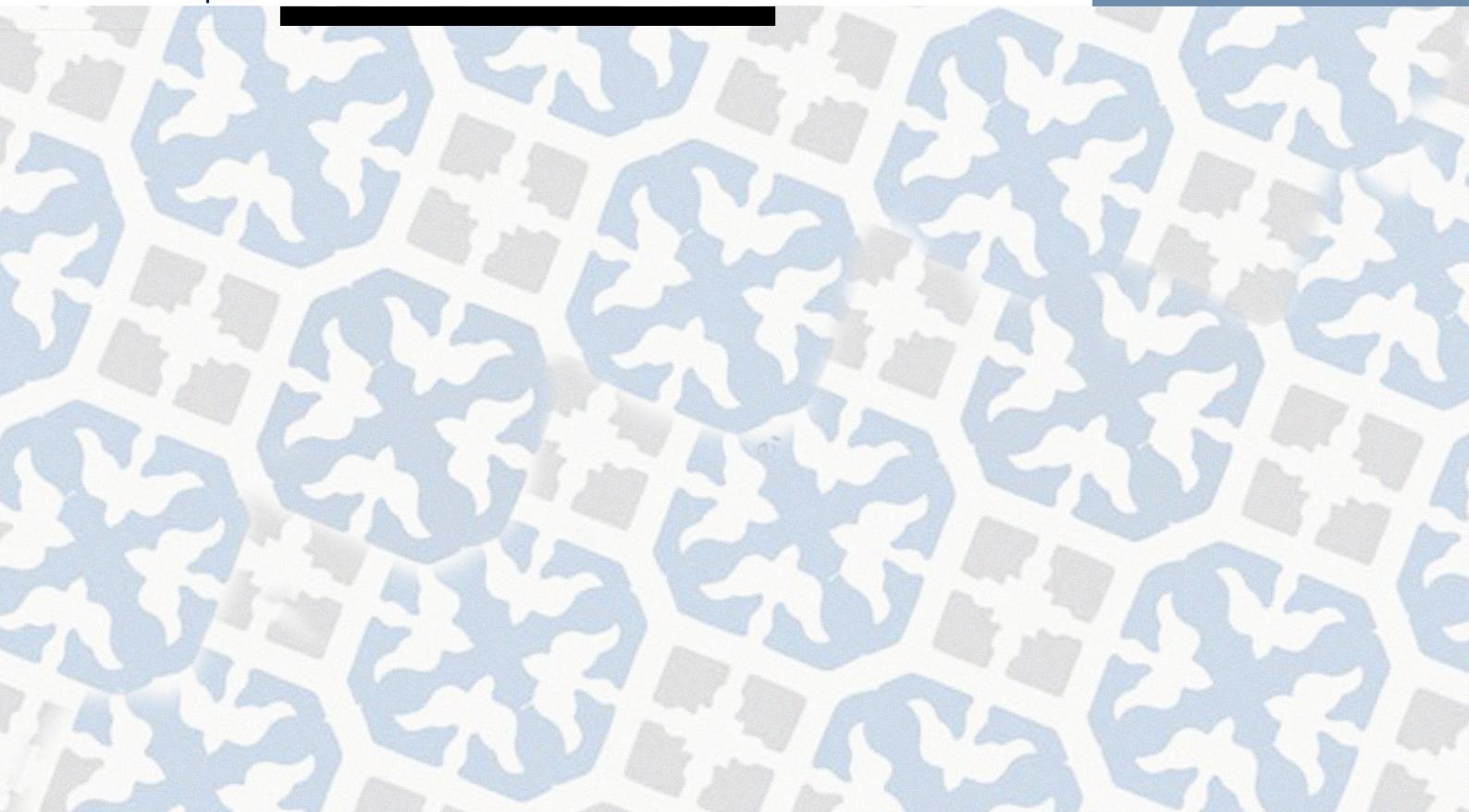




Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ
Instituto de Estudos Sociais e Políticos - IESP
Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina - NETSAL



Dezembro 2016 **6**



DOSSIÊ TEMÁTICO

Imaginário Moderno e Tendências de Desenvolvimento

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – IESP

Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina - NETSAL

Coordenação Geral: Breno Bringel e José Maurício Domingues

Coordenação Executiva: Rafael Rezende

Sítio eletrônico: netsal.iesp.uerj.br

Email para contato: netsal@iesp.uerj.br

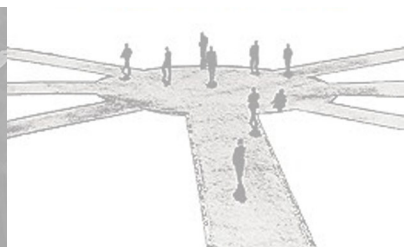
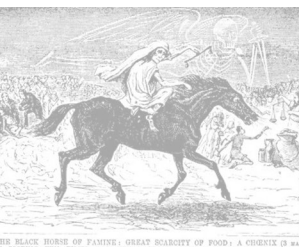
Dossiê Temático nº 6 – **Imaginário Moderno e Tendências de Desenvolvimento**

Rio de Janeiro – Dezembro de 2016

Documento de apoio à pesquisa organizado pelos pesquisadores do NETSAL

Responsável Editorial: Ana Beatriz Martins, Victor Piaia e Rafael Rezende

Diagramação e Capa desta edição: Carolina Niemeyer



DOSSIÊ TEMÁTICO

Imaginário Moderno e Tendências de Desenvolvimento

Sumário

1. Apresentação	4
Parte I - The Modern Imaginary and Developmental Trends: A Conference	6
2. On Modern Imaginaries, Social Freedom and the Dialectic of Control – Craig Browne	7
3. Symbolic Representation and the Political Imaginary – Paula Diehl	13
4. The Intellectual and Institutional Construction of the State in Historical and Comparative perspective – Wolfgang Knöbl	15
5. The Imaginaire and Political Modernity – José Mauricio Domingues	17
6. Individualization. A Critical Approach – Kathya Araujo	20
Parte II	22
7. Imaginário social radical em Cornelius Castoriadis – Marcos Tavares Prates	23
8. Resenha de “<i>Democracy and the politics of the extraordinary</i>” de Andreas Kalyvas – Ana Beatriz Martins, Gabriela Caruso e Victor Piaia.	28
9. Resenha de “<i>El miedo a los subordinados</i>” de Kathya Araujo – Rodrigo Assis	36
Apêndice	44
10. Rodolfo Stavenhagen (1932-2016)	45
11. O Netsal em 2016	46

1. Apresentação

É um prazer apresentar ao público a sexta edição do **Dossiê Temático do Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina (NETSAL)** do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Iesp-UERJ), sob o título **Imaginário Moderno e Tendências de Desenvolvimento**.

Esse dossiê é fruto da reflexão promovida durante este ano pelo NETSAL, tanto internamente - em nossas reuniões e subgrupos de pesquisa - quanto externamente, durante uma Conferência Internacional aberta ao público - organizada pelo NETSAL - ocorrida nos dias 29 e 30 de setembro no IESP, e intitulada *The Modern Imaginary and Developmental Trends: A Conference*, que contou com a presença de pesquisadores de Universidades da América Latina, Estados Unidos e Europa.

Tais debates buscaram refletir sobre as instituições e o imaginário da modernidade a partir de suas dinâmicas processuais: o que eles implicam? O que envolvem? Pressupõe uma direção específica? Como as instituições e o imaginário são definidos e como são relacionados? Como os agentes - subjetividades individuais e coletivas - contribuem para a emergência, reiteração e eventuais superações das significações imaginárias e cristalizações institucionais?

Essas são algumas perguntas sobre as quais buscamos refletir durante o ano, produzindo material original sobre esse assunto, que se encontra nesta edição. O principal objetivo dessa discussão é trazer essas reflexões ao debate contemporâneo, e contribuir para a renovação de uma teoria crítica que seja ampla e capaz não só de compreender os desenvolvimentos da modernidade presente, mas também de perceber o potencial emancipatório que se encontra em seu interior.

Esse dossiê está dividido em duas partes: a primeira conta com resumos expandidos do conteúdo apresentado na conferência, e a segunda traz textos de pesquisadores e colaboradores do NETSAL. O primeiro texto, de Craig Browne, mobiliza a noção de “dialética do controle”, de Giddens, a fim de compreender a dinâmica da liberdade social no imaginário moderno; em sequência, Paula Diehl reflete sobre a ampliação da ideia de representação simbólica a partir da noção de imaginário político; o terceiro texto é de Wolfgang Knöbl, e apresenta uma reflexão sobre a construção institucional e intelectual da noção de Estado moderno; em seguida, José Maurício Domingues se apropria do conceito de imaginário de Castoriadis para pensar as tendências de desenvolvimento em relação à modernidade política; e, finalmente, Kathya Araújo, apresenta uma perspectiva crítica ao conceito de individualização.

A segunda parte do dossiê conta, inicialmente, com um texto de Marcos Prates sobre como o conceito de imaginário é trabalhado na obra de Castoriadis, sendo seguido por resenhas de dois livros: a primeira - escrita por Ana Beatriz Martins, Gabriela Caruso e Victor Piaia - debate e analisa criticamente os principais argumentos do livro do teórico político Andreas Kalyvas “Democracy and the politics of the extraordinary” (2008), e a segunda, escrita por Rodrigo As-

sis, apresenta a obra da socióloga chilena Kathy Araujo, “El miedo a los subordinados” (2016).

Aproveitamos para agradecer a colaboração de todos, e para expressar nosso entusiasmo em contar nesta edição, além da produção da equipe e de pesquisadores associados, com aportes originais de renomados pesquisadores, seguindo uma tendência que vem se consolidando nas últimas edições do Dossiê: produzir material autoral, que sirva de fonte de pesquisa.

Desejamos uma boa leitura a tod@s!

Comissão Editorial

PARTE I

The Modern Imaginary and Developmental Trends: A Conference

What are the central elements of the modern imaginary and modern institutions? Do they evolve? If so, how? Does this imply any specific direction? How are the imaginary and institutions defined and how are they related? How do agents – individuals and collective subjectivities – contribute to the emergence, reiteration and eventual overcoming of imaginary significations and institutional crystallizations?

These are the main issues this ‘dossier’ will address, bringing together scholars from different continents. In particular its aims are to discuss them in contemporary terms and contribute to a renewal of a critical theory broadly conceived, capable of grasping the developments of global modernity at present and the emancipatory potential located within it. It stems from the Conference The Modern Imaginary and Developmental Trends, which was sponsored by the NETSAL and took place in September, 2016, in the IESP-UERJ, organized by José Maurício Domingues and Paula Diehl. Further information about the conference is provided at the end of this dossier.

The brief texts that follow abridge the ideas and arguments presented by most authors during the conference (we could not count on Breno Bringel’s and Andreas Kalyvas’ written contributions, although they gave their papers at the conference). The presenters stressed in particular the general theory and political issues related to the imaginary and offer a glimpse into this wide area of social theory, which is becoming central in several quarters.

2. On Modern Imaginaries, Social Freedom and the Dialectic of Control

Craig Browne¹

The starting point of my presentation was Charles Taylor's interpretation of the modern social imaginary and its affinities with Axel Honneth's somewhat related conception of social freedom. Taylor and Honneth make substantial contributions to reinterpreting freedom and th/e practices involved in realising freedom in different spheres of modern society. My analysis drew attention, however, to some major deficiencies of their respective conceptualisations and how their perspectives contrast with that of Cornelius Castoriadis. Castoriadis is the most important theorist of the social imaginary. His elucidation of the modern social imaginary of the project of autonomy simultaneously encompasses and diverges from Taylor's and Honneth's accounts of social freedom. In particular, I argued that the notion of the dialectic of control could enable a superior understanding of the dynamics of social freedom and that Castoriadis' conception of the relationship of instituted society to instituting society is relevant to comprehending the dialectic of control (Castoriadis 1987). In a sense, this relationship gives expression to the dialectic of control and constitutes an interpretation of it. There is nevertheless considerable work to be done on the category of the dialectic of control (Browne 2017a). The most detailed attempt to develop this category in social theory is probably that of Anthony Giddens' theory of structuration and his critical theory of history, but the notion of the dialectic of control largely disappears from his later works on modernity, identity and the Third Way (Giddens 1979; 1981; 1985; 1990; 1991; 1994; 1998; see Browne 2017b).

