debates sobre a escrita da história foi, sem dúvida, *Tempo e narrativa*, publicada entre 1983 e 1985 (RICOEUR, 1983, 1984 e 1985). Relevante é notar, por outro lado, que o tema já era central nas reflexões de Paul Ricoeur da década anterior, que colocavam em pauta justamente tópicos como o poder e o imaginário. Alguns autores têm apontado que, entre meados dos anos 1970 e 1980, a obra de Ricoeur teria se aproximado mais da ética e da política, expressando uma radicalidade e um teor crítico diversos daqueles que caracterizariam estudos de maturidade.¹⁴ É sintomático que, no livro *A ideologia e a utopia*, de 1986, Ricoeur tenha

¹⁴ Para Johann Michel, por exemplo: “Há no Ricoeur dos anos 60-70 uma radicalidade que nos afasta do estereótipo de serenidade com que hoje, por vezes, o travestimos (...). Persistirão ainda elementos de marxismo (...) nos anos 1970, justamente no momento em que Ricoeur ensina as lições sobre a ideologia e a utopia na universidade de Chicago, o que atesta que não rompeu com a teoria crítica (...)” (MICHEL, 2005, p. 26 e 34). Jeanne Marie Gagnebin também destacou sobre os anos 1970: “Paralelamente, cresce o interesse de Ricoeur pela temática ética e política, por uma teoria da ação, interesse que o

ressaltado que “o problema do poder é para mim a mais fascinante estrutura da existência” (RICOEUR, 1997, p. 407).¹⁵ Na sua leitura, seria “mais fácil analisar a natureza do trabalho e do discurso, mas o poder continua sendo uma espécie de ponto cego em nossa existência. Compartilho com Hannah Arendt uma grande atração por esse problema” (RICOEUR, 1997, p. 407).

A obra *A ideologia e a utopia* foi publicada a partir dos cursos ministrados por Ricoeur na universidade de Chicago, em 1975, e deve ser compreendida dentro de um quadro mais amplo de estudos que têm como núcleo central as mediações simbólicas da ação.¹⁶ Tal como, em *A Metáfora viva* (publicado justamente em 1975), o literal somente existiria no quadro mais vasto do metafórico, nesse caso, o científico não teria lugar a não ser no plano do ideológico, o que equivale a dizer que há uma interligação profunda entre as duas obras por meio da valorização do poder criador da imaginação (TAYLOR, 1997, p. 9-10). De fato, *A Metáfora viva*, para além da enorme contribuição aos estudos da poética, tendo em vista a releitura do sentido referencial da ficção como *redescrição* da realidade, pode ser compreendida como uma valorização da capacidade humana de criação de novos sentidos por meio da “inovação semântica”, com seu potencial heurístico de alargamento do campo dos possíveis (RICOEUR, 1975).

Há um paralelo evidente com as preocupações de *Tempo e narrativa*, já que a habilidade humana de narrar remete igualmente para a vida ordinária, para os vínculos entre o agir e as estruturas simbólicas da imaginação que permitem transformar o tempo em tempo humano. Em última instância, trata-se de uma interrogação sobre os fundamentos ontológicos da imaginação que caracteriza o discurso poético como parte constante da vida dos homens.¹⁷ Essa capacidade imaginativa, inclusive, direciona o

contato com a filosofia analítica norte-americana deveria reforçar (desde 1970, Ricoeur dá cursos regulares na Universidade de Chicago)” (GAGNEBIN, 1997, p. 266).

¹⁵ Sem dúvida, a preocupação com o poder é visível em textos muito anteriores, bastando conferir o item III da Segunda Parte de *Histoire et vérité*, intitulada “La question du pouvoir”. Particularmente significativo, nesse caso, é o capítulo “Le paradoxe politique”, que contém, inclusive, um tópico sobre “a autonomia do político” (RICOEUR, 1964; a edição original francesa é de 1955).

¹⁶ O livro foi publicado, originalmente, pela Columbia University Press, em 1986, sob o título *Lectures on Ideology and Utopia*, e foi traduzido para o francês em 1997.

¹⁷ Segundo Ricoeur, “o homem da narrativa produz o mesmo efeito de referência que o poeta que, segundo Aristóteles, imita a realidade a reinventando miticamente. (...) a narração é um procedimento de redescrição no qual a função heurística procede da estrutura narrativa na qual a redescrição tem por

sentido referencial da metáfora como elemento fundamental da imaginação humana para aquilo que verdadeiramente importa, indicando que há, no agir da vida ordinária, enorme potencial de produção de sentido, tal como na ficção. No discurso poético, “o que é abolido é a referência do discurso vulgar, aplicada aos objetos que respondem a um dos nossos interesses”, configurando-se uma força referencial de segundo grau, por meio da qual “deixa-ser nossa pertença profunda ao mundo da vida, deixa-se-dizer a ligação ontológica do nosso ser aos outros seres e ao ser. O que assim se deixa dizer (...) é, na verdade, a referência primordial” (RICOEUR, 1986a, p. 221).¹⁸

Se, em *Tempo e narrativa*, a vinculação com o problema da temporalidade é evidente, é importante destacar que a discussão sobre ideologia e utopia como dimensões mutuamente antagônicas do “imaginário social” já pressupunha uma complexa reflexão sobre a experiência do tempo. Isso porque seria por meio das ideologias e das utopias que os indivíduos configurariam, intersubjetivamente, suas experiências temporais e, portanto, as próprias ações. Conforme mencionado, uma das grandes preocupações de Ricoeur era a de pensar o agir por meio de sua mediação simbólica, desfazendo a dicotomia entre ação e linguagem, tal como ocorrido entre ideológico e científico, representação literal e representação metafórica. Nessa mediação pelo “imaginário social”, por outro lado, estariam pressupostas estruturas de temporalidade, conforme se pode notar em um trecho sintetizador de suas preocupações:

Meu objetivo neste texto é colocar em relação dois fenômenos fundamentais que jogam um *papel decisivo no modo como nos situamos na história para conectar as nossas expectativas dirigidas para o futuro, as nossas tradições herdadas do passado e as nossas iniciativas no presente*. É de fato notável que seja por meio da imaginação, e de uma imaginação não apenas individual, mas coletiva, que operamos essa tomada de consciência. Mas, o que me pareceu tornar-se o objetivo de uma investigação interessante foi o fato de este imaginário social ou cultural não ser simples, mas duplo. Ele opera tanto sob a forma da ideologia,

referente a própria ação”. Em outro trecho, ao se referir também à força referencial da poesia por relação à função mimética indicada por Aristóteles, Ricoeur se questionaria: “Não poderíamos, generalizando, estender esta observação a toda modalidade do ‘contar’, do ‘fazer narrativo?’” (RICOEUR, 1986a, p. 223).

¹⁸ No original, a frase completa contém a seguinte forma: “O que é abolido é a referência do discurso vulgar, aplicada aos objetos que respondem a um dos nossos interesses, nosso interesse de primeiro grau pelo controle e a manipulação”.

quanto sob a forma da utopia. Existe aí um enigma que merece a atenção igualmente dos educadores, dos politólogos, dos sociólogos ou etnólogos e, claro, dos filósofos. Com este imaginário duplo, tocamos na estrutura essencialmente conflituosa deste imaginário (RICOEUR, 1986b, p. 379; grifos meus).