Taylor's conception of the social imaginary is less complex than that of Castoriadis and it reflects more general themes of his philosophy, especially the emphasis that he places on the background horizon of meaning that is deployed in social practices. Taylor argues that a social imaginary is concerned with the way people understand social relations, what they expect from one another, and how they imagine the way things go on in society (Taylor 2004; 2007). For Taylor, the social imaginary is less elaborated and internally coherent than social theory, rather the imaginary is the product of a long-term adaptation of theoretical interpretations of society. This is precisely what Taylor considers happened in the case of Western modernity. He argues that notions of the mutual benefit of individual freedom and reciprocal obligations initially developed within political philosophy, especially by the natural law tradition and social contract theory. Taylor claims that over several centuries this notion of a moral order would come to

¹ University of Sydney

increasingly penetrate the actions of individuals, turning in the process from a minority to a majority perspective and solidifying its meaning through the reorganization of institutions in accordance with it. Taylor proposes that the imaginary of a moral order of mutual benefit is articulated in three spheres, in particular, the market economy, the public sphere, and in the form of democratic sovereignty in the political sphere (Taylor 2004).

One of the reasons why individuals embraced the moral order of mutual benefit was by that it gave them greater freedom than historical alternatives, such as the prior forms of feudal bondage. In short, the modern social imaginary of mutual benefit gives expression to the historical processes of the dissolution of forms of hierarchy. Taylor argues that premodern imaginaries were based on notions of ‘hierarchical complementarity’; they justified understandings of individuals occupying fixed positions in the social structure. For instance, this was the implication of the idea of everything being ordered according to a ‘great chain of being’ (Taylor 2004). In principle, at least, the shift to the modern imaginary is critical to the constitution of a more democratic social order. Taylor traces the historical lineages of the consolidation of a broadly democratic culture and the collectively shared understandings that underpin liberal individualism. He likewise explicates a range of practices that correspond to the modern imaginary of mutual benefit.

Yet, Taylor can be criticised for overlooking the perpetuation of hierarchy in modernity and his attempt to justify liberalism in collective terms runs into problems, since it is insufficiently individualist for contemporary liberals and, at the same time, it results in a subordinating of collective agency. Taylor presents an account of historical development, but his explication of the modern imaginary does not permit a complex interpretation of alternative developmental trends, even though the intention of his perspective was to contribute to the multiple modernities perspective. These lines of criticism point to the fact that there is much greater conflict involved in the realisation of the normative ideals of the modern imaginary in contemporary society than Taylor’s analysis may suggest. For instance, he acknowledges how the establishment of equal liberty in relation to gender is relatively recent. In my opinion, as I will try to show below, the notion of the dialectic of control addresses some of these weaknesses, whilst constituting practical deployments of the imaginary of autonomy, as well as clarifying forms of resistance to it.

Honneth develops a similar conception without using the category of social imaginary. He attempts to explain and define social freedom on the basis of the intersubjective reciprocity and mutuality that is associated with recognition (Honneth 2014; 1995). Following Hegel, he argues that the freedom of one individual is contingent on that of another and indeed that an individual subject’s freedom can only be completed through the freedom of the other (Honneth 2014; Hegel 1967). Honneth further emphasises Hegel’s argument that freedom requires substantive institutional underpinnings and that such institutions are components of freedom. For these reasons, social freedom differs from the liberal idea of negative liberty and the reflexive freedom of self-determination, which lacks effective objective conditions and actual practical realisations. Honneth has traced the progressive evolution of social freedom in three main

spheres of modern society: the market economy, personal life, and political sphere. It is not hard to suggest that Honneth's normative reconstruction of social freedom relies on an improbable image of the market as a realm of reciprocity. Similarly it is probably the case that Honneth has overestimated the extent to which the egalitarian logic of social freedom has penetrated the realm of personal life, for instance, with respect to the degree of cross-class friendships and the level of mutual autonomy in gender relations within the family.

The notion of social freedom is extremely valuable but it needs to be formulated in a way that grasps the complexity of social life and the actual resistance to heteronomy and injustice, as well as the resistance to extending and deepening social freedom. Honneth does not adequately address this conflict in the three spheres of social freedom, even though he previously understood the struggle for recognition to be about the 'grammar of social conflict' (Honneth 1995). Similarly, he notes that the progress of social freedom has largely stalled in the political and economic spheres in recent decades, rendering it less substantial or, as he terms it, 'hollowed out' (Honneth 2014). Whilst this assessment is largely correct in the context of Western modernity, Honneth's approach and analysis cannot explain why this is the case. The developmental trend that he proposes is largely teleological, although he accepts that there are 'misdevelopments' and 'pathologies' of social freedom. The latter is where the normative expectation of freedom exists without the substantive institutional preconditions for realising it and the former is where programs and institutions are created that does not match the objective of social freedom. For example, Honneth suggests that the corporatist version of labour relations that was implemented in some European nation states in the 1970s does not create a context for the further development of social freedom and therefore represents a 'misdevelopment' (Honneth 2014).

My contention is that the notion of the dialectic of control can rectify some of the weaknesses of Taylor's conception of the modern imaginary and Honneth's formulation of social freedom. Given the influence of Hegel's philosophy upon Taylor and Honneth, the notion of dialectic of control is not necessarily external to their explications of the modern imaginary and social freedom. The concept of the dialectic of control clarifies the intersubjective struggles involved in processes of recognition. In Hegel's philosophy, it is primarily associated with his account of the dialectic of lordship and bondage. In brief, Hegel claims that the exchange between master and slave is a struggle for recognition that precipitates a new alignment of relations, one that overcomes the limitations of its earlier form (Hegel 1977). A key component of this transformation is the master's recognition of dependence on the slave and hence that the master's current superiority owes to inferiority. The notion of the dialectic of control is therefore concerned with the dynamic of social relations of autonomy and dependence. It distinctively interprets social conflict as conditioned by relations of interdependency. But it is important to underline that it implies that the subordinate will assert forms of resistance to domination. Dialectical relations are not static. It is fairly clear from this perspective that Taylor and Honneth do not give sufficient consideration to the social dynamics of resistance and counter-resistance, that is, the mobilisations against the

consolidation of social freedom and the resituating of struggles through the displacement of forms of manifesting conflict, such as Boltanski and Chiapello have tried to show with respect to shift in the spirit of capitalism and that I have sketched with respect to the structural contradictions of contemporary capitalist modernity (Boltanski and Chiapello 2005; Browne 2017a).

As I have suggested, Honneth's account of social freedom and Taylor's conception of the modern social imaginary have systematic difficulties with respect to conflict and that they both, to varying degrees, overestimate the degree to which freedom and justice have been consolidated in modernity. It could be argued that the Hegelian background to Honneth's reconstruction of social freedom means that he prioritises, in Castoriadis' terminology, instituted society relative to instituting society. This may be one of the reasons why he is unable to incorporate an adequate sense of the dialectic of control and similarly why he does not give sufficient consideration to potential variations in development. There is a further reason for this deficiency and it reflects the limitations of the model of society that underlies his notion of congruence between the spheres of social freedom. Honneth traces a line of historical development, but he does not formulate a more complex image phases or periods of modernity, such as that of Peter Wagner's notion of organized modernity (Wagner 1994). This means that Honneth does not propose an interpretation of the complex interpenetration of institutions in phases of modernity and the contradictions between them. The latter contradictions, I argues, are connected to dialectics of control and may be direct or mediated expressions of social struggles (See Browne 2017a).

The modern imaginary, insofar as it contains elements that enable the incorporation of social struggles, generates, what Claude Lefort (1986; 1988) termed, the regularization of conflict. By this means there are attempts to set the parameters of dialectics of control and to construct intermediary institutions. Castoriadis' elucidation of the social imaginary, however, implies that the instituted social imaginary is conditioned by a greater degree of strain and that it is, in a sense, threatened by the creative potential of the instituting, or radical, imaginary. For Castoriadis, the dynamics of the dialectic of control derive from the mobilising of the modern social imaginary of the project of autonomy in opposition to the other dominant modern social imaginary, that is, the capitalist imaginary of the unlimited (pseudo-, in Castoriadis' opinion) rational domination and control of nature and society (Castoriadis 1991). In Castoriadis' theory, the complications of the dialectic of control extend to the psyche or to what Honneth describes as the self-relation of the person. For Castoriadis, the project of autonomy is simultaneously a matter of lucid self-interrogation; and this means that autonomy implies an openness towards the possibilities created by the radical imaginary of the psyche, as well as an acceptance of -what he describes as the 'strange dehiscence' created by the Ancient Greek and modern western project of autonomy - of being yourself whilst knowing that what you think may be false (Castoriadis 1997, 103) There is no 'extra-social' guarantee of the project of autonomy and it has to work against the tendency of institutional forms to become independent of their instituting. On this view, the dialectic of control partly plays out in terms of the depths of the individual's internalisation of the instituted

imaginary and the struggles against the acceptance as the world as it is that owes to reliance upon the instituted imaginary. This reliance is even at the basic level of being able to speak a language but it is equally evident in the more complex elaborations of the social freedom that the instituted imaginary has made possible. For Castoriadis, the dialectic of control concerns this dependence and its restitution in new forms consistent with the project of autonomy.

Castoriadis wants to restore a sense of the radical alterity in social transformation and to critique the predominance of the logic of determination in inherited western thought, since the logic of identity has concealed the imaginary, in his opinion, and it operates, at the same time, in accordance with instituted society relative to the instituting society. While this perspective creates the possibility of a more open horizon of transformation, it potentially limits the specification of developmental trends. This could be regarded as leaving unresolved considerations relevant to the enacting of the project of autonomy and the assessment of various options in enacting dialectics of control. In my response to questions posed during the session discussion, I pointed to a need to expand on Castoriadis' limited conceptualisation of the dynamics of social interaction and that this may require supplementary perspectives, such as associated with work on recognition, as well as standpoints more explicitly directed towards the problem of the dialectic of control, such as that of Giddens' structuration theory and the French pragmatism of Luc Boltanski (2011). Castoriadis, however, disputes the Hegelian sense of the dialectic of control. He argues that it is related to the social imaginary that derives from the Christian interpretation of the world and that takes the secular form of notions of progress (Castoriadis 1991). It is an imaginary to which Hegel and his philosophical successors, such as Taylor and Honneth, are partly indebted. In Castoriadis' opinion, this social imaginary works against a full appreciation of the conditions for autonomy in signifying an ultimately providential vision of historical development.

References

- Boltanski, L. (2011) *On Critique*, Cambridge: Polity Press.
- Boltanski, L. and Chiapello, E. (2005) *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso.
- Browne, C. 2017a *Critical Social Theory* London: Sage.
- Browne, C. 2017b *Habermas and Giddens on Praxis and Modernity: A Constructive Comparison*, London: Anthem Press.
- Browne, C. and Lynch, A. 2017 *Taylor and Politics: A Critical Introduction* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Castoriadis, C (1987) *The Imaginary Institution of Society*, Polity Press: Cambridge.

- Castoriadis, C. (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy* Oxford: Oxford University Press.
- Castoriadis, C. 1997a. *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination* Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan.
- Giddens, A. (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Power, Property and the State*. London: Macmillan.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1985) *The Nation-State and Violence* Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1990) *Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity*, Polity Press: Cambridge.
- Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right: the Future of Radical Politics* Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1998) *The Third Way*. Cambridge: Polity Press.
- Hegel, G. W. F. (1967) *Philosophy of Right* Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, A. (1995) *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts* Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2014) *Freedom's Right – The Social Foundations of Democratic Life*, Cambridge: Polity Press.
- Lefort, C. (1986) *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* Polity Press: Cambridge.
- Lefort, C. (1988) *Democracy and Political Theory* Polity Press: Cambridge.
- Taylor, C. (2004) *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Taylor, C. (2007) *A Secular Age* Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Wagner, P (1994) *Sociology of Modernity*, London: Routledge.

3. Symbolic Representation and the Political Imaginary

Paula Diehl²

In the last ten years, political theorists have stressed that political representation can occur in different ways within and outside political institutions. Embracing this perspective, they have shifted the focus of attention from the “constitutional” to the “constitutive” (Näsström 2011) meaning of political representation. Representation appears to be a fluid and sometimes unstable process; it can be performed by elected and non-elected actors; and it involves discursive and symbolic mechanisms. Indeed, the representative turn has brought new perspectives and objects of research into political theory, opening the floor for concepts such as the symbolic mechanism of political representation, and, I would add, the political imaginary associated with this discussion.

In order to understand the complexity of political representation we must conceive it as a symbolic activity. Political representation is always imbricated in symbolic and imaginary dimensions of politics, depends on symbolic practices, and has performative effects on our perception, visions, concepts, and imagination of democracy. Each political action has always a symbolic dimension, which can, of course, vary in intensity. In this light, symbolic representation is not something outside of representation as “acting for,” but necessary for representatives to act in name and in place of their constituents.