Para a elaboração de toda essa fenomenologia da imaginação social, na qual a tensão entre ideologia e utopia tornava-se o verdadeiro fundamento da mediação simbólica do agir humano, vários passos foram realizados por Ricoeur. É o caso, por exemplo, do deslocamento do problema filosófico da imaginação de uma relação entre percepção e imagem para uma teoria da metáfora, da retomada do esquematismo kantiano para caracterizar uma tensão constitutiva entre imaginação reprodutora (as ideologias) e imaginação produtora (as utopias), ou ainda do diálogo com a releitura de Alfred Schutz sobre a teoria da intersubjetividade de Edmund Husserl (RICOEUR, 1986a). Essa tensão entre ideologia e utopia, inclusive, está na base daquilo que Ricoeur entendeu como experiência da história: “a ligação analógica que faz de todo homem o meu semelhante somente nos é acessível por meio de um número de *práticas imaginativas*, tais como a *ideologia* e a *utopia*” (RICOEUR, 1986a, p. 228).¹⁹ Nessa perspectiva está obviamente implicada uma relação com a temporalidade, pois seria por meio dessa tensão constitutiva da imaginação social que se configuraria, no plano da ação (e não apenas da produção intelectual), uma relação com as experiências passadas sedimentadas como tradição e com as projeções antecipatórias de futuro como horizonte de possibilidades.

Ideologia e utopia seriam justamente as fontes de cada uma dessas dimensões imaginárias do agir humano, configurando uma tensão que, embora seja semelhante àquela que Reinhart Koselleck estabeleceu como fundamento do “tempo histórico”, conferia maior potencial à utopia como verdadeiro fermento crítico e fonte de abertura a novas realidades possíveis: “a utopia é o que impede o horizonte de expectativa de se fundir com o campo da experiência. É o que mantém a distância entre a esperança e a tradição” (RICOEUR, 1986b, p. 391; KOSELLECK, 2006).²⁰ A intenção utópica, nesse caso,

¹⁹ Grifos no original.

²⁰ A obra de Koselleck, conforme ele mesmo indicou em vários momentos, teve como motivação principal

se configuraria como mediação simbólica que permitiria aos homens se imaginarem como agentes, tal como na caracterização de Ricoeur sobre os fundamentos ontológicos do discurso poético, cuja referencialidade está relacionada com uma representação metafórica da ação (TAYLOR, 1997, p. 11). A utopia, nesse caso, não é pensada de forma “externalista”, tal como em uma determinada concepção de gênero literário, mas como elemento constitutivo da relação do homem com a temporalidade por meio da estrutura aporética e intersubjetiva da imaginação, cumprindo essa função da referência metafórica ao nível social e, portanto, novamente remetendo à crítica às dicotomias entre o plano da ação ordinária e do discurso poético (afinal, os gêneros literários nada mais são do que componentes imaginários que permitem figurar o “real” e cuja autonomização constitui parte de um longo e complexo processo histórico de institucionalização do campo literário).

Há uma clara vinculação entre essa forma de compreensão do imaginário social e as reflexões de Ricoeur sobre a narrativa como articuladora do tempo humano, pois a “função do projeto, voltada para o futuro, e a função da narrativa, voltada para o passado, trocam então os seus esquemas e as suas grelhas, o projeto solicitando à narrativa o seu poder estruturante, e a narrativa recebendo do projeto sua capacidade de antecipação” (RICOEUR, 1986a, p. 224). Por outro lado, se há espaço para uma comparação com a antropologia filosófica koselleckiana acerca do “tempo histórico”, ela se caracterizava, na reflexão de Ricoeur, pela relevância alcançada pelo tema da “imaginação social”, com seus tópicos da “ideologia”, da “utopia” e sua referência fundamental ao poder, ou ao poder da imaginação criadora como quadro conceitual dentro do qual o problema da temporalidade adquiria real significado nos anos 1970 (lembramos que “a imaginação no poder” foi um dos *slogans* mais difundidos das manifestações de maio de 1968). Em Ricoeur, diferentemente de Koselleck, há uma valoração diferenciada das dimensões aporéticas que estruturam nossas relações com o passado e com o futuro, ainda que ideologia e utopia estejam sempre implicadas de forma dialética, não existindo uma sem a outra. Essa diferença guarda evidente relação

justamente uma crítica ao pensamento utópico. Um exemplo significativo nesse sentido é o livro derivado de sua tese de doutoramento (KOSELLECK, 1999).

com o valor conferido ao poder como elemento constitutivo (meta-histórico?) da condição humana, essa espécie de “ponto cego em nossa existência” (RICOEUR, 1997, p. 407). É nesse sentido que se pode compreender a busca de Ricoeur por “reencontrar a função liberadora da utopia”, contrapondo seu teor subversivo à função integradora típica do fenômeno ideológico:

A utopia, nesse sentido, é a expressão de todas as potencialidades de um grupo que se encontram recalçadas pela ordem existente. A utopia é um exercício da imaginação para pensar um “modo diferente de ser” do social. (...) Não é de se estranhar, portanto, que não possamos definir a utopia pelo seu conteúdo e que a comparação das utopias entre si seja decepcionante; é que a unidade do fenômeno utópico não resulta do seu conteúdo, mas da sua função que consiste sempre em propor uma sociedade alternativa. É por esta proposta que a utopia constitui a réplica mais radical à função integrativa da ideologia. O “alhores”, o “modo diferente de ser” da utopia responde rigorosamente ao “ser assim e não de outro modo” pronunciado pela ideologia, tomada à sua raiz (RICOEUR, 1986b, p. 388-380).²¹

É importante notar a semelhança do vocabulário conceitual de Ricoeur em relação àquele de Lefort, cujas obras, conforme analisamos, valorizavam os temas do poder, da ideologia, do imaginário e das formas de historicidade, sobretudo em publicações dos anos 1970. O poder da intenção utópica, de “manter aberto o campo do possível”, seria justamente o de permitir “imaginar o não-lugar” e pensar “um modo diferente de ser do social”. Mantém-se aqui, portanto, uma leitura pela qual o “social”, enquanto instituição simbólica estabelecida no plano do imaginário, lugar de projeção dos desejos e expectativas que sancionam as relações de poder que caracterizam as divisões da

²¹ Ao referir-se à função de integração da ideologia, Ricoeur indicou, sobretudo, o ensaio “A ideologia como sistema cultural”, de Clifford Geertz. Ricoeur ressaltou a presença do problema do poder na análise do antropólogo, mas tendeu, por vezes, a reduzir a leitura de Geertz apenas à função de integração da ideologia (como na frase: “a função de legitimação da ideologia é um meio termo entre o conceito marxista de ideologia como distorção e o de Geertz como integração”). Destaque-se que a concepção de Max Weber, que Ricoeur apontou como complementar à de Geertz, foi mobilizada pelo antropólogo como referência central ao conceito semiótico de cultura, que balizou todos os ensaios de “A interpretação das culturas”. O livro de Geertz foi publicado em 1973, o que indica não apenas a relevância das discussões sobre ideologia e poder no período, mas uma notável coincidência de perspectivas, já que ambos propõem incorporar discussões da teoria literária na análise do fenômeno ideológico. Apesar das ressalvas em relação ao uso por Geertz da noção de “ação simbólica”, de Kenneth Burke (indicativa também do quanto a preocupação de ultrapassar a dicotomia entre ação e linguagem era igualmente comum a ambos) e ao conceito de “símbolo extrínseco”, Ricoeur destacou ter tido uma profunda impressão do ensaio de Geertz, o qual somente teria lido após ter escrito seu ensaio “Ciência e Ideologia”, de 1974 (RICOEUR, 1997, p. 34 e p. 28-29; GEERTZ, 2000).

sociedade, configura-se como fundamento a partir do qual podem ser articuladas as reflexões sobre as formas de experimentação do tempo. Também nesse caso, há uma preocupação em historicizar o fenômeno da ideologia, assim como uma concepção contrária à reivindicação de um lugar de análise externo aos condicionantes do político, que permitisse conceber uma filosofia política ou um pensamento da ação completamente distanciado de seu objeto.²² Essa negativa de reduzir o político aos ditames de uma possível ciência da política fomentadora do ideal de uma observação passiva parece, novamente, indicativa da relevância que o tema do poder e sua natureza simbólica adquiria nas obras de Ricoeur dos anos 1970 e 1980.²³

O problema do poder criador da imaginação ganhou enorme relevância também na obra de Cornelius Castoriadis e François Dosse chegou a se questionar se não foi de seus escritos que Paul Ricoeur tomou a noção de “imaginário social” (DOSSE, 2018).²⁴ Outros autores perceberam ainda relevante semelhança entre aquilo que o filósofo francês denominou de “ideologia-integração” e o conceito de “significações imaginárias sociais” (MICHEL, 2014).²⁵ Na verdade, o problema do imaginário começou a adquirir mais importância em textos de Castoriadis ainda dos anos 1964-1965, em sua leitura crítica do marxismo, e, sem dúvida, foi sistematizado de modo muito mais profundo em sua principal obra, *A instituição imaginária da sociedade*, publicada em 1975 (DOSSE, 2018; CASTORIADIS, 1975). Nesse livro, assim como em outros escritos dos anos 1970 e 1980, o tema da imaginação social esteve completamente relacionado com o das formas de experimentação do tempo, configurando uma “ontologia da criação humana” que, conforme pretendemos sugerir, poderia igualmente ser chamada de “ontologia do imaginário e da temporalidade”.

Não é sem razão que, em sua recente biografia de Castoriadis, François Dosse o tenha denominado “filósofo da historicidade” (DOSSE, 2018). Em *A instituição imaginária*

²² Segundo Ricoeur: “Duvido que possamos projetar a ideologia nas culturas que se situam fora da situação posterior ao Iluminismo” (RICOEUR, 1997, p. 342).

²³ Uma comparação entre Ricoeur e Lefort nesse sentido pode ser verificada no livro de Olivier Mongin (1998, p. 114).

²⁴ O livro de François Dosse e alguns outros citados neste texto foram consultados no formato *e-book* e, por isso, evitaremos indicar as páginas das citações (que dependem da formatação escolhida). Indicaremos apenas, na primeira ocorrência de citação da obra, tratar-se de livro digital.

²⁵ Livro digital.

da sociedade, encontramos uma densa reflexão sobre os “modos diferentes de historicidades” ou, também em suas palavras, “modos diferentes de instituição efetiva do tempo social-histórico” (CASTORIADIS, 1975, p. 257).²⁶ A preocupação com as diversas formas de experimentação do tempo, inclusive, articulava-se em torno da crítica à oposição entre “sociedades frias” e “sociedades quentes”, retomando o debate sobre as categorias de Claude Lévi-Strauss (CASTORIADIS, 1975, 256ss.). Algumas afirmações de Castoriadis, aliás, parecem ter semelhança significativa com formulações de Marshall Sahlins publicadas alguns anos mais tarde. Além de igualmente compreender as diferentes historicidades por meio de uma dialética entre o que chamou de “imaginário social instituído” e “imaginário social instituinte” (ou “radical”), Castoriadis assim se referia à sociedade: “mesmo quando, aparentemente, apenas ‘se conserva’, uma sociedade está se alterando incessantemente” (CASTORIADIS, 1975, p. 279).²⁷ Ou seja, tornava-se importante indicar que todas as sociedades são, de alguma forma, abertas à mudança, e não apenas as denominadas “sociedades históricas”, matização igualmente presente nos textos de Sahlins e Lefort, configurando uma sensibilidade ao problema da historicidade nos anos 1970 fortemente permeada, nesses casos, por uma preocupação de natureza holística com a cultura ou a sociedade.

Esse é um aspecto central em Castoriadis, qual seja, sua preocupação de compreender o fenômeno da imaginação por sua vinculação ao social-histórico: “o homem só existe na e pela sociedade, e a sociedade é sempre histórica” (CASTORIADIS, 1986a, p. 222). Tal como a contribuição de Ricoeur consistiu em transferir de uma fenomenologia da percepção para uma filosofia da ação social e política o estudo das formas da imaginação, em vários escritos de Castoriadis há uma retomada do problema em direção ao social-histórico e um deslocamento em relação à concepção da imaginação como “imagem de algo” ou “imagem mental” (MICHEL, 2014). Sua tese sobre a “imaginação radical”, que teria aparecido de forma marginal nos escritos de Aristóteles e

²⁶ Grifo no original. François Dosse também chamou a atenção para a identificação por Castoriadis de uma relação com o passado mais patrimonial, turística, museológica na época recente, antecipando aquilo que, posteriormente, François Hartog denominaria de “presentismo” (DOSSE, 2018).

²⁷ Marshall Sahlins explorou, em várias ocasiões, sua concepção sobre a dialética da reprodução/transformação das culturas, retomando, inclusive, uma frase de Jean Pouillon com certa semelhança com a citada formulação de Castoriadis: “plus c’est la même chose, plus ça change” (SAHLINS, 2008, p. 26).

depois sido ocultada na tradição filosófica em favor da “imaginação de segundo grau”, por outro lado, sempre vinculou imaginação e temporalidade, conforme se pode notar em vários textos dos anos 1970 e 1980 sobre o imaginário social.²⁸ Em todos eles, a reflexão sobre a imaginação se vincula com a temporalidade por meio da exposição do problema ontológico central da *criação*, que remete a uma dimensão fundamental do *modo de ser* do social-histórico:

O social-histórico é posição de figuras e relações de e com essas figuras. Ele comporta sua própria temporalidade como criação; como criação ele é também temporalidade, e como esta criação, ele é também esta temporalidade, temporalidade social-histórica como tal, e temporalidade específica que é cada vez tal sociedade em seu modo de ser temporal que ela faz ser sendo. Essa temporalidade ao mesmo tempo se escande pela posição da instituição, e ela aí se fixa, se congela, se inverte em negação e denegação da temporalidade. O social-histórico é fluxo perpétuo de auto-alteração – e só pode ser dando-se figuras “estáveis” por meio das quais ele se torna visível, e visível a e para si próprio também, em sua reflexividade impessoal que é também uma dimensão de seu modo de ser; a figura “estável” primordial é aqui a instituição (CASTORIADIS, 1975, p. 283; grifos no original).

Para Castoriadis, o social-histórico, enquanto instituição imaginária, conteria duas dimensões indissociáveis: uma, que chamaria de “conjuntista-identitária”, e outra, de “imaginário radical”, a qual remete justamente para sua realização como “emergência da alteridade radical, criação imanente, novidade não trivial” (CASTORIADIS, 1975, p. 256). A primeira dimensão mencionada, pela qual a temporalidade se manifestaria como “tempo identitário”, é condicionada por uma ontologia pela qual o *ser*, ou o *modo de ser* da sociedade, é determinação, reduzindo-se ao campo das possibilidades preexistentes ou ao já configurado. Seria justamente essa dimensão, mais evidente nos estudos sobre o imaginário, que conduziria a sociedade à sua tendência à “heteronomia”, já que escamotearia a dimensão por meio da qual o tempo é verdadeiramente *criação*, lugar de emergência do novo e, portanto, da história: “é somente a partir dessa alteridade radical ou criação que podemos pensar verdadeiramente a temporalidade e o tempo, dos quais

²⁸ Conferir, por exemplo, além do livro *A instituição imaginária da sociedade*, os seguintes textos: *Imaginação, imaginário, reflexão* (1999; o texto original é de 1988); *Tempo e criação, 1987-1882* (o texto original foi produzido entre 1983 e 1988); *O imaginário: a criação no domínio social-histórico* (1986a; o texto original é de 1981); *A descoberta da imaginação* (1986b; o texto original é de 1978); *As significações imaginárias* (2006; trata-se de entrevista realizada em 1982).

encontramos na história a efetividade excelente e eminente” (CASTORIADIS, 1975, p. 256).