Political theorists agree that representation, “taken in general, means the making present in some sense of something which is nevertheless not present literally or in fact” (Pitkin 1972, 8). However, if we accept this definition, it is hard to conceptualize “presence making” without any symbolic activities. Lisa Disch has demonstrated that representation as “acting for others” cannot be separated from the discursive and symbolic practices of generating a collectivity in whose name representatives act (Disch 2012). Representation is never purely rational, but always involves emotions and symbolic activity (Disch 2012; Diehl 2015). In this vein, Michael Saward approaches political representation as “claim making”, including symbolic practices and giving particular emphasis to the performative effects of representation. In its essence, representation produces meaning and “meaning involves a process of citation or reiteration of existing practices and understandings, even as innovations and adaptations occur” (Saward 2010). Representation seems to constantly deal with something behind itself, and I think that

2 Bielefeld Universität

what is behind the performances of political representation is more than a cultural repertoire – rather, it is the political imaginary.

Representation can be approached as *Darstellung* (presentation), *Abbild* (portrait), *Bild* (image), *Stellvertretung* (representation in juridical sense), or *Vorstellung* (imagination).³ However, two of these concepts remain difficult to approach in political theory: “image” and “imagination”. Not surprisingly, they are deeply connected to the political imaginary.

In general, the concept of the imaginary can be translated as “the idea that there exists a more or less subconscious set of meanings, symbols, values, narratives, and representations of the world that influence the way in which people experience their political world” (Bottici 2010). Cornelius Castoriadis is certainly the most prominent scholar in this field. For Castoriadis, the imaginary is a dimension of social and individual life that makes constructions of reality possible. It includes a repertoire of images, discourses, symbols and emotions, but also imagination and perception frames shared by a collectivity. In addition, the imaginary encompasses the imaginative and creative capacities of human beings (Diehl 2015). Castoriadis characterizes the imaginary as the singular and collective capacity to create forms, presentations and self-presentations of the being and of society (Castoriadis 1991). From this perspective, the imaginary is conceived of as a productive source of meaning, able to keep members of society together. It is the instituting capacity of society in the full sense of the word, since it allows the creation of the social.

Yet, at the same time, the imaginary is a social construction itself, since it refers to society as an institutionalized world. This is the reason why Castoriadis speaks about the imaginary as “*l’institution du sociale*”. Castoriadis’s concept of the imaginary is more than “the set of meanings, symbols, values, narratives, and representations of the world through which people imagine their existence”, it is also the capacity to produce this set. This allows him to consider both the formation of social institutions and their transformation. By conceiving political representation as a symbolic and performative activity, we are now in a better position to see that this kind of activity can contribute to the way we imagine and conceive politics and the political. Symbolic representation produces meaning and gives sense to politics. It is more than “acting for others”, rather it is making sense for others and for one self. From this perspective, representation is involved in the dialectic of reiteration, constitution, confirmation, and transformation of the political imaginary. For this reason, political representation, regarded as a symbolic and performative activity, can offer a clue to understand how the political imaginary changes and how it influences the way we imagine and conceive politics.

3 I have addressed the polysemy of representation elsewhere: Paula Diehl/ Alexandre Escudier „La « Représentation » du politique : histoire, concepts, symboles“; Cahiers du CEVIPOF, Sciences Po, Cahier n° 2014. <http://www.cevipof.com/fr/les-publications/les-cahiers-du-cevipof/bdd/publication/1166>

4. The Intellectual and Institutional Construction of the State in Historical and Comparative Studies

Wolfgang Knöbl⁴

As research within the field of intellectual history has shown, the German debate on the concept of the state was somewhat exceptional in a sense that in nineteenth-century Germany more than anywhere else the state became the political imaginary.

The term “state” entered the German language in the fifteenth century, two centuries before the term “sovereignty”. However, before the nineteenth century it was not clear yet which meaning the term would eventually take on. When German authors of the seventeenth and eighteenth century talked about the state, they had in mind a political community, but also a situation of a political community, and – last but not least – there was no common understanding that a distinction should be made between the state (as a royal administration), on the one side, and civil society, on the other. The odd constitution in Germany, the existence of a pretty fragile “Reich” under which many sovereign and quasi-sovereign kingdoms, cities, clerical institutions etc. lived, made it obviously hard to think in terms of Machiavelli’s or Bodin’s “raison d’etat” or “sovereignty”. Thus the German term of the state at the beginning had many meanings!

That, however, changed dramatically in the nineteenth century when – in continuity to French thought of the late Enlightenment – German intellectuals and legal scholars increasingly theorized the state as a quasi-actor, as an autonomous unit whose identity was certain and not dependent on other social spheres. Especially in Germany, the metaphor of the state as an organism was held to be appropriate, a conceptual move that particularly fitted the German situation because this metaphor allowed to defuse the tension between the idea of the sovereignty of the people (a democratic concept that since the American and French Revolution gained more and more influence), on the one side, and the sovereignty of the state, on the other. And this state organism was put into a kind of eschatological context insofar as it was believed that the state has been created in order to bring about progress and reform in society.

Yet, this codification of the term “state” did not happen everywhere, since in Great Britain, France, the United States, Spain and Latin America alternative social imaginaries competing with the state-concept had existed, as for example, “empire”, “republic”, “nation” etc. So there is the somewhat curious result that although the Germans were much slower in getting used to a political understanding of the term “state”, German social scientists codified and even sacralized the term in a stricter and more systematic way than anybody else.

*

4 Hamburger Institut für Sozialforschung

The state as an imaginary idea therefore had a rather different position in different national contexts. And one must not assume that, first, Germany is somewhat paradigmatic for developments in other countries, or that, second, the German understanding of the state-concept very much shaped institutional reality. On the contrary, in the nineteenth and early twentieth century the state as an institution was certainly much fuzzier and fragmented as one would have by simply reading the writings of German scholars, and this is true even with respect to highly centralized states.

As the history of, say, the French case shows (see Eugene Weber's famous work, *Peasants into Frenchmen*), politicians needed quite a while in order to create a homogenous "Staatsvolk", something that did not happen before the end of the nineteenth century. Even those institutions which are seen as the embodiment of a strong state (the military in particular) had rather weak foundations because universal conscription was not systematically implemented until before the very end of the nineteenth century. And if one thinks about the state as the shaper of the national economy, one must not forget that a systematic economic policy was not tried before the Great Depression of 1929, as was shown by Pierre Rosanvallon. Thus, rather than a certain logic of history, external shocks created the machine of the state we know today.

If one wants to summarize these examples of developments in different political fields of France in the nineteenth and early twentieth century, the state as a powerful institutional entity didn't come into being before the first two decades of the twentieth century. It was war and war-mobilization and later the impact of the so-called Great Depression, which not only fostered the belief that states are really able to shape society, but which created the tools for all those who could try to do so.

Things were not so different in other European countries and in other parts of the world. Instead of assuming that the imaginary of the state created somewhat automatically the state as an institutional reality it is better to think of "modernizing moves" (Mauricio Domingues), which were much dependent on contingent circumstances and opportunity structures in which colonial and postcolonial constellations were often decisive.

5. The *Imaginaire* and Political Modernity

José Mauricio Domingues⁵

I

The imaginary is a notion that has in most discussions thus far, especially those concerning Castoriadis' conceptualization, shown itself slippery or elusive. This has inevitable repercussions for any connection between and development of more specific analyses, including of course the main topic discussed here – political modernity. In addition, this has consequences for its linkage with the concept of developmental processes, an important feature of classical critical theory.

Let us try and tackle each of these issues in turn. To this end, I will draw upon work on the topic I have formerly carried out (Domingues, 1995, 2000, 2016).

II

In the first place, we often find in the use of Cornelius Castoriadis' concept of “imaginary” a mere reproduction of what is a very general and unspecified – as well as reified – concept of “culture.” This is true also of other uses of the term imaginary, such as we find in Charles Taylor's work on the topic. We gain nothing, or at least not much, with this move. In fact, Castoriadis is himself partly to blame for this misunderstanding, since his ideas are very fuzzy sometimes and due to the problem of his book having different conceptual layers (and evincing what would be a “magmatic” characteristic that allows for very different readings). However, looking more systematically at his main theses, it is in the idea of floating significations of the imaginary that we find the most interesting and innovative contribution of *L'Institution imaginaire de la société* (1975). Castoriadis starts from the opposition between an inventive “radical imaginary” and an “instituted imaginary.” The former is creative and its operations are based on Freud's “displacement” (*Verschiebung*) and “condensation” (*Verdichtung*) mechanisms, which do not depend on identity or ‘ensemblist’ logic (A can be therefore also B, their meaning can be displaced and/or condensed, whereby new significations can appear). The instituted imaginary is connected to identity, whereby meaning is fixed and its complexity reduced. Castoriadis does not know, nevertheless, how to pass from one to the other, since he lacks social theory (and even philosophical) concepts to operate the transition: he remains attached to the polarization between individual and society highly typical of modern thought. Above all he lacks a proper

5 IESP-UERJ

view of social interaction (intersubjectivity) and collective subjectivity (in their ontological specific and also in interaction, that is, as intersubjectively constituted).

Castoriadis in any case introduced the concept of “magma,” which implies its own floating quality. This is somewhat contradictory with his view of the existence of those two mechanisms of creation, displacement and condensation, only in the radical imaginary. It does not solve anything just to say, almost incidentally, that “imagination” is somehow social, especially since it is explicitly stated that the “unconscious” or the “id” – in Castoriadis’ Lacanian conflation of the two Freudian topics – is a sort of “monad” where those mechanisms operate. Yet the magma, once connected to interactions (a step adumbrated in Mead and Winnicott) between individuals and collective subjectivities, implies that those operations of displacement and condensation also take place at the social level, not only inside closed individual subjectivities. Bing!

This is in my view one of Castoriadis’ key contributions to social theory. My proposal is therefore to connect it to what I have developed as a theory of collective subjectivity, as a processual theory in which creativity is always present, although social memories are the other side of this potentially very dynamic conceptualization. The latter are institutionalized by force, routine and other stabilizing mechanisms and sometimes objectified in documents, monuments and the like, but are never really totally stable.

Finally, the social imaginary should not be seen as an independent, reified sphere on its own, a problem also not elaborated by Castoriadis (to state the magma as a general feature of society from which other regionalized magmas can be derived is still a fuzzy conceptualization). It exists only in and through collective subjectivities and interactive processes, of which it is only one dimension, alongside a material, a space-time, a power-related and a collective causality dimension. Moreover, these interactions amount to processes which unfold in the short, medium and long-run, as developmental processes, in which reiteration and change take place.

III

How does this relate to political modernity? In the first place, we must think of it as a specific dimension, which has emerged in modernity and will probably disappear once we are past it (power relations remaining of course, yet differently organized and related differently to other social issues, a point that cannot be further elaborated here). Of course, all that was said above about interaction, process and magma applies to political modernity. But what was said about institutionalization and the attempt to reduce the instability of meaning applies too. In fact, a double-sided upshot is obtained: partial stability and the floating character of the main notions of political modernity is what we get. Hence freedom, equality, solidarity, popular sovereignty, citizenship, rights, emancipation and the like remain central to political modernity but relate to each other and acquire different meaning and weights according to how specific social processes unfold.

We must be attentive in particular to the fact that once the concept of the imaginary is tak-

en up we must leave the realm of pure rationality. This is in fact what Marx did in relation to the commodity in *Capital* – the fetishism related to it had actually a magical quality; we live, according to him in an enchanted world (*verzauberten Welt*). Not by chance, by the way, did Weber oppose rationalization and disenchantment (*Entzauberung*) in his analysis of the Protestant ethic and its relation to the “spirit” of capitalism. Marx was confident that the combination of the theoretical critique of the sort he carried out and the development of the working-class consciousness would allow us to overcome that magical sort of thinking present in the daily life and systematized by classical political economy. Reason would prevail.

We can and should carry out an analysis of political modernity as an imaginary and institutional constitution in similar ways, having rights and citizenship, the state and the political system, their development as well as increasing individualization as key topics of analysis (the object of a book – *Political Modernity*, as its provisionally entitled, I am currently writing). This however confronts us with a difficult issue, especially from the point of view of an emancipatory perspective. What is the problem? The problem is that once the perspective of the imaginary is taken up, rationality becomes a at least very shaky issue.

Castoriadis was aware of this and actually criticized the West for buying into a rationalist imaginary which was not really true – it was merely a specific and contingent imaginary construction. Yet, when proposing his concept of autonomy, as central for emancipatory politics (whether through reason or the exercise of the radical imaginary, or a mix of both), he did not even propose a way of re-framing the relation between them and remained to some extent prisoner of a performative contradiction. Marx’s rationalist enlightened solution is obviously no longer credible either. But what else can be put in its place? That is, how can we re-frame the relation between emancipation, reason and the imaginary, as well as longterm processes which were at the core of critical theory, starting with Marx but following with many other later authors, leading from the present situation to the future? This is as much a crucial challenge as it is a hard question to answer.