Nessa perspectiva, a sociedade, instituída pelas significações sociais imaginárias, se configuraria como autoalteração pela dialética entre o instituído e o instituinte, correspondentes aos modos de ser do “tempo identitário” e do “tempo imaginário”. Por outro lado, seria justamente por meio desse caráter instituinte, relativo ao “imaginário radical” e, portanto, à *criação*, que a temporalidade se manifestaria em sua plenitude e se configurariam novas formas sociais: “a emergência das formas é o caráter último do tempo” (CASTORIADIS, 1987-1992, p. 287). Através dessa complexa relação da tríade ser/tempo/criação, o “social-histórico” permaneceria aberto, sem um sentido pré-estabelecido, e a história se constituiria em um “domínio no qual o sentido emerge, é criado” (DOSSE, 2008). Nela, “o antigo entra no novo com a significação que o novo lhe dá” (CASTORIADIS, 1986a, p. 232), configurando uma tensão com o já instituído no plano do imaginário e tornando equívoca a separação, ou a busca de qualquer relação apriorística entre sociedade e temporalidade:

(...) cada sociedade tem sua maneira própria de viver o tempo, mas: cada sociedade é também uma maneira de fazer o tempo e de o fazer ser, o que significa: uma maneira de se fazer ser como sociedade. E esse fazer ser do tempo social-histórico, que é também o fazer-se ser da sociedade como temporalidade, não é redutível à instituição explícita do tempo social-histórico, sendo impossível sem esta. O social-histórico é esta temporalidade, cada vez específica, instituída como instituição global da sociedade e não explicitada como tal. (...) Não seria mesmo suficiente dizer que a descrição ou a análise de uma sociedade é inseparável da descrição de sua temporalidade; a descrição e a análise de uma sociedade é evidentemente descrição e análise de suas instituições; e destas, a primeira é aquela que a institui como ser, como sendo-sociedade e *esta sociedade-aquí*, a saber, sua instituição como temporalidade própria (CASTORIADIS, 1975, p. 285; grifos no original).

Como se pode notar, uma determinada temporalidade está implicada na própria instituição imaginária da sociedade, constituindo seu “modo de ser” como autocriação, o que tornaria pouco substantiva uma autonomização da experiência do tempo em relação àquilo que configura o “social-histórico” em sua singularidade. A perspectiva de Castoriadis acerca da sociedade e da temporalidade pressupõe uma “conversão

ontológica radical”, que, inclusive, vinculava diretamente o tempo à alteridade, já que “o tempo é o ser tanto quanto o ser é alteridade, criação e destruição” (CASTORIADIS, 1987-1992, p. 286). Assim, “a alteridade e o tempo não são exteriores ao que é, cada vez, outro”, configurando-se uma perspectiva antropológica atenta à possibilidade de *criação* do novo que teria consequências no olhar para o passado, já que, por meio da história, teríamos acesso à “nossa alteridade autêntica, aos outros possíveis do homem em sua singularidade absoluta” (CASTORIADIS, 1987-1992, p. 286; CASTORIADIS apud DOSSE, 2018).²⁹

Embora fosse impossível nos desvincularmos de uma leitura do passado marcada pela busca das condições de possibilidade da emergência das formas sociais, essa perspectiva parecia tanto necessária quanto limitada para Castoriadis, já que continuaria fundamentada em uma ontologia pela qual se denegaria a própria temporalidade como *criação*, inviabilizando a percepção do radicalmente novo e, em última instância, reproduzindo, por meio de uma perspectiva filosófica, pressupostos teológicos acerca do homem como ser finito.³⁰ Compreendido dessa forma, o problema da temporalidade remetia para uma antropologia filosófica que fundamentava na imaginação social o verdadeiro potencial de criação humana e pela qual o presente de uma sociedade configurava-se em uma complexa relação com aquilo que não é mais (o passado) e o que ainda não é (o futuro):

Nada, em nenhuma sociedade (tão arcaica ou fria quanto ela seja) é, que não seja ao mesmo tempo presença inconcebível do que não é mais e iminência igualmente inconcebível do que não é ainda. Por mais repetitivos e rígidos que sejam os ciclos de suas atividades e de seus ritos, a vida a mais estritamente presente de uma sociedade ocorre sempre na referência explícita e implícita ao passado, como na espera e a

²⁹ Torna-se interessante comparar essa perspectiva de Castoriadis com a concepção de Clifford Geertz sobre o papel da antropologia interpretativa, não apenas pela irredutibilidade das formas culturais (“as formas da sociedade são a substância da cultura”, destacaria Geertz), mas pela função atribuída à “descrição densa”, cuja finalidade seria um “alargamento do universo do discurso humano”, ou seja, tornar o homem mais capacitado para lidar com a radicalidade das diferenças entre as formas culturais ou sociais (GEERTZ, 2000, p. 28 e 14).

³⁰ Segundo Castoriadis, a própria expressão “ser finito” para caracterizar o homem só adquire sentido “por referência a e em oposição com a fantasia teológica e sua tradução filosófica sobre a infinitude de Deus”. Castoriadis se referia, nesse caso, aos pressupostos ontológicos presentes nos escritos de autores como Kant e Heidegger (CASTORIADIS, 1975, p. 275).

preparação daquilo que é “socialmente certo”, mas também na certeza da incerteza e diante da virtualidade da alteridade imprevista e imprevisível. A existência efetiva do social é sempre deslocada interiormente ou, como gostaríamos de dizer, constituída em si pelo fora de si. Ela é eficácia presente do “passado” na tradição e no adquirido (muito além daquilo que, da tradição e do adquirido, é cada vez conhecido, explicitado, tomado em conta); como ela é eficácia presente do “futuro” na antecipação, a incerteza, o empreendimento (muito além, aqui ainda, daquilo que pode ser tomado em conta, previsto, encerrado em um conjunto de possibilidades) (CASTORIADIS, 1975, p. 301).

Com efeito, a valorização do imaginário social por Castoriadis igualmente faria lembrar os condicionantes antropológicos que, segundo Reinhart Koselleck, configuravam o “tempo histórico” como relação entre “experiência” e “expectativa”. Tal como os conceitos de “ideologia” e “utopia”, em Ricoeur, poderiam ser comparados com a meta-história koselleckiana, também nesse caso a relação de tensão entre “imaginário instituído” e “imaginário instituinte” pressupunha um presente como experiência em que as referências ao “passado”, “na tradição e no adquirido”, articulam-se com o “futuro”, “na antecipação, a incerteza, o empreendimento”.