References

- Castoriadis, Cornelius (1975) *La Constitution imaginaire de la société* (Paris: Seuil).
- Domingues, José Maurício (1995) *Sociological Theory and Collective Subjectivity*. Basingstoke: Macmillan Press and New York: Saint Martin’s Press (Palgrave).
- Domingues, José Maurício (2000) *Social Creativity, Collective Subjectivity and Contemporary Modernity*. Basingstoke: Macmillan Press and New York: Saint Martin’s Press (Palgrave).
- Domingues, José Maurício (2016) “The imaginary and politics in modernity. The trajectory of Peronism,” *Thesis Eleven*, vol. 133.

6. Individualization. A critical approach

Kathya Araujo⁶

The concept of individualization has been present in the tradition of sociology for a long time. The interpretations of the so called sociological classics, as well as the hegemonic historical narration of modernity, placed this process at the heart of our understandings of modern societies. Nevertheless, this notion shows some important conceptual and heuristic limits.

The concept of individualization has been and is still affected by a deep ambivalence. On the one side, the concept of individualization has been used to designate a historical process. This historical trend would be characterized by the fact that institutions would increasingly find modes of organization from which individuals are true central axes. At the same time, empirical agents would be more and more compelled to accentuate the construction of their individuality. On the other side, individualization has been used as a concept that provides an account of the manners in which empirical agents are produced in a historical society and the core characteristics they are propelled to take in it. This semantic entanglement underlies the fact that the generalization of the historical trend is at the same time the generalization of ONE version of how individuation processes are achieved.

Classic sociology described the emergence of the individual in western civilization associated with different structural factors (social differentiation, secularization, urbanization, rationalism, industrialization, *et.al.*). Nevertheless, it must be recognized that at the end all these features were subordinated to the institutional individualism model (Parsons, 1951, 1964; Bourricaud, 1977). According to this model in modern societies the most important institutions (work, school, politic, family, *et.al.*) are specifically and explicitly oriented towards the individual. They compel each person to develop and constitute themselves according to pre-established institutional models. The individual is interpellated to constitute himself as an individual-subject by institutions. They offer representations and supports. The primacy of this thesis was never questioned in sociology.

Notwithstanding, empirical evidence, out of a study focused on Chilean society, questions the inextricable relationship social theory has built until now between individuation processes and institutional individualism (Araujo y Martuccelli, 2012). The process of individuation in Chile differs from that of the institutional individualism model (Araujo y Martuccelli, 2014). Certainly, the work of institutions is active and explicit in many realms of social life. However, individuals are not forged basically in reference to institutional prescriptions. Individuals are

6 Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile

forged confronting social life vicissitudes by means of their capacities and skills which include the mobilization of interpersonal relationships, and through a singular set of strategies and competencies. Thus, empirical individuals are meant to be relational hyper-actors. Institutions in this context are at most just another resource to mobilize in a pragmatic and specific way. Institutions are the main support of the individual nor the central reference. In this case, individual agency takes precedence over institutional programs. More than models of the subject or institutional or disciplinary principles or mechanisms, the crucial fact here is the self-sustainability of individuals as social actors relying upon their own skills and competencies. Ordinary experience of inhabiting the social and not institutional prescriptions, are the basic sources of individuation processes.

These findings underscore the limits of the notion of individualization. As long as individualization and individuation processes were not differentiated, canonic theoretical versions about the production of individuals hypostatized specific features of occidental modern societies. Therefore, theory itself obstructed comparative analysis and veiled the existence of other individuation modalities from those described by institutional individualism. But, furthermore, they oblige us to deeply revise the exact meaning we should assign to individualization as a historical trend, and to establish how fruitful for our contemporary analysis such a concept is.

References

- Araujo K and Martuccelli D (2012) *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos*. 2 Vol. Santiago: LOM Ediciones.
- Araujo K and Martuccelli D (2014) “Beyond institutional individualism: Agentic individualism and the individuation process in Chilean society”, *Current Sociology*, Vol. 62, n°1, pp. 24 – 40.
- Bourricaud F (1977) *L’individualisme institutionnel*. Paris: P.U.F.
- Parsons T (1951) *The Social System*. Glencoe, Ill: The Free Press.
- Parsons T (1964) *Social Structure and Personality*. New York: The Free Press.

PARTE II

7. Imaginário Social Radical em Cornelius Castoriadis

Marcos Tavares Prates⁷

É impossível recorrermos à ideia de imaginário sem tocar a imaginação, esta sendo frequentemente associada a uma faculdade humana de criar imagens, fantasias e deliberações irrefletidas sobre a realidade. A imaginação é uma questão que perpassa toda a história do pensamento filosófico e que desde os racionalistas, mais precisamente, aparece como contraposta à própria ideia de razão e racionalidade. Mas se a imaginação tem muito dessa capacidade de se “fazer representar” pelo pensamento – quer seja pelas instâncias psíquicas e suas produções neuróticas ou não –, o que podemos dizer acerca do imaginário?

A ideia de imaginário sempre foi tratada quase que exclusivamente no domínio da filosofia, aparecendo com maior proeminência na obra de juventude de Jean-Paul Sartre *O Imaginário* [1940]. Sartre colocou uma base mais reflexiva à questão ao dizer que a imagem, o “irreal perceptivo”, pode aparecer na relação sujeito-objeto pela mediação da experiência e a consciência. Antes dele, o imaginário foi tratado apenas lateralmente. Kant (1989), por exemplo, não tratou diretamente do imaginário, mas versou de modo breve sobre a imaginação, chegando a classificá-la laconicamente enquanto “função cega”, não empiricamente disponível na tecitura da vida social.

Já nas ciências sociais, o termo imaginário ganha força principalmente a partir dos anos de 1960, com a obra *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* [1960], de Gilbert Durand, antropólogo discípulo de Bachelard. Para a sociologia, mais especificamente, a noção de imaginário adquire um sentido amplo, abarcando não só a memória social e as representações coletivas, mas mesmo as diferentes circunscrições do social: a ciência, a história, a economia, as artes, a religião, os estilos de vida, o simbólico, a linguagem, a política, etc. Daí a terminologia encontrar terreno até mesmo no senso comum, onde seu uso se faz indiscriminadamente, isto é, carregando pouca precisão conceitual através dos discursos. De qualquer forma, alguns afirmam que um olhar mais especializado para a questão é tarefa difícil de ser galgada, pois uma “sociologia do imaginário” não pode ser jamais um campo específico do conhecimento, mas antes um ponto de vista sobre o social (Legros; Monneyron; Renard; Tacussel, 2014).

Cornelius Castoriadis, pensador francês de origem grega, talvez seja quem melhor problematizou a dimensão do imaginário relacionando-o às instituições sociais pela crítica ao marxismo, ao estruturalismo e à psicanálise. Para ele a questão do imaginário está indissociavelmente vinculada ao universo do simbólico; e aí Castoriadis (1982) se pergunta: como podemos sofrer

7 Pesquisador-Associado ao Netsal/IESP-UERJ

influência, ainda nos dias de hoje, do que sonharam judeus e gregos há três mil anos? Ou mesmo nos guiarmos pelas diretrizes mais elementares do direito romano? Como seus significados podem ainda reverberar na sociedade contemporânea sobredeterminando, relativamente, as nossas relações sociais e institucionais?

É preciso fazer uso aqui do termo “relativamente” porque para Castoriadis o simbólico e o imaginário sempre operam na tensão entre dois mundos: o instituído e o instituinte, isto é, entre o que já está estabelecido e o que está “se fazendo”, sendo feito, por vias de se fazer. Com isto, Castoriadis busca fugir das amarras da causalidade e dos determinismos da razão e do funcionalismo: o futuro não pode ser derivativo da ordem presente, tampouco o presente ser do passado, em sentido direto e absoluto: o tempo social e histórico – o “social-histórico”, como ele costuma pôr a questão – é sempre autofabricado (autopoiesis).

Castoriadis não é ingênuo, contudo, de acreditar que as operações da vida social se realizam de modo incessantemente fluido, sem poder demarcatório lógico e causal, que operam inclusive no âmbito da linguagem; não se trata disso. Ele compreende muito bem a existência dessa dimensão arbitrária da vida social. O que ele busca problematizar, ao contrário, e aí tem toda uma questão mesmo ontológica em seus textos, diz apenas a respeito de seus vínculos. Em outra semântica, é o mesmo que dizer que não se deve ignorar por completo as determinações, mas antes problematizar suas relações de determinidade – Castoriadis sempre criticou os mecanismos lógicos operantes na vida social, que tem peso na tradição filosófica desde Platão e Aristóteles.

Então é como tentativa de fuga das armadilhas da causalidade em seu sentido tradicional, que ele recorre principalmente à primeira tópica freudiana, elucidada na monumental obra do pai da psicanálise *A interpretação dos Sonhos* [1900]. Freud mostrou como ninguém como havia um “componente” na ordem psíquica que operava fora do processo de vigília, sem um controle objetivo, racional e organizador – o inconsciente. É este “lugar psíquico”, que se manifesta de maneira fluida, que Castoriadis tomou emprestado para mostrar como existe um componente mesmo indeterminado, do “reino do absurdo”, que permeia o tempo social e o tempo histórico. A linguagem⁸, o simbolismo e o inconsciente, inerentes à dimensão do imaginário radical, faz com que o tempo social apareça também como imaginado e difuso, mas não somente, ignorando a proeminência de seu aspecto identitário e comportando mecanismos causais determinantes.

O imaginário, no pensamento de Castoriadis, sempre repousa num terreno magmático; é autocriação e indeterminação constante, donde a própria ideia de representação, mediada pelo simbólico, é problematizada por não ter lugar de existência precisa ou local de partida exata. Não pode se originar de uma relação de causa e efeito tão somente. Assim, se para Castoriadis o imaginário não possui ligação exclusiva com o perceptível, com aquilo que é refletido e observável, tampouco se reduzindo à fantasia ou à ilusão, é porque ele é sempre intensificado pela

8 A questão da linguagem em Castoriadis é extensivamente problematizada na obra *A instituição imaginária da sociedade* a partir de duas dimensões: “legein” e “teukhein”. Legein, basicamente, estaria relacionado à ideia de representação, designação e definição, enquanto teukhein estaria relacionado à operacionalização, ao fazer propriamente dito, sedimentado no campo da práxis social.

confluência da psique e suas criações indeterminadas – “autocriação” espontânea (autopoiesis), “do nada” (creatio ex-nihilo) – com os modos instituintes de uma sociedade e a produção de suas significações sociais. Ou seja, para ele as significações imaginárias de uma dada sociedade não estão apenas em sua concretude: toda criação/significação é também imaginária pois “se liga assim tanto ao fazer social de uma considerada sociedade quanto aos sentidos que organizam “as relações sociais *independentemente* de sua existência ‘para a consciência’ desta sociedade” (Castoriadis, 1982, p. 171, grifos meus).⁹

Quer dizer, se o imaginário é social porque se presentifica pelas relações e instituições da/na sociedade (suas linguagens, significações e reificações), por outro lado ele também é imaginário *radical* porque surge na confluência entre o fluxo de representações operantes (materiais e simbólicas, reais e imaginativas) e a dimensão da psique/soma individual.

A perspectiva ontológica de Castoriadis situa-se numa abordagem teórica profundamente crítica a uma lógica do tipo conjuntista-identitária (ensembliste identitaire), que tem como pressuposto a identificação direta dos objetos de nosso conhecimento com as determinidades da história e da razão filosófica. A crítica que ele faz é a esta lógica que pressupõe uma operacionalização combinatória e identitária, com poderio demarcador e que atua e age por efeito de representações delegadas – daí a sua crítica alusiva à teoria dos conjuntos, elaborada por Georg Cantor, que para Castoriadis tem seu contágio para além das operações matemáticas e impõe um caráter objetivante das relações sociais e institucionais na sociedade.

Disto decorre que a ideia de imaginário radical em Castoriadis visa problematizar a causalidade social como componente crucial para o entendimento da vida social; e, assim, ele busca com o conceito entender como os elementos sociais, materiais e simbólicos – as “significações sociais imaginárias” – podem ser formados muito menos pela ideia de uma produção derivativa (do tipo “C vem de B que vem de A”) e muito mais através de uma concepção onde genuinamente o novo toma lugar. É por isso que Castoriadis vai afirmar que o imaginário radical nos ajuda a pensar os referentes sociais como espécies de figuras “outras”, e não enquanto figuras “diferentes”, porque não faz contraposição imediata e associativa ao que lhe é anterior (Castoriadis, 1982, 1987).