Por meio de uma reflexão sobre o tempo como criação e alteridade, estabelecida em torno de um projeto ontológico de radicalização do caráter fundamentalmente novo das formas sociais, o que se pretendia era colocar em questão o esquema transcendental de busca das condições de possibilidade que, em Kant, sustentava interrogações sobre as potencialidades da razão (ou, para o caso aqui em pauta, as potencialidades da imaginação na função mediadora entre o categorial e o sensível). Em Koselleck, uma reflexão meta-histórica colocou em questão justamente as condições de possibilidade da “experiência histórica”, caracterizando-se pela valorização da contingência como fundamento crítico da tentativa de prefiguração do tempo por meio do projeto racionalista das filosofias da história: a tensão entre “experiência” e “expectativa” mantinha o caminho aberto para o surgimento do novo, do inesperado, enfim, para os limites do pensamento utópico e suas tentativas de prefigurar o futuro. Essa reflexão, por outro lado, se estabelecia por meio de uma perspectiva crítica que não poderia rejeitar totalmente os pressupostos ontológicos do empreendimento kantiano, já que estava

centrada na compreensão das condições de possibilidade da “experiência histórica” enquanto relato e vivência dos acontecimentos.

Castoriadis, por sua vez, parece ter pretendido ultrapassar por completo as bases de sustentação de qualquer esquema centralizado na categoria “possibilidade”, assim como suas ramificações para o problema da contingência e da necessidade. Segundo Jean Philippe Pastor, que comparou suas concepções com as de Ricoeur, na ontologia de Castoriadis não haveria espaço para um aprisionamento na “onipotência do possível e do utópico”, assim como, para ele, seria falacioso acreditar que não exista nada no mundo que não tenha sido primeiramente considerado como possível (PASTOR, 2016).³¹ De fato, Ricoeur também procurou ultrapassar as aporias da perspectiva kantiana deslocando uma filosofia centrada no sujeito em favor de uma “ontologia do agir”, com a qual estaria vinculada uma ética renovada, voltada para noções como as do fazer, da potência e da vontade (PASTOR, 2016). Não obstante alguns autores tenham contraposto de forma restritiva essas duas perspectivas (e o próprio Castoriadis tenha indicado sua profunda admiração e discordância de Ricoeur), outros analistas perceberam nessa valorização da *práxis* um dos aspectos que os aproximariam (PASTOR, 2016; DOSSE, 2018).

Por outro lado, não há dúvida da discrepância da visão de ambos acerca do papel das utopias, o que remete novamente à diferença em relação à perspectiva kantiana: Castoriadis rejeitava qualquer pensamento utópico, inclusive sua tendência ao estabelecimento de um horizonte regulador e crítico das práticas existentes, tal como no ideal habermasiano de comunicação sem limites nem coações (MICHEL, 2014).³² Cabe destacar, nesse caso, que a concepção de Ricoeur sobre a utopia não apenas remetia ao problema da temporalidade, como anteriormente enfocado, mas diretamente à história como conhecimento, tal como em seu emprego do conceito de “retroação” (RICOEUR, 1999). Nesse caso, epistemologia da história e hermenêutica da condição histórica se

³¹ Livro digital.

³² Sem dúvida, é possível fazer uma analogia entre a perspectiva política revolucionária de Castoriadis e sua valorização do tempo imaginário como tempo relativo ao presente, ao agora, à explosão, à ruptura, enfim, à emergência do novo. Por meio de uma leitura crítica, por outro lado, seria possível perguntar se o projeto de autonomia, com sua intenção de ultrapassar a denegação desse tempo da emergência do novo relativo à heteronomia das formas sociais, não conteria traços utópicos da busca de um controle, pela via revolucionária, da própria temporalidade (sobre o tempo como emergência do novo, conferir CASTORIADIS, 1975, p. 278-179).

articulavam em torno da concepção de que a escrita da história possuiria, como horizonte fundamental, o estudo dos projetos utópicos perdidos no passado, abrindo, assim, um novo campo de possibilidades para o agir no presente.³³

Com efeito, apesar da radicalidade do projeto ontológico de Castoriadis, forçoso é perceber que sua tentativa de reavaliar o fenômeno da imaginação, valorizando o que chamou de imaginação primeira, e sua atenção à irreduzível singularidade das formas sociais pretendia ultrapassar a dicotomia entre o transcendental e o empírico (DOSSE, 2018). Segundo Dosse, “recusar dissociar a tese metodológica da tese ontológica é, de fato, para Castoriadis, afirmar com força a contingência de cada figura social-histórica, quer dizer, a autonomia existencial das significações que a estruturam” (DOSSE, 2018). Trata-se, portanto, de uma antropologia filosófica que buscaria “compreender a forma pela qual a singularidade poderia modificar a essência continuando a fazer essência”, um modo de “pensar a singularidade ao mesmo tempo que o universal” (DOSSE, 2018).

Nesse caso, o interesse pelo estudo das situações concretas, pela historicidade das formas sociais, se conjugava com pressuposições ontológicas e, inclusive, com uma concepção de verdade não como adequação às “coisas em si”, mas como a possibilidade de “abrir brechas no fechamento em que o pensamento sempre tende a se enclausurar novamente” (CASTORIADIS, 1999, p. 294). Sem dúvida, as semelhanças com a rediscussão do problema da refencialidade por Ricoeur, com a complexa relação entre o transcendental das estruturas meta-históricas e o empírico das experiências, de Koselleck, ou ainda com o pressuposto da impossibilidade de um ponto de vista que separe completamente o “real” e o imaginário, em Lefort, parecem inequívocas. O mesmo pode ser dito em relação à ultrapassagem das fronteiras disciplinares: Castoriadis, para Johann Michel, seria um dos autores de mais difícil classificação entre os chamados “pós-estruturalistas” (MICHEL, 2014).³⁴ Sua proposta de uma “conversão ontológica radical”, de fato, continuava centrada em uma visão holística da sociedade,

³³ É importante notar que, nesse caso, Ricoeur se referia também ao horizonte utópico do presente, já que identificava um efeito retroativo do futuro sobre a memória e a história por meio de um olhar para as promessas não cumpridas no passado (RICOEUR, 1999, p. 74ss.).

³⁴ Na verdade, Johann Michel acaba por não classificar Castoriadis como “pós-estruturalista”, em detrimento de Ricoeur, Bourdieu, Derrida, Deleuze e Foucault.

estabelecendo um entendimento do social-histórico no qual seus fundamentos como construção imaginária pressupunham não apenas a irreduzível historicidade das formas sociais, mas também o poder como estrutura antropológica por meio da qual se disputavam os projetos de manutenção ou superação da heteronomia que as caracterizariam. Nesse sentido, a perspectiva de Castoriadis de abandonar o que chamaria de “ontologia tradicional” não pretendia ser confundida com a figuração da sociedade como um “sujeito” ou uma “substância”, pois as significações imaginárias sociais pressupunham, além de uma temporalidade própria ao social-histórico, formas de partilha do simbólico pelas quais se manifestariam as divisões sociais.³⁵ Tratava-se, portanto, da tentativa de ultrapassar uma visão “substancialista” das formas sociais sem abandonar as relações de poder, sancionadas por meio dos imaginários sociais e seus modos de instituição como formas de historicidade. Parece evidente, então, que os fenômenos da imaginação (seu potencial criador), do poder e da temporalidade também alcançavam enorme relevância nos escritos de Castoriadis dos anos 1970 e 1980.

Apontamentos sobre poder e temporalidade à luz de debates recentes:

Na segunda edição do ensaio que sintetizou desenvolvimentos anteriores da categoria “regime de historicidade”, publicado originalmente em 2003, François Hartog a caracterizou como um artefato válido apenas por sua capacidade heurística, uma espécie de tipo-ideal weberiano, o que seria condizente com a perspectiva de que “o historiador agora aprendeu a não reivindicar nenhum ponto de vista predominante” (HARTOG, 2012b, p. 15 e 37). Tratava-se, portanto, de “simples ferramenta”, elaborada não para uma reflexão no plano da teoria da história exatamente, mas na perspectiva de “refletir sobre a história fazendo história” (HARTOG, 2012b, p. 37 e 27). Em várias entrevistas, Hartog faria afirmações semelhantes, inclusive para diferenciar-se (sem desconsiderar sua importância) das interrogações de Reinhart Koselleck sobre o “tempo histórico” como fundamento da teoria da história. Assim, segundo o historiador francês, a categoria

³⁵ Segundo Castoriadis, “a sociedade é autocriação, que se desdobra como história. Certamente, reconhecer isso e parar de colocar questões privadas de sentido acerca dos ‘sujeitos’ e das ‘substâncias’, ou as ‘causas’, requer uma conversão ontológica radical” (CASTORIADIS, 1986a, p. 232).

“regime de historicidade” “participa do meta-histórico, mas visa o histórico”, funcionando apenas como “ponto de partida para uma teoria da história” (HARTOG, 2009, p. 140). Suas ressalvas de que não seria “um teórico ou um filósofo da história”, ou ainda de que não teria “nem gosto nem, provavelmente, as capacidades para construir” uma teoria da história parecem repercutir, no fundo, uma compreensão do lugar desse tipo de reflexão: “não creio em uma epistemologia da história que ‘toma’ a história, como se houvesse de um lado a história e de outro sua epistemologia. Não creio que as coisas se passem desse jeito” (HARTOG, 2012a, p. 358; 2009, p. 140).

Para os críticos de Hartog, essas afirmações somente confirmariam uma espécie de fluidez e fragilidade conceitual, que seria também perceptível na própria aplicação da categoria “regime de historicidade”.³⁶ Os contornos menos enrijecidos e o caráter modelável da noção, por outro lado, já foram tidos como condizentes com o aparato conceitual dos historiadores, pois o rendimento das categorias por eles mobilizadas, segundo Jacques Revel, é “inversamente proporcional ao rigor com que são formuladas”.³⁷ Em um plano mais profundo, essas supostas indefinições poderiam igualmente revelar uma potencialidade não apenas da categoria “regime de historicidade”, mas das próprias formas de interrogação acerca do lugar da teoria na prática historiadora. Por trás da compreensão do estudo da escrita da história como parte da história intelectual, ou mesmo de uma história da cultura, não estaria a busca de uma forma de abordagem que permitisse colocar em jogo, de modo frutífero, certa tensão

³⁶ Conferir, por exemplo, a leitura crítica de Philippe Lacour, para quem a obra de François Hartog seria marcada por um impressionismo brilhante em substituição ao rigor austero da semântica histórica de Reinhart Koselleck (LACOUR, 2004). Destaque-se que historiadores brasileiros também têm apresentado leituras críticas sobre as formulações de Hartog (conferir, por exemplo, PEREIRA e MATA, 2012; PIMENTA, 2015; PEREIRA e ARAUJO, 2016; contextualizações da obra de Hartog podem ser encontradas em NICOLAZZI, 2010; TURIN, 2016).

³⁷ Jacques Revel comparava “regime de historicidade” à categoria “mentalidades”, amplamente difundida na historiografia francesa em décadas anteriores, mas fazia também algumas ressalvas, destacando, por exemplo, o suposto risco da pressuposição da existência de uma ordem cultural homogênea para além das situações nas quais elas tomam forma e sentido e a necessidade de considerar a interação entre vários regimes de historicidade no seio de um grupo social (REVEL, 1999, p. 16). O texto de Christian Delacroix, apesar do teor crítico (sobretudo em relação à noção de “presentismo”), deixa também margem para esse tipo de interpretação. Nesse caso, por outro lado, sua reflexão sobre uma suposta identidade historiadora, que estaria em jogo nas formulações de Hartog, parece também assumir certo distanciamento crítico, já que tende a “fixar” Hartog dentro da própria tradição disciplinar francesa (DELACROIX, 2009).

entre o ontológico e o epistemológico constitutiva do esforço de entendimento histórico dos problemas teóricos?

A recusa de qualquer pressuposto ontológico na formulação de categorias pelas quais se tornaria possível investigar as diversas formas de experimentação do tempo, nesse caso, poderia ser analisada em suas diversas matizes. A relação, estabelecida nos tópicos anteriores, entre o poder e as formas de historicidade pode fornecer elementos a esse tipo de reflexão, tendo em vista que autores como Lefort e Castoriadis, por exemplo, não distanciaram seus estudos de preocupações ontológicas e de uma visão holística da sociedade. Aquele último evitou caracterizar as categorias que utilizou como tipos-ideais weberianos, ao passo que Claude Lefort ressaltou a impossibilidade (ou o risco?) de uma completa dessubstancialização da sociedade, buscando conciliar uma visão acerca da sua instituição como parte do imaginário com a atenção às divisões por meio das quais se expressariam as relações de poder e, portanto, o complexo jogo entre imanência e transcendência característico do político (a completa dessubstancialização, para Lefort, não comportaria o risco de uma total transparência da sociedade para si mesma e, portanto, de aproximar-se do totalitarismo?).³⁸

Destaque-se, nesse caso, que semelhanças significativas podem ser percebidas entre a concepção de Lefort e teses mais recentes de Jacques Rancière. Similitudes podem ser encontradas, inclusive, na forma de conceituação da experiência das democracias modernas, tendo em vista a ênfase nas constantes reinvenções das fronteiras entre o público e o privado que caracterizariam a *revolução democrática*, apesar da específica relação que Rancière estabeleceu entre democracia e todo um novo regime estético-político (PLOT, 2014; RANCIÈRE, 2000). É o que se pode perceber no livro *La haine de la démocratie*, de 2005, no qual a democracia não foi analisada como forma de governo, mas relacionada a novos modos de subjetivação política. Significando uma impureza na política, a democracia estabeleceria um jogo perpétuo de invenção de formas de subjetivação contrárias às tendências sempre existentes de privatização do

³⁸ Sobre a recusa de Castoriadis da comparação das significações imaginárias sociais com tipos-ideais weberianos, conferir o livro de François Dosse (2018). Sobre o problema apontado em Lefort, conferir a análise de Elías José Palti (2017, p. 148ss).

poder, remetendo justamente para o impedimento da encarnação de seus princípios em um governante (RANCIÈRE, 2005, p. 69ss).

Na obra de Rancière, a caracterização da democracia como o movimento que deslocaria sem cessar os limites do público e do privado corresponderia às necessidades estético-políticas de uma historiografia cujas próprias estruturas poéticas deveriam estar sintonizadas com formas novas de subjetivação que não impedissem o surgimento do dissenso pelo estabelecimento da unidade de novas comunidades imaginárias. Trata-se, de certa forma, da relação entre imaginário político, formas de representação histórica e modos de experimentação do tempo, já que toda a discussão sobre a *partilha do sensível*, referindo-se à dimensão estética da política, pressupõe modos de subjetivação ligados à natureza fundamentalmente poética do homem como ser político e literário (RANCIÈRE, 2000). É nesse sentido também que se pode compreender sua análise da escrita histórica de Michelet, supostamente inauguradora das formas de composição poética que perdurariam na historiografia francesa pós-revolucionária, expressando os fundamentos simbólicos de uma nova ordem de representação do poder com a qual sua escrita pretendia romper (RANCIÈRE, 1992).