É esse aspecto autocriativo do social-histórico que possibilita a compreensão de uma sociedade específica e o posicionamento do indivíduo dentro dela. Quer dizer, se podemos afirmar que existe um tipo de imaginário moderno, que se universaliza gradual e constantemente, por outro lado o imaginário radical igualmente nos mostra como devemos nos ater às especificidades de cada sociedade no que diz respeito à sua história, suas linguagens (isto é, suas formas de se representar, se comunicar e designar) e sua “vida” política.

Se o imaginário se radicaliza pela retroalimentação entre as instâncias da atividade psíquica e os limites das institucionalidades e das relações sociais, para Castoriadis é como se ele servisse, no limite, para depositar os germes para a emancipação humana, de um modo geral.

9 Isto evidencia ainda mais a importância do inconsciente freudiano para a concepção de Castoriadis sobre o imaginário social radical e o papel desempenhado pelo isso, bem como pelos mecanismos de condensação e deslocamento que alteram a todo momento os referentes sociais e simbólicos inerentes à vida social.

Refiro-me a este aspecto de seu pensamento por Castoriadis ser amplamente conhecido como um pensador defensor do conceito de autonomia, este para ele um problema ao mesmo tempo social, político e psíquico. Logo, é impossível falar também de imaginário radical sem ao menos visualizar esta dimensão, que adquire um sentido individual mas também coletivo.

Ao tratar da autonomia, Castoriadis compreende que o objetivo primário da política é o da liberdade, onde se faz necessário o questionamento incessante da ordem social instituída. Deste modo, ir contra algumas significações sociais instituídas significa um confronto direto com a dimensão do nomos da vida social, ou seja, com as leis, os estatutos, as normas e as convenções – e muito menos com o plano do mundo natural – a physis. Ou seja, neste sentido ele tenta mostrar como a capacidade humana para a autonomia repousa sob o nomos, nas convenções sociais produzidas, mais do que nas leis da natureza (Adams, 2014b, p. 140). Castoriadis pretende explicar com isso como a autoinstituição imaginária da sociedade traz consigo a criação de significações que se cristalizam no “tempo” da vida social, trazendo inúmeros efeitos para a sociedade e o indivíduo. Por exemplo, o nomos pode contribuir para a instauração de algo extremamente nocivo para a sociedade moderna, como o racismo, a intolerância e a xenofobia, que precisam ser combatidos. E se Castoriadis pode afirmar que o almejoamento da autonomia só é possível pela atuação na política, é porque ela se diferencia do político em um sentido muito específico: a política exprime um sentimento de participação justamente por abarcar o domínio da doxa, da opinião contestadora, ao passo que o político surge mais enquanto poder já estabelecido, pela legalidade instituída do nomos. Daí temos que as significações sociais não podem ser concebidas como dadas.

Ao fazer isto, Castoriadis lida também com a política com p minúsculo, e não só com o poder político tradicionalmente estruturado. Ele entende os movimentos sociais, por exemplo, como partes da verdadeira política (*la politique*), que é distinta da política institucional (*le politique*), partidária e com poder normativo e de ações reguladoras. Pela sua ótica, a política realizada pelos movimentos políticos se sedimentam nos imaginários sociais, que “instituem” e problematizam todas as operações no interior de uma sociedade. Este caráter de sua obra é melhor elucidado nos trabalhos de Browne (2009, 2014), onde ele destaca, dentre outros fatores, como que para Castoriadis as transformações democráticas vêm muito mais pelo agir político do que pela socialização mediada pelo uso prático da linguagem.

De todo modo, a questão da transformação social remonta dizer que Castoriadis não busca, com isso, oferecer modelos prontos e acabados para a questão da emancipação humana; não se trata de ser fiel a um projeto individual pelo resto da vida, tal como propagado por Sartre. Por outro lado, não significa também um abandono completo da história e de uma teorização sobre a história, mesmo porque ela mesma é um processo incompreensível em sua totalidade, pois pertencente ao domínio de um imaginário radicalizado:

A história é criação, e cada forma de sociedade é uma criação particular. Estou falando de instituição imaginária da sociedade, porque esta criação é obra do imaginário coletivo anônimo. (...) Entre as criações da história humana, uma é particu-

larmente singular: a que permite que uma certa sociedade se questione. Criação da ideia de autonomia, de retorno reflexivo sobre si mesma, de crítica e de autocrítica, de interrogação que não conhece ou aceita limites. Criação, portanto, simultaneamente da democracia e da filosofia. (Castoriadis, 2002, p.116)

Apesar de interessante, o arcabouço do pensamento de Castoriadis é pouco sistemático. Ele não dá, por exemplo, uma definição muito precisa do que vem a ser instituição, uma vez que a compreende como uma dimensão do social-histórico, que repousa de forma relativamente fluida no imaginário radical pela fusão de aspectos históricos sincrônicos e diacrônicos, e na tensão entre a sociedade instituída e instituinte, bem como pela ideia de poiesis, subjacente a tudo isto. Ele afirma que não pode haver uma teoria acerca das instituições pois a teoria já subentende um “olhar que se coloca diante alguma coisa e a interroga”, o que o faria cair em uma relação de determinidade (Castoriadis, 2004, p. 157), que ele busca evitar.

De todo modo, o pensamento de Castoriadis, embora muito complexo, tem um núcleo esclarecedor: ele coloca a sociedade como resultado de um processo de institucionalização que provém do imaginário e da capacidade humana de conceber significado às operações sociais, inserindo, portanto, ainda uma dimensão onde a criação aparece de forma irreduzível a algum referente social. O imaginário aparece aí como instância ativa e potência criadora que permite com que cada sociedade encontre os seus próprios meios para o seu funcionamento e autoentendimento, mas não por representações exteriores que lhes são delegadas. Ele não pode fornecer, para isso, respostas apropriadas e muito específicas pois não se ancora exclusivamente na realidade e na racionalidade, apesar de abarcá-los.

Nunca poderá haver uma ruptura total do fechamento (...). Mas existe uma diferença qualitativa enorme entre um mundo onde há um fechamento com, talvez algumas fissuras, porque nada se mantém por inteiro indefinidamente, e um mundo que abre esse fechamento. (Castoriadis, 2002, p. 207)

A noção de imaginário de Castoriadis suscita inquietações interessantes na medida em que problematiza não só a causalidade social, como põe à prova também o poder demarcatório da linguagem como um todo. Devido à grandiosidade das contribuições de Castoriadis quanto a temas diversos (tais como imaginário, autonomia, causalidade, criatividade, modernidade, interação, política, práxis, democracia, etc.)¹⁰, é mister apostar um pouco na crítica de seu pensamento para uma sofisticação de nossas ferramentas conceituais e analíticas já existentes, mas sobretudo para a renovação da teoria sociológica, de um modo mais geral.

10 Uma extensiva compilação dos principais conceitos formulados por Castoriadis pode ser encontrada na obra organizada por Suzi Adams Cornelius Castoriadis: key concepts (London, Bloomsbury Academic, 2014). A obra conta com a contribuição de diversos autores especialistas no pensamento de Castoriadis e versa sobre os seguintes temas, separados por capítulos: autonomia, heteronomia, significações sociais imaginárias, imaginação criativa, criação ex-nihilo, magma, psique, social-histórico, instituição, lógica identitária, linguagem, ontologia, paideia, capitalismo, socialismo, modernidade, democracia, tragédia.

8. Resenha de “*Democracy and the Politics of the Extraordinary*” de Andreas Kalyvas.

Ana Beatriz Martins, Gabriela Caruso e Victor Piaia¹¹

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Andreas Kalyvas – professor da New School for Social Research, e doutor pela Universidade de Columbia – em seu livro intitulado *Democracy and the Politics of the Extraordinary* apresenta, através de uma discussão com M. Weber, C. Schmitt, e H. Arendt, os argumentos para uma construção do papel do extraordinário e da participação popular, imprescindíveis, segundo ele, para a reflexão da teoria política e para a compreensão da democracia, da legitimidade e da liberdade na política moderna.

Para Kalyvas, a discussão sobre o extraordinário e sobre o radical foram insuficientemente realizadas na teoria política, pois são comumente relacionados a revoluções, a grandes eventos, a falhas na estabilidade institucional e durabilidade legal e jurídica, a mitos de liberação total, e a períodos ditatoriais. Por esse motivo, esse assunto desapareceu na discussão da teoria democrática. Seu projeto é reconceitualizar o extraordinário, evitando esses velhos problemas e limitações.

Para isso, parte – inspirado por Castoriadis – da ideia de que o extraordinário pode ser visto explicitamente como constitutivo da sociedade, na qual os cidadãos são chamados a serem autores de seus próprios destinos, e decidirem sobre suas principais regras e seus significados normativos, que irão não só moldar, mas determinar a vida política e social. Nesse sentido, o extraordinário ganha uma dimensão cotidiana, e Kalyvas busca repensá-lo através de uma perspectiva democrática.

Seu ponto de partida, para isso, é uma revisita a Weber, Schmitt e Arendt, na qual Kalyvas extrai deles, de maneira instrumental, os pilares para seu projeto teórico-político. De Weber extrai a ideia do carisma, de Schmitt a ideia de poder constituinte, e de Arendt a ideia de liberdade como essência da ação política e novos começos, tal como veremos adiante.

Como dissemos, o objetivo de Kalyvas em trazer Weber para a discussão do extraordinário é sua concepção de carisma. Ele argumenta que há duas dimensões da política carismática em Max Weber: uma coletiva e uma individual. A individual – sistematizada em *Economia e Sociedade* – aparece como algo majoritariamente pessoal, ilustrado na figura do líder carismático, sua autoridade e dominação, sua capacidade em contrabalançar a regra burocrática anônima, entre outras características.

Essa concepção individual do carisma foi exaustivamente estudada e tratada no pensamen-

11 Doutorandos em Sociologia do IESP-UERJ e membros do NETSAL

to político e na sociologia, de maneira ampla. Contudo, a versão coletiva do carisma foi ignorada e negligenciada, responsabilidade do próprio Weber, que endossou largamente a versão individualista do carisma durante seus últimos anos de vida. O objetivo de Kalyvas ao resgatar Max Weber e a discussão do carisma, não é oferecer interpretação única e nem reconstruir sua teoria, mas apenas recuperar alguns aspectos do carisma coletivo e entender como ele pode nos ajudar na compreensão da política do extraordinário, bem como contribuir instrumentalmente para o deslocamento da relação entre extraordinário e personalismo.

Para a reconstrução do carisma coletivo, Kalyvas recorre aos estudos da sociologia da religião (sendo *The Sociology of Religion* sua principal referência), nos quais Weber pensa – distante de seu individualismo metodológico – não em indivíduos, mas em sujeitos coletivos, através de movimentos religiosos e comunidades populares. Kalyvas não apenas busca nos textos de Weber relatos históricos ou formulações teóricas, mas extrai de Weber e de suas considerações sobre o mundo religioso formas de explicação das origens políticas de certos sistemas de crenças, visões de mundo, e atitudes éticas que preparam grupos diversos e munidos de interesses, orientações de valor e posições sociais heterogêneos, a participar da instituição.

Para Kalyvas, em Weber e em seus estudos sobre a religião, é possível encontrar uma investigação que permita estabelecer as pré-condições históricas e políticas necessárias para o surgimento de um novo discurso de legitimidade. Isso se daria através de luta simbólica constante para a transformação do mundo social através do desenvolvimento e divulgação de uma nova representação da realidade, que fosse capaz de modificar as mentalidades existentes, constituindo novas subjetividades – individuais, mas sobretudo coletivas – e obtendo apoio do maior número de pessoas para a instituição radical de uma nova ordem, tanto jurídica quanto política.

A fim de organizar o argumento, Kalyvas escreve três capítulos sobre Weber. No primeiro, ele conceitua o que é o político para Weber. Segundo ele, o político em Weber – antecipando Schmitt e Arendt – é uma esfera independente da atividade humana e uma ordem institucional que se distingue nitidamente do econômico, da moral, do religioso e do estético. Contudo – diferente de Schmitt e Arendt – Weber equipara político e Estado, sendo o conflito, por exemplo, político na medida em que visa a apreensão dos meios legítimos de violência. Ou seja, a política é luta entre coletividades para a aquisição do Estado, como melhor maneira de influenciar a distribuição do poder e assegurar (e promover) seus interesses, tanto materiais quanto ideais.

Weber também definiu largamente o Estado Moderno, e sua forma burocrática de funcionamento, além de ter notado o Estado como mais importante forma de regulação normativa da vida cultural, identificando, assim, a existência de uma dimensão simbólica. Kalyvas, a partir disso, reinterpreta a definição de Weber do Estado Moderno Ocidental burocrático como a política normal, cujo objetivo é a apropriação da estrutura de dominação legítima para o avanço de seus interesses, enquanto a política extraordinária seria o espaço do carisma, do simbólico, e da criação genuína de tal estrutura.