O mais relevante, nesse caso, é a pressuposição de que a figuração de sujeitos por meio dos quais se expressa um regime determinado de experiência sensível é elemento constitutivo dos regimes estético-políticos. Essa valorização dos fundamentos simbólicos de qualquer ordem política e seu redirecionamento para uma *poética do saber* permitem atentar para as formas de subjetivação política colocadas em jogo por meio das elaborações conceituais, mesmo aquelas caracterizadas pela tentativa de dessubstancialização da história e dos agentes por meio dos quais ela se realizaria. Ou seja, a figuração de indivíduos ou entidades como sujeitos é compreendida como integrante de qualquer regime de representação do poder, permitindo colocar em questão discursos que se apresentem como externos aos embates constitutivos de um imaginário político, apagando os pressupostos ontológicos que fundamentam sua visão acerca do funcionamento das formas sociais. Nesse tipo de perspectiva, tal como outros autores já ressaltaram, é preciso um “mínimo suporte ontológico” sem o qual nenhuma construção conceitual se tornaria possível, mesmo aquelas pautadas por uma completa

historicização e, portanto, desconstrução de todos os pressupostos, já que a tentativa de estabelecer categorias dentro de um quadro conceitual “meramente formal” poderia se mostrar problemática (PALTI, 2017, p. 146).

É nesse sentido que se pode compreender aquilo que já foi identificado como uma aporia da linguagem política no século XX, após o abandono do “conceito moderno de história”: o espaço que se abriu em favor de uma dessubstancialização da história foi ocupado por uma substancialização dos agentes da história (PALTI, 2017, p. 153ss).³⁹ Retomando as ideias de Alain Badiou, Elías Palti indicou esse como um paradoxo quase inexorável, que se expressou, no século passado, pela vinculação estabelecida entre “historicismo” e “voluntarismo” (a recusa de uma filosofia da história teria como contrapartida uma substancialização do agente e vice-versa). Nas décadas finais do século XX, essa aporia, que, de certa forma, expressaria uma complexa relação entre imanência e transcendência, teria acarretado a busca por uma completa dessubstancialização no plano da objetividade (da história) e da subjetividade (dos agentes), estimulando as propostas de formulação de esquemas conceituais meramente formais, sem compromisso com qualquer pressuposto ontológico, seja pela concepção de que os agentes são construções discursivas (parte de um projeto de subjetivação, ou de ontologização), seja pela recusa da busca de qualquer sentido para a história como experiência coletiva. O impasse, segundo Palti, nos colocaria em uma “época pós-trágica do político”, na qual os conceitos que conferem substância e permitem, inclusive, conceber o *político* teriam perdido toda confiabilidade: nessa nova época que presenciamos, denominada de “segundo desencantamento do mundo”, não partiríamos de conceitos que nos remetem para um plano de transcendência, mas sim para conceitos que são percebidos como discursos encarregados de estabelecer sujeitos acreditados como tal, acarretando no fim do político como lugar de uma tensão entre imanência e transcendência inaugurada no século XVII da história ocidental (PALTI, 2017).

³⁹ O principal exemplo, nesse caso, é a obra de Carl Schmitt, certamente fundamental na abertura de um campo de estudos sobre o conceito do político. É importante notar que o próprio estabelecimento do conceito moderno de história, compreendido por François Hartog como a formação de um regime futurista de historicidade, foi interpretado com enfoque diferenciado por Elías Palti, já que estaria diretamente relacionado não apenas às mudanças nos modos de experimentação do tempo, mas com as novas formas de exercício do poder (conferir, no mesmo livro, p. 104ss.).

Embora esse tipo de análise possa parecer deslocar o problema em relação às formulações de Hartog, talvez esteja nesse plano a origem de um problema de difícil definição acerca dos “regimes de historicidade”: eles são relativos à sociedade, às culturas ou a grupos mais específicos? Como enfrentar o difícil problema da relação entre pressupostos ontológicos acerca do lugar do poder, das formas de instituição das relações sociais e dos modos específicos de temporalidade?⁴⁰ As ideias presentes em obras dos anos 1970 e 1980 antes analisadas, nas quais o problema aparecia vinculado à “imaginação social”, às “ideologias” e às “utopias” ainda podem auxiliar no tratamento desse tipo de questão, ou devemos considerá-las perspectivas superadas diante das novas interrogações acerca das diferentes historicidades? Seria possível (ou desejável) acreditar que o olhar histórico está para além desses pressupostos, ou isso poderia sugerir a reivindicação de uma especificidade de natureza disciplinar em um momento em que têm sido colocadas em questão as fronteiras entre áreas diversas das humanidades? Talvez o tratamento da temporalidade por meio de sua indissociabilidade com o poder e o imaginário permitisse discutir os pressupostos ontológicos que fundamentam perspectivas diversas, tendo em vista, inclusive, que as questões indicadas ultrapassam problemas relativos à suposta falta de uma maior abrangência da categoria “regime de historicidade” (cuja limitação seria não abarcar as formas de experimentação do tempo para além de uma elite intelectual, segundo Abdelmajid Hannoum, conforme mencionado), relacionando-se com pressupostos teóricos mais profundos acerca dos modos de funcionamento das formas sociais.

⁴⁰ É importante destacar que o problema das formas de representação do poder e suas relações com a temporalidade, inclusive no que diz respeito à construção narrativa de uma representação do tempo, foi objeto de uma profunda pesquisa de François Hartog (HARTOG, 1980).

Referências

BLOCKER, Déborah; HADDAD, Elie. Le présent comme inquiétude: temporalités, écritures du temps et actions historiographiques. **Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine**, Paris, n. 53-3, p. 160-169, 2006.

CAILLÉ, Alain. Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique. In: HABIB, Claude; MOUCHARD, Claude (Dir.). **La démocratie à l'oeuvre**: Autour de Claude Lefort. Paris: Éditions Esprit, 1993, p. 51-77.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CASTORIADIS, Cornelius. La découverte de l'imagination. In: CASTORIADIS, Cornelius. **Domaines de l'homme**. Les carrefours du labyrinthe II. Paris: Éditions du Seuil, 1986b, p. 327-356.

CASTORIADIS, Cornelius. **L'institution imaginaire de la société**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

CASTORIADIS, Cornelius. As significações imaginárias. In: CASTORIADIS, Cornelius. **Uma sociedade à deriva**: entrevistas e debates. São Paulo: Idéias & Letras, 2006, p. 63-89.

CASTORIADIS, Cornelius. Imaginação, imaginário, reflexão. In: CASTORIADIS, Cornelius. **Feito e a ser feito**: as encruzilhadas do labirinto – V. Rio de Janeiro: DP&A Editoria, 1999, p. 241-295.

CASTORIADIS, Cornelius. L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique. In: CASTORIADIS, Cornelius. **Domaines de l'homme**: les carrefours du labyrinthe II. Paris: Éditions du Seuil, 1986a, p. 219-237.

CASTORIADIS, Cornelius. Tempo e criação. In: CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto, III**: o mundo fragmentado. São Paulo: Paz e Terra, 1987-1992, p. 261-294.

DELACROIX, Christian. Généalogie d'une notion. In: DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick (Dir.). **Historicités**. Paris: La Découverte, 2009, p. 29-45.

DOSSE, François. **Castoriadis, une vie**. Paris: La Découverte, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 30, n. 11, p. 261-272, 1997.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. Nova York: Basic Books, 2000.