No segundo capítulo, Kalyvas se dedica a formulação da política carismática, que seria o

espaço, por excelência do extraordinário. Como sabemos, Weber criticou tanto o liberalismo quanto o marxismo pelo mesmo motivo: reduzir o político ao econômico, à racionalidade, às políticas normais de interesse e cálculos utilitários. Kalyvas aponta que embora ele não tenha explicitado sistematicamente, há implícita em sua obra uma alternativa ao conceito de político, composto por valores substantivos e simbólicos. Tais valores seriam resultado de lutas entre movimentos carismáticos para o controle da cultura e da criação de crenças e convicções que influenciam diretamente os fundamentos legítimos da autoridade pública, a saber, as próprias fontes do exercício do poder político.

É esse o principal objetivo de Kalyvas em revisitar Weber, pensar nessas lutas carismáticas que antecedem o controle do poder simbólico, descobrindo e reconstruindo o conflito político, e os processos através dos quais uma visão se torna institucionalizada, e vitoriosa numa luta com seus rivais.

Finalmente no terceiro e último capítulo, Kalyvas fecha o seu argumento, tece considerações sobre o carisma coletivo, e mostra os limites de Weber em pensar o carisma coletivo como política normal. O carisma de Weber, para Kalyvas, é mais que simples heroísmo ou propriedades supranaturais de um líder, mas é aquilo que tem poder e habilidade de mudar um sistema de valor e atitudes éticas, deslegitimar a fundação normativa e simbólica vigente de uma autoridade política estabelecida, a fim de gerar um novo discurso de legitimação e formar um novo coletivo. Além disso, o carisma estaria relacionado à transformação radical da política instituída e da ordem legal, através de promessas emancipatórias.

Contudo, em nenhum dos estudos políticos de Weber, ele aplicou esse modelo do carisma à política normal, abstendo-se de investigar sistematicamente a relação entre política carismática e fundamentos democráticos (embora fizesse alusão em seus últimos escritos sobre a afinidade entre carisma e legitimidade democrática). É isso que Kalyvas se propõe fazer, e é em busca de mais elementos para construir sua concepção do extraordinário para além do poder revolucionário e instável, que ele abandona aqui Max Weber e segue com Carl Schmitt.

Como feito durante todo livro, a análise de Carl Schmitt se baseia na distinção entre o momento extraordinário da política e a política “normal”. Fazendo uma série de ressalvas sobre possíveis problemas de se resgatar um autor notadamente controverso, Kalyvas realiza uma reconstrução seletiva de sua obra, apontando elementos que o permitem pensar i) o poder constituinte fonte de soberania e legitimação da ordem constitucional; ii) elementos para a reconstrução da ideia de constitucionalismo democrático em oposição ao constitucionalismo liberal; e iii) sugerir uma teoria do “terceiro momento” da democracia, em adição ao extraordinário e à política normal.

A parte dedicada ao Schmitt se divide em três capítulos. O primeiro deles se detém no momento extraordinário da política, ou seja, as origens das normas básicas de organização da sociedade, materializada na constituição. O argumento de Kalyvas se apoia na crítica antiliberal de Schmitt a Kelsen, reconstruindo o debate sobre a fonte última de legitimidade e soberania da constituição. Kelsen busca formular uma teoria pura do direito, a partir de um método que

visa o afastamento de qualquer elemento imanente para a formulação de leis, que derivariam unicamente de normas anteriores a partir de uma estrutura hierárquica em que a constituição se configura como lei máxima.

Seguindo esse raciocínio chega-se a um problema evidente: de onde deriva a legitimidade e a soberania do estabelecimento da constituição? Se Kelsen inicialmente não se detém ao assunto e posteriormente localiza a legitimidade na capacidade de abstração de juristas, Schmitt traz a noção de soberania do poder constituinte como fonte de legitimidade do sistema a se construir a partir de então. Aponta Schmitt que a noção de constituição tal qual idealizada no modelo liberal de Kelsen é incompatível com os princípios básicos da democracia. Em contrapartida, quando calcada na noção de poder constituinte, estabelece a soberania e a legitimidade popular a partir de um momento de exceção em que a ideia representação é incompatível.

Em sequência, Kalyvas analisa como a obra de Schmitt se desenvolve como uma teoria do constitucionalismo democrático. Detém-se, assim, ao momento que denomina como “política normal”. Diferente do que comumente se encontra, Kalyvas argumenta que a crítica ao constitucionalismo liberal de Schmitt não significa uma postura anticonstitucionalista. Esse polêmico ponto de vista sobre a obra do autor parte do argumento de que o constitucionalismo liberal é somente um tipo de constitucionalismo e que a obra de Schmitt indica formas de solapar essa visão monopolizante, visando a criação de um constitucionalismo democrático. Distingue o autor que enquanto o constitucionalismo liberal tem como principal objetivo proteger direitos pré-políticos individuais contra a ação do Estado ou da vontade popular, o constitucionalismo democrático é entendido como uma estrutura de estabilização e viabilização da política normal visando proteger a soberania do poder constituinte de i) seus próprios excessos e ii) da usurpação de seus poderes para interesses particulares.

Kalyvas expõe os mecanismos que a teoria do constitucionalismo democrático de Schmitt se apoia para viabilização de seus objetivos. Enquanto a representação política¹², em oposição à “democracia absoluta”¹³ seria um elemento de neutralização da ininterrupta ativação do poder constituinte, o risco da usurpação dos poderes para fins particulares seria contido por uma distinção entre partes “superior-substantiva” e “inferior-procedimental” da constituição – na qual a primeira só se alteraria pelo poder constituinte no momento extraordinário, enquanto a segunda se referiria a emendas e alterações da ordem da política “normal” – e pelo estabelecimento de uma “ética da constituição”, que seria como a preservação da memória da origem popular do regime, impedindo a instrumentalização do texto constitucional. Ou seja, a partir de uma mudança na forma de entender o constitucionalismo, Schmitt se torna capaz de construir uma visão em que a institucionalização de normas é indispensável e desejável, sem que isso signifique a retirada ou engessamento da soberania popular.

Por fim, Kalyvas destaca um último e não desenvolvido elemento do constitucionalismo

12 Sobre esse tópico específico, Kalyvas argumenta contra a visão tradicional de que a única representação política contida nas obras de Schmitt seria a representação por identidade (p. 146-160).

13 Terminologia do autor para se referir à democracia natural.

democrático de Schmitt, que é o reconhecimento de espaços extra-institucionais espontâneos de participação e efervescência popular com traços semelhantes à autoinstituição e reivindicação de soberania do momento extraordinário. Localizados entre a ruptura e a completa incorporação constitucional, os chamados “atos apócrifos de soberania”, são elementos fundamentais de afirmação do caráter “não neutralizável” do poder constituinte, revigorando espaços e práticas calcadas na soberania popular.

Os textos de Hannah Arendt têm uma função muito bem definida no livro de Kalyvas. A autora é a responsável pela síntese dialética que permite que ideias de Weber e Schmitt alimentem uma teoria que desvincula o extraordinário do autoritário, reconceitualizando-a para uma direção democrática. Arendt parece vir para iluminar os pontos cegos de Weber e Schmitt.

Para a autora, as mudanças radicais não são necessariamente manifestações personalísticas do irracional e nem incompatíveis com a legalidade, como Weber supunha. E em relação a Schmitt, ela apontava a indesejabilidade senão a impossibilidade de rupturas totais e começos absolutamente novos. É o posicionamento central que Arendt dá a liberdade política na composição do extraordinário que interessa Kalyvas, pois ela preenche a lacuna aberta por Weber e Schmitt sobre a legitimidade na origem da dominação política. Arendt apresenta possibilidade de conciliar a política extraordinária com um governo constitucional duradouro, principalmente através da manutenção da liberdade política dentro de uma estrutura jurídica. Sua proposição é a síntese da oposição entre o extraordinário ou a liberdade e institucionalização da espontaneidade durante a política normal. É em Arendt que Kalyvas encontra os recursos conceituais e normativos para repensar a problemática entre liberdade e ordem, liberdade e autoridade, o constituinte e o constituído, a política extraordinária e a normal.

Arendt propõe uma saída para um dos problemas mais difíceis da teoria constitucional: a dimensão não autorizada e arbitrária de constituição extralegal. Um processo republicano pressupõe que os cidadãos tenham a autoridade legítima para uma nova constituição, mas porque operam fora da legalidade instituída, carecem dessa autoridade, que só lhes pode ser dada retroativamente por uma nova constituição que os reconhece como a autoridade suprema e legítima de uma república secular. Arendt desafia a versão de Schmitt de política extraordinária, que derivou princípios fundamentais de um sistema legal partir de um vazio jurídico.

Kalyvas destaca um movimento teórico nas obras de Hannah Arendt em que a liberdade deixa de ter um sentido mais individual para ser definida como uma capacidade coletiva para iniciar novos começos políticos e participar deliberadamente da extraordinária fundação de novas constituições. Ao estabelecer uma república secular, os cidadãos afirmam seu desejo de igualdade sobre sua existência coletiva e autonomia para moldar seu futuro. Nessa versão amadurecida de “liberdade” em Arendt o acento é colocado na dimensão institucional, coletiva e jurídica. A ideia de “novos começos” ganha maior proximidade com a política constitucional de Schmitt.

A liberdade, encarada como o ato de formular novas constituições, passa a ocupar o centro do poder constituinte. Isso implica a existência de espaços públicos estáveis e seguros e órgãos deli-

berativos, espaços de liberdade, nos quais os cidadãos podem agir, falar, competir e discutir. Implícita nesta formulação da liberdade está a noção de que os indivíduos da política veem-se como os agentes criadores do seu próprio mundo político, como atores lúcidos e conscientes. Como coassociados em uma empresa comum e extraordinária, desafiam a oposição entre governantes e governados. Uma revolução, portanto, além de ser espontânea e criativa, é também o momento de maior liberdade política. A liberdade revolucionária é extraordinária porque desafia as determinações sociais e os precedentes históricos. Ela revela a capacidade criativa de uma comunidade auto-organizada romper com um estado pré-ordenado e mudar o curso dos eventos.

Ao introduzir o extraordinário contra a petrificação da civilização ocidental, Arendt se aproxima da visão de Weber acerca da racionalização da cultura ocidental e a crescente instrumentalização e burocratização da política. Na interpretação de Kalyvas, a capacidade de começar em Arendt funciona de forma similar ao carisma em Weber. É uma fonte de resistência às tendências disciplinares de uma modernidade e também a única origem da inovação política.

No tocante às teorias de Schmitt, Arendt compartilha um quadro explicativo sócio-histórico para a penetração do público no privado e uma preocupação com o declínio do político e o surgimento do impessoal. Para além desta semelhança, ambos empregam a palavra “milagre” para descrever as potencialidades instituintes de política. Kalyvas aponta que, em Schmitt, a decisão soberana do poder constituinte e, em Arendt, a liberdade são como milagres pois são acontecimentos fora do comum, extraordinários, que rompem com o estado normal das coisas.

No entanto, Arendt e Schmitt discordam justamente na questão da soberania. Ela contestou o primado normativo da soberania e pôs em dúvida sua afinidade com um ideal de governo livre. Arendt observa que a soberania põe em perigo a natureza essencial da política, substituindo a liberdade pelo controle hierárquico, a pluralidade da esfera pública por homogeneidade e suplantando cooperação horizontal entre iguais por uma estrutura vertical de comando e obediência. Isso teria ocorrido paralelamente à ascensão do Estado-nação moderno e à formação de um aparato burocrático-administrativo.

Arendt a soberania popular, pressupunha que os indivíduos se tornassem uma entidade coletiva, tornando-se um substituto das propriedades do monarca caído. Como alguém que rejeita qualquer tipo de autoritarismo, Arendt se opõe a soberania popular por essa excluir todos os processos de troca de opiniões por uma vontade homogênea. Na versão de Schmitt, a vontade soberana do povo, em momentos extraordinários, opera em um vácuo normativo e jurídico. Para Arendt, essa remoção de todos os vestígios de legalidade da política extraordinária convida o retorno da violência da e força sem restrições.

A construção do inimigo em Schmitt é fundamental para uma soberania única e indivisível. A busca da homogeneidade conduz logicamente à incriminação da pluralidade e das diferenças, que passam a ser percebidas como ameaças reais que podem fragmentar a soberania, justificando a repressão sempre que houver uma potencial ameaça de dissolução.

Outra questão que separa Arendt de Schmitt é a possibilidade de novos começos absolutos.

Para Arendt, a possibilidade de um novo início espontâneo significa uma ruptura na ordem política, institucional e jurídica pré-estabelecida, mas não uma ruptura absoluta. Para ela a idéia de que algo poderia emergir de uma completa erradicação do passado, numa tabula institucional e jurídica rasa sem qualquer apoio pré-estabelecido é uma ilusão. Um começo existe somente em relação a algo que antecipa. A política extraordinária pressupõe e depende de política normal.