HANNOUM, Abdelmajid. What is na order of time? **History and Theory**, n. 47, p. 458-471, out., 2008.

HARTOG, François. Entrevista com François Hartog: história, historiografia e tempo presente. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 10, p. 358, dez., 2012a.

HARTOG, François. **Régimes d'historicité**. Présentisme et expérience du temps. Paris: Le Seuil, 2012b.

HARTOG, François. **Évidence de l'histoire**. Ce que voient les historiens. Paris: Éditions de l'EHESS, 2005.

HARTOG, François. Historicité/régimes d'historicité. In: DELACROIX, Christian; GARCIA; Patrick; OFFENSTADT, Nicolas (Dir.). **Historiographies, II: concepts et débats**. Paris: Éditions Gallimard, 2010, p. 766-771.

HARTOG, François. **Le miroir d'Hérodote**: essai sur la représentation de l'autre. Paris: Gallimard, 1980.

HARTOG, François. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire. **Annales**. Économies, Sociétés, Civilisations, ano 38, n. 6, p. 1256-1263, 1983.

HARTOG, François. Sur la notion de régime d'historicité. Entretien avec François Hartog. In: DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA; Patrick (Dir.). **Historicités**. Paris: La Découverte, 2009, p. 133-149.

HARTOG, François; LENCLUD, Gérard. Régimes d'historicité. In: DUTU, Alexandru; DODILLE, Norbert. **L'État des lieux en sciences sociales**. Paris: L'Harmattan, 1993, p. 18-38.

KOSELLECK, Reinhart. Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico. In: KOSELLECK, Reinhart. **Los estratos del tiempo**. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós I.C.E./U.A.B., 2013, p. 43-92.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **L'expérience de l'histoire**. Paris: Seuil /Gallimard, 1997.

LACOUR, Philippe. Figures temporelles. **Espacestems.net**, Lausanne, jun. 2004.
Disponível em: <<https://www.espacestems.net/articles/figures-temporelles/>>. Acesso em 05/01/2018.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática**: os limites da dominação totalitária. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LEFORT, Claude. Société “sans histoire” et historicité. In: LEFORT, Claude. **Les formes de l’histoire**: essais d’anthropologie politique. Paris: Gallimard, 1978a, p. 46-77.

LEFORT, Claude. Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes. In: LEFORT, Claude. **Les formes de l’histoire**: essais d’anthropologie politique. Paris: Gallimard, 1978b, p. 478-569.

LEFORT, Claude. **Essais sur le politique** – XIXe-XXe siècles. Paris: Éditions du Seuil, 1986a.

LEFORT, Claude. L’oeuvre de pensée et l’histoire. In: LEFORT, Claude. **Les formes de l’histoire**: essais d’anthropologie politique. Paris: Gallimard, 1978c, p. 238-258.

LEFORT, Claude. **Le travail de l’œuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1986b.

LEFORT, Claude. **Merleau-Ponty y lo político**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e história**. Lisboa: Editorial Presença, 2006.

MANENT, Pierre. Vers l’oeuvre et vers le monde. Le *Machiavel* de Claude Lefort. In: HABIB, Claude; MOUCHARD, Claude (Dir.). **La démocratie à l’oeuvre**: Autour de Claude Lefort. Paris: Éditions Esprit, 1993, p. 169-190.

MICHEL, Johann. Prefácio. In: RICOEUR, Paul; CASTORIADIS, Cornelius. **Paul Ricoeur e Cornelius Castoriadis**: diálogos sobre a história e o imaginário social. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 9-34.

MICHEL, Johann. **Ricoeur y sus contemporáneos**: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.

MONGIN, Olivier. **Paul Ricoeur**. Paris: Seuil, 1998.

NEWMANN, Saul. The place of power in political discourse. **International Political Science review**, n. 2, v. 25, p. 139-157, 2004.

NICOLAZZI, Fernando. A história entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea. **História: questões & debates**, Curitiba, n. 53, p. 229-257, jul./dez., 2010.

PALTI, Elías José. Introducción. In: KOSELLECK, Reinhart. **Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia**. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, 2013, p. 9-32.

PALTI, Elías José. **An archaeology of the political: regimes of power from the seventeenth century to the present**. New York: Columbia University Press, 2017.

PASTOR, Jean Philippe. **Castoriadis**. La création des possibles. Paris: Moonstone, 2016.

PEREIRA, Matheus Henrique; MATA, Sérgio da. Transformações da experiência do tempo e pluralização do presente. In: VARELLA, Flávia; MOLLO, Helena Miranda; MATA, Sérgio da. **Tempo presente & usos do passado**. Rio de Janeiro: FGV, 2012, p. 9-30.

PEREIRA, Matheus Henrique; ARAUJO, Valdei Lopes de. Reconfigurações do tempo histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital. **Revista UFMG**, Belo Horizonte, v. 23, n. 1 e 2, p. 270-297, jan./dez., 2016.

PIMENTA, João Paulo. História do presentismo, história presentista? A propósito de *Regimes de historicidade*, de François Hartog. **Revista de História**, São Paulo, n. 172, p. 399-404, jan./jun. 2015.

PLOT, Martín. **The aesthetico-political**. The question of democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière. New York/London: Bloomsbury, 2014.

POLTIER, Hugues. La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté. In: HABIB, Claude; MOUCHARD, Claude (Dirs.). **La démocratie à l'oeuvre: Autour de Claude Lefort**. Paris: Éditions Esprit, 1993, p. 19-49.

RANCIÈRE, Jacques. **Le partage du sensible**. Paris: La Fabrique-Éditions, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. **La haine de la démocratie**. Paris: La Fabrique Éditions, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. **Les noms de l'histoire**. Essai de poétique du savoir. Paris: Seuil, 1992.

REVEL, Jacques. Pratiques du contemporain et régimes d'historicité. **Le Genre Humain**, n. 35, p.13-20, 1999, p. 13-20.

RICOEUR, Paul. L'imagination dans le discours et dans l'action. In: RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action: essais d'herméneutique**, II. Paris: Éditions du Seuil, 1986a, p. 213-236.

RICOEUR, Paul. L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social. In: RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action: essais d'herméneutique**, II. Paris: Éditions du Seuil, 1986b, p. 379-392.

RICOEUR, Paul. **Histoire et vérité**. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

RICOEUR, Paul. **L'idéologie et l'utopie**. Paris: Seuil, 1997.

RICOEUR, Paul. **La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido**. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999.

RICOEUR, Paul. **La Métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit 1**. L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit 2**. La configuration du temps dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.

RICOEUR, Paul. **Temps et récit 3**. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

SAHLINS, Marshall. Outras épocas, outros costumes: a antropologia da história. In: SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003a, p. 60-105.

SAHLINS, Marshall. Suplemento à viagem de Cook; ou "le calcul sauvage". In: SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003b, p. 23-59.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

TAYLOR, George H. Introduction. In: RICOEUR, Paul. **L'idéologie et l'utopie**. Paris: Seuil, 1997, p. 7-12.

TURIN, Rodrigo. As (des)classificações do tempo: linguagens teóricas, historiografia e normatividade. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 586-601, jul./dez. 2016.

Estudos sobre poder, imaginação e historicidade dos anos 1970 e 1980: apontamentos para o debate atual
Douglas Attila Marcelino

Recebido em 28/01/2018
Aprovado em 23/05/2018

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC
Programa de Pós-Graduação em História - PPGH

Revista Tempo e Argumento
Volume 10 - Número 24 - Ano 2018
tempoeargumento@gmail.com