É nessa formulação de Arendt que Kalyvas encontra uma saída para a associação entre extraordinário e autoritarismo. Quando Arendt olha para a revolução americana, percebe que o novo não nasce de uma ruptura total do passado, nem como uma simples e suave evolução natural, mas surge inesperadamente a partir dos vestígios das práticas e relações jurídicas passadas para se tornar uma realidade própria. Ao seu ver, os revolucionários americanos se basearam em leis que precediam a revolução e mantiveram espaços públicos participativos, dando-lhes a opção de discutir, debater, e persuadir uns aos outros sem recorrer à violência. Para Arendt, o poder constituinte só é eficaz quando está firmemente localizado em espaços públicos extraconstitucionais.

Em Arendt o poder constituinte, localizado em órgãos públicos pré-constituídos, ainda permanece antecedente à ordem constitucional. Nesse sentido, Kalyvas indica que Arendt optou pela versão de Locke de uma comunidade intermediária original situada entre o estado natural e o político. Para Arendt, pura legitimidade nunca pode gerar um sistema viável de legalidade, pois estará fadado a sofrer a restauração.

Dessa forma, Arendt, é essencial - junto a Weber e Schmitt - para mediar a oposição entre o extraordinário e o comum, projeto de Kalyvas. A teoria política de Weber tem sua contribuição com o caráter extraordinário do carisma, que em Kalyvas aparece com uma atípica composição coletiva, passível de coexistência e disputa por legitimidade com outras formas carismáticas. Já a obra de Schmitt é mobilizada com objetivo de resolver como o extraordinário pode ser incorporado na política normal. O extraordinário aparece como o poder constituinte, fonte de legitimidade e soberania da constituição, que tem a função de estabilizar e viabilizar a política normal, sem subsumi-la à apatia liberal.

É nesse ponto de inflexão que Arendt é utilizada para melhor elaborar a alternativa schmittiana de espaços de soberania extrainstitucionais, propondo a centralidade da liberdade como característica essencial da ação política - incompatível com a ideia de soberania. É nesta preocupação de Arendt com a manutenção das diferenças na elaboração de um sistema político que Kalyvas afasta o perigo do autoritarismo do extraordinário.

Contudo, Kalyvas isola os três autores de seus contextos históricos de produção e os superinstrumentaliza para compor sua própria teoria política do extraordinário. Além disso, em muitos momentos, a argumentação sobre a teoria dos autores, os comentadores e suas próprias reinterpretações se interpelam, gerando coesão, mas também uma certa nebulosidade entre as fronteiras de tais elementos.

À maneira de um intelectual tradicional, Kalyvas propõe uma inovação na teoria política baseada em uma seleção restrita de pensadores alemães, negligenciando por completo outras tra-

dições de pensamento. Igualmente, o autor não se dedica sistematicamente a discutir os mecanismos que possibilitariam a estabilidade e durabilidade do extraordinário. Apesar disso, o livro de Kalyvas recoloca a temática do extraordinário na ordem do dia, tomando para si parte na tarefa de pensar alternativas à ordem liberal em um cenário de incertezas no âmbito da teoria crítica.

9. Resenha de “*El miedo a los subordinados: una teoría de la autoridad*” de Kathya Araujo.

Rodrigo Vieira de Assis¹⁴

ARAUJO, Kathya. *El miedo a los subordinados: una teoría de la autoridad*. Santiago: LOM Ediciones, 2016.

Em seu mais novo livro, *El miedo a los subordinados: una teoría de la autoridad* (2016), Kathya Araujo, socióloga e psicanalista peruana vinculada ao Instituto de Estudos Avanzados (IDEA) da Universidade de Santiago de Chile, demonstra o quão rico e profundo pode ser o tipo de conhecimento promovido pelo uso criativo das ferramentas teóricas e metodológicas de que as ciências sociais dispõem em seu estado atual. Avançando sobre problemas anteriormente anunciados em trabalhos como *¿Se acata pero no se cumple?* (2009), *Habitar lo social* (2009) e *Desafíos comuns* (2012) – este último escrito em coautoria com Danilo Martuccelli –, a socióloga desenvolve e refina, ao longo das páginas do seu mais recente trabalho, alguns dos principais elementos constitutivos da sua perspectiva sociológica, notadamente aos que se referem às relações entre os indivíduos e as normas e aos processos de individuação e de configuração dos sujeitos. Nesse sentido, agora, Kathya Araujo coloca em prática, talvez em sua mais elevada sofisticação analítica, um modo particular de construção teórico-sociológica que aproxima a formulação conceitual à reconstrução sócio-histórica do objeto e à pesquisa empírica metodologicamente controlada, abrindo caminho para uma forma de apreensão ampla e não reducionista da realidade social sobre a qual se debruça.

Em *El miedo a los subordinados*, a autora lança seu olhar sobre um dos temas mais complexos e apaixonantes da filosofia política e das ciências sociais: a *autoridade*. Diferente da maioria dos trabalhos que se dedicaram ao entendimento desse tema, Araujo não toma a questão da autoridade como um problema abstrato. Ao contrário, o seu interesse está diretamente preocupado com a dinâmica social concreta, ou seja, em torno das consequências dos fenômenos de autoridade no âmbito das relações e das práticas sociais efetivas. Mais especificamente, a socióloga dedica-se à investigação dos modos de exercício da autoridade na sociedade chilena atual, levando em consideração, a todo o momento, a particularidade histórica dessa sociedade e a sua contextualização no cenário da América Latina. Desse modo, o que está em seu horizonte investigativo é, sobretudo, a maneira como a autoridade adentra no processo de estabelecimento coletivo das modalidades de gestão das hierarquias sociais,

¹⁴ Doutorando em Sociologia IESP-UERJ e membro do Núcleo de Filosofia das Ciências Sociais (Sociofilo)

cujos efeitos podem ser visualizados no seio da própria sociabilidade que caracteriza a vida cotidiana no Chile contemporâneo.

Nesse sentido, embora a autora esteja claramente preocupada com questões teóricas de grande monta, de maneira alguma seu texto deve ser lido como um empreendimento de teoria social. O livro é resultado de um esforço verdadeiramente sociológico que, como tal, desenvolve seus desdobramentos mais abstratos com base na condução de uma investigação empírica rigorosa. Para este trabalho, Araujo realizou uma pesquisa empírica no Chile, concentrada principalmente na capital do país, Santiago, ao longo de quatro anos (2011-2014), em que foram aplicadas entrevistas semiestruturadas e realizados grupos de conversação com pessoas de setores populares, médios e altos acerca das suas experiências cotidianas de exercício da autoridade e de obediência. No total, foram realizadas 32 entrevistas e 12 grupos de conversação com homens e mulheres situados em diferentes condições de vida, cuja seleção para adentrar no universo da pesquisa levou em consideração dois critérios fundamentais: ter idade entre 35 e 55 anos e possuir ao menos um(a) filho(a)¹⁵. A amostra, assim, é composta por indivíduos adultos com responsabilidades ocupacionais e familiares latentes, situados em diferentes posições na sociedade, de maneira a trazer recursos necessários a uma compreensão sociológica da autoridade na sociedade em questão.

Mas como exatamente a autoridade é concebida em *El miedo a los subordinados*? Para essa pergunta, a melhor resposta advém da reprodução aqui das palavras da própria autora:

La autoridad es un fenómeno que está en acción en situaciones tan disímiles como cuando alguien no bebe al conducir porque una ley lo prohíbe; cuando se trata del gobierno político de un pueblo; cuando se está en una sala de clases dictando una matéria; cuando se trata de expandir una opinión o una postura en un grupo o sociedad; o cuando lo que está en juego es la salida de un adolescente a una fiesta nocturna. La autoridad está en el corazón de la vida social. Ninguna sociedad puede subsistir o funcionar sin algún modo de influencia – digamos autoridad – sobre la conducta o ideas de otros, lo que a su vez necesariamente implica una facultad de poder sobre ellos. Ninguna sociedad puede pues subsistir, en rigor, sin autoridad. ¿Por qué? Porque, como lo ha señalado, entre otros, ya en el siglo XX, un autor tan poco sospechoso de alianza con la dominación y el mundo tradicional como Friedrich Engels, no hay organización sin autoridad. Toda organización social, cualquiera que sea su forma y sus objetivos, supone coordinación y la coordinación supone de una o otra manera la subordinación de una voluntad respecto de otra (ARAUJO, 2016, p. 14).

15 Esses dois critérios buscaram garantir que as pessoas entrevistadas estivessem plenamente inseridas na vida social na fase adulta, sobretudo no que tange à dinâmica entre instituições fundamentais da modernidade, isto é, família e trabalho. Levar em consideração o fato dos indivíduos já possuírem um filho(a) como pré-requisito à sua entrada na amostra, teve como objetivo garantir que o entrevistado tenha vivido ou esteja vivenciado um dos exercícios de autoridade mais intensos e íntimos, dotado de sentimentos, valores e responsabilidades.

Para ela, portanto, a autoridade ocupa um lugar privilegiado na organização da vida societária, constituindo-se em uma indispensável propriedade para o estabelecimento dos laços sociais, isto é, “las formas de convivência, así como las modalidades de enlazamiento que la caracterizan” (ARAUJO, 2016, p. 15). Isso coloca em evidência uma das características da autoridade: a sua capacidade de delegação de poder para quem a exerce em uma dada circunstância, permitindo a influência de uns sobre a conduta de outros sem que seja necessário o uso de violência ou força físicas, seja em contextos marcados por relações de mando-obediência, seja em situações de reconhecimento-aceitação.

É interessante chamar a atenção aqui para o fato de que Araujo não está objetivando analisar o exercício da autoridade de maneira estática, isso quer dizer, como se a investidura deste poder estivesse nas mãos apenas de uma única classe social ou de indivíduos situados em posições de prestígio. Para ela, é preciso perceber que todas as pessoas em uma sociedade estão sujeitas tanto à obediência quanto à autoridade e essas duas dimensões se articulam continuamente de acordo com os papéis e práticas que cada um precisa desempenhar em determinados domínios sociais. Por exemplo, uma mesma pessoa pode exercer autoridade no seio de uma família e, ao mesmo tempo, estar submetida à obediência de ordens de um chefe em seu local de trabalho. Com efeito, a autoridade requer sempre o estabelecimento de um tipo particular de interação assimétrica, ao passo que, como bem informa a socióloga (2016, p. 15), “en las relaciones de autoridad lo que existe es una *jerarquía* cuya pertinencia reconoce tanto el que la ejerce como el que obedece”. A autoridade nas sociedades modernas tem um caráter de importante alternância, pois a questão do seu uso “no compete sólo a las élites; el problema de la obediencia no compete sólo al ‘pueblo’” (ARAUJO, 2016, p. 17).

No caso específico da sociedade chilena, o estudo da autoridade, segundo a autora, recai inevitavelmente na questão do seu uso abusivo, isto é, sobre o exercício autoritário da autoridade. Indo na contramão das teses que defendem que nas sociedades modernas verifica-se uma crise de autoridade ou uma corrosão das suas propriedades constitutivas, Araujo defende que o lugar da autoridade no Chile está preservado, ou melhor, de maneira enfática, sustenta que os indivíduos aí produzidos esperam pela autoridade, a chamam e a celebram, pois, para eles, “la autoridad se necesita y se respeta” (ARAUJO, 2016, p. 22). Todavia, e é importante chamar a atenção para isso, o que se tem na vida social chilena é uma ambiguidade perene: a autoridade é concomitantemente percebida e sentida como uma debilidade e como um excesso. Há esferas da experiência social em que os indivíduos solicitam o uso da autoridade (julgamento de autoridades políticas e na autocompreensão da escola e seus desafios) e existem circunstâncias em que identificam práticas autoritárias ancoradas no seu exercício intransigente (nas experiências vividas no âmbito do mundo do trabalho, por exemplo).

Para analisar a autoridade da maneira acima descrita, Kathya Araujo organizou o livro em cinco capítulos – além da introdução e da conclusão – que podem ser lidos, a nosso juízo, como representativos de três etapas de desenvolvimento da reflexão que constitui a obra. O capítulo 1.

La cristalización de un temor e o capítulo 2. *La reinención de un miedo* representam o momento de definição dos pilares teórico-metodológicos e históricos sobre os quais a tese do livro se sustenta. Os capítulos 3. *Autoridad y familia* e 4. *Autoridad y trabajo* compreendem o instante de análise propriamente empírica dos usos da autoridade em dois domínios sociais específicos. O capítulo 5. *Pensar la autoridad desde el Sur*, por fim, sugere uma leitura teórica alternativa em relação às interpretações da autoridade importadas de contextos outros, advogando em prol tanto de uma apropriação crítica de concepções e conceitos formulados em configurações sociais e históricas distintas das que caracterizam a América Latina quanto de uma renovação interpretativa a partir das experiências histórica, social e política do Sul.

Na primeira parte, é apresentada a tese central sustentada no livro. Esta tese diz respeito necessariamente ao motivo segundo o qual se torna possível explicar o uso da autoridade pelos indivíduos no Chile. Apresentando um panorama sintético das principais perspectivas que se dedicaram ao entendimento da presença de tendências autoritárias na América Latina (passando pelos trabalhos de Octavio Paz, Gino Germani, Guillermo O'Donnell, Roberto DaMatta e Carlos Nino), cujos quadros conceituais permitiram a emergência de teorias que enfatizavam diferentes aspectos da vida societárias (incapacidade dos indivíduos de avaliação das normas; existência de autoritarismo tradicional de razão populista; funcionamento abusivo de determinadas instituições etc.), Araujo propõe uma interpretação particular que se mostra, ao mesmo tempo, audaciosa e inovadora.

A sua tese é a de que a presença, na sociedade chilena em particular, de tipos de exercícios autoritários da autoridade se fundamenta principalmente em um medo historicamente produzido e coletivamente compartilhado, qual seja, o medo aos subordinados. Em suas palavras, se trata de um “fantasma que recorre la sociedad y que afecta no sólo la esfera política sino al conjunto de relaciones sociales, esto es, que es transversal a diferentes dominios sociales (escuela, trabajo, familia, etc.)” (ARAUJO, 2016, p. 32). Segundo a socióloga, as condições que permitem a presença deste fantasma entre os indivíduos na sociedade chilena revelam que o problema da autoridade, neste contexto, diz respeito menos à questão do seu atendimento e aceitação por parte dos que estão em posição de potencial obediência em uma dada situação e mais sobre os modos concretos que permitem o seu exercício efetivo. Logo, embora seja pertinente pensar sobre em que medida os indivíduos reconhecem e acatam a autoridade, o que se coloca no primeiro plano interpretativo é a própria forma por meio da qual a autoridade é praticada por aqueles que se veem dela imbuídos.

Seguindo o raciocínio de Araujo, portanto, o que interessa à análise da autoridade no Chile, sobretudo pela sua primazia no âmbito da dinâmica social historicamente estabelecida no país, é compreender o modelo de autoridade que acabou por privilegiar as estratégias práticas para conseguir a obediência, na medida em que, como bem nota e ao contrário da ideia de naturalização da submissão social, “la obediencia no es por lo general verdaderamente consentida y sobre todo no es necesariamente conciliada” (ARAUJO, 2016, p. 33). Por isso, é comum que

os “patrões”, os “chefes”, os “pais”, ou seja, as pessoas que estão no exercício da autoridade em algum âmbito social, desconfiem, sustenta a autora, demasiadamente dos indivíduos que se encontram sob suas ordens, agindo, muitas vezes, de maneira abusiva sobre eles, inclusive de forma simbólica e objetivamente violenta.

Vale à pena reproduzir neste momento, para uma compreensão ainda mais precisa da tese principal da obra, um trecho fundamental para esclarecimento da ideia central. A autora chama a atenção nessa passagem para um aspecto de extrema importância para a compreensão verdadeira do seu trabalho. Vejamos:

El hecho de que en el meollo del ejercicio de la autoridad se encuentra el temor a los subordinados no quiere decir, por supuesto, que la cuestión de la gestión colectiva del orden social e incluso del reconocimiento y consentimiento a su ejercicio sean inexistentes en la sociedad. Lo que la tesis que aquí se defiende señala no es que no haya procesos de legitimación que históricamente puedan ser identificados, sino, esencialmente, que en lo relativo a la cuestión de la autoridad en Chile lo central se juega en otro nivel: alrededor de las formas de su ejercicio concreto. En este contexto, en el que el ejercicio concreto de la autoridad está colocado en primer plano de la escena, el miedo a los subordinados no es sino el nombre de la sombra siempre virtual y siempre ominosa del fracaso (ARAUJO, 2016, p. 34).

É preciso, para uma apreensão sociológica deste fenômeno que o livro sustenta, encontrar uma maneira de olha-lo em sua dimensão social, convertendo o que para muitos se passa como propriedades “naturais” ou como “herança cultural”, revelando os seus fundamentos e mecanismos em um modelo coletivo. Para tanto, Araujo realiza uma importante e criativa apropriação heterodoxa da metodologia weberiana dos tipos ideais, por meio da qual elabora dois tipos ideais capazes de distanciá-la da realidade, isto é, possibilitando as condições de objetivação necessária à análise, de modo a permitir o avanço do conhecimento acerca do seu objeto: o tipo ideal portaliano¹⁶ e o tipo ideal hacendal¹⁷.

Em diálogo com a experiência portaliana, mas mantendo um controle metodológico efetivo para não cair em uma conexão direta entre o passado e o presente, O tipo ideal portaliano serve para reconstruir os desafios e medos que, desde a fundação do Estado chileno, se associaram ao exercício da autoridade. Dito de outro modo, a autoridade portaliana tem a função de ser uma chave analítica para a identificação das formas e as raízes do medo e da autoridade no país.

16 O termo portaliano é elaborado por Araujo a partir da referência à figura de Diego Portales, comerciante e ministro de Estado do governo de Joaquín Prieto (1786-1984). Segundo a historiografia dedicada à formação do Estado chileno, Portales foi um protagonista na instauração do bloqueio conservador contra as forças liberais na guerra civil (1829-1830) e na articulação política da República do Chile.

17 O termo hacendal é um termo sociológico para designar o relativo à hacienda, isto é, uma instituição de grande propriedade de terra de exploração de tipo latifundiário. Optamos, na resenha, em manter o termo em castellano por motivos de imprecisão de tradução direta para o português.

O tipo ideal hacendal, por sua vez, opera em um movimento mais sincrônico, isto é, em torno da dinâmica de reconhecimento-aceitação visualizada no presente. Ele chama a atenção para o déficit de reconhecimento que instauraria efetivamente a obediência que reverbera no excesso de controle durante o exercício da autoridade. Sublinhando a problemática do temor ao fracasso que alimenta as práticas autoritárias de quem está sob o manto da autoridade em determinadas circunstâncias, o tipo ideal hacendal revela a fragilidade da própria competência individual, cuja ocultação social se realiza pela demonstração abusiva de poder e do mando. De maneira mais clara, Araujo pretende com este tipo ideal demonstrar a legitimidade mesma da expressão que intitula o seu trabalho: o medo aos subordinados.

A aplicação desses dois tipos ideais de autoridade, construídos para funcionar como ferramentas à imaginação sociológica de Araujo, revelam que na sociedade chilena todo exercício de autoridade é sempre concebido como uma expressão do autoritarismo. Ou seja, revela que o autoritarismo continua a ser a principal chave de leitura mobilizada pelos indivíduos para a interpretação de situações marcadas por relações hierárquicas. Em suma, a permanência de uma imagem autoritária da sociedade, produzida e reproduzida pelos próprios indivíduos que nela habitam, aparece como uma resposta recriada ao que a eles se apresentam como um grande desafio, que é exercer a autoridade.

Isso se torna mais evidente na análise realizada nos capítulos 3 e 4, dedicados, respectivamente, a autoridade na vida familiar e a autoridade no âmbito do trabalho. No que concerne à família, Araujo centra seus esforços na maneira como a autoridade participa do trabalho intergeracional que uma geração mais velha exerce sobre a geração mais jovem, em especial no que caracteriza as relações de cuidado (sustento e equalização das necessidades básicas dos dependentes) e de transmissão de bens tangíveis e intangíveis (valores, práticas, preferências subjetivas etc.). Assim, realizando uma crítica às propostas segundo as quais não haveria mais espaço para autoridade dentro da instituição mais fundamental à reprodução social, o que a socióloga peruana constata é que o problema mesmo da autoridade na família não está no âmbito de sua legitimidade, mas, sim, no que concerne ao seu exercício. A questão que assombra aos responsáveis por uma família não é se a autoridade é necessária. O que reflete é sobre de que modo exercê-la eficientemente para garantir a seus dependentes uma vida segura e digna de ser vivida – definida segundo seus valores e crenças.

O temor aos subordinados, aqui, está mediado pela dúvida de tratamento dos pais com os filhos, em especial pelo fato da família estar hoje organizada segundo uma dinâmica de relações intraindividuais significativamente distinta daquela existente quando os pais de hoje eram jovens. A principal diferença está na emergência de uma nova sensibilidade que insere nas relações de autoridade uma exigência ao diálogo e à reflexividade. Os pais, segundo mostra Araujo ao expor trechos esclarecedores das entrevistas, apontam para a necessidade de negociação com os filhos e não apenas de mera imposição de suas ordens. Contudo, isso não significa dizer que as relações são horizontais, mas que os indivíduos dotados de autoridade precisam se esforçar

ainda mais para manter o papel de autoridade sob seu domínio, levando-os, com frequência, a se autoquestionarem sobre em que medida efetivamente conseguem ordenar a vida familiar. Dessa forma, possuem um tipo íntimo de medo de um possível fracasso, ao mesmo tempo em que alimentam a esperança de estarem oferecendo cuidados e orientações valorativas condizentes com as atuais demandas sociais de educação dos filhos.

No que tange às experiências de usos da autoridade na vida laboral, por seu turno, Araujo constata, em acordo com uma vasta literatura especializada sobre as condições de trabalho no Chile, que há uma forte presença do uso autoritário da autoridade. O domínio social do trabalho é um espaço exemplar para a constatação da validade da tese do medo aos subordinados, em que as hierarquias são, com frequência, reafirmadas de maneiras abusivas, de modo a garantir a distância entre os indivíduos em cargos de chefia e seus subordinados. O medo aos subordinados é de tal forma que tem a potencia de gerar uma barreira insuperável entre eles e os chefes, os quais, de acordo com os dados apresentados no livro, informam que é muito difícil exercer autoridade no cotidiano do trabalho. Como destaca a autora, o medo aos subordinados no seio das relações de trabalho é o “el miedo a que quienes están en posición subalterna tomen ventajas o represalias diversas, las que terminarían por producir la pérdida de la autoridad y, por tanto, el fracaso en el ejercicio de la tarea encomendada” (ARAUJO, 2016, p. 161).

Com a análise da autoridade na família e no trabalho e em posse de um arcabouço conceitual interpretativo fundamentado na especificidade da sociedade chilena, na última parte de *El miedo a los subordinados*, a Araujo desenvolve uma discussão teórica profunda com as discussões sobre a autoridade presente na teoria social europeia e norteamericana (Habermas, Giddens, Bourdieu e Sennett, mas, também, Arendt, Gadamer e Luhmann). O debate é rico e esgotaria o limite de espaço que uma resenha requer. Todavia julgamos interessante apontar que é neste momento que se encontra o ápice da discussão teórica acerca da autoridade, em especial no que se refere à questão clássica já presente nos escritos de Weber sobre os motivos que fazem com que os indivíduos se submetam e adentrem desigualmente em relações que tem a autoridade como sustento e como condição. No desenvolvimento dessa questão, Araujo estabelece diálogo crítico com baluartes da teoria social contemporânea, questionando, por exemplo, pressupostos que dão sustento às visões de Habermas, Giddens e Bourdieu, mas, também, de Arendt, Gadamer, Luhmann e Beck.

Sem dúvida, *El miedo a los subordinados: una teoría de la autoridad* deve ser visto como um livro que vem a suprir uma dupla lacuna no âmbito da produção sociológica latino-americana. Por um lado, ele atende à necessidade de termos em mãos uma leitura que apresenta uma possível alternativa às leituras eurocêntricas da autoridade, aproximando-nos mais diretamente do nosso próprio contexto histórico, social e político. Por outro lado, com este livro, podemos entender melhor a nós mesmos, identificando as especificidades dos modos pelos quais a autoridade adentra diferentes domínios da prática e das relações sociais na vida cotidiana.

É sem dúvida, uma obra atual que transcende o seu próprio contexto social e histórico, cuja

potência permite-nos afirmar, ciente da ressalva que a autora realizaria, a necessidade de seu desdobramento para além da realidade chilena. O que é realmente importante frisar, por fim, é que, uma vez mais, Kathya Araujo nos brinda com uma reflexão aguda sobre as condições sociais de reprodução da sociabilidade nos países latino-americanos. Assim, ela abre caminho para uma agenda de pesquisas teóricas e empíricas de alta relevância para o conhecimento das realidades que nos constituem. Cabe agora levarmos o projeto adiante e realizarmos, cada um a sua maneira, uma reinterpretação das nossas próprias sociedades.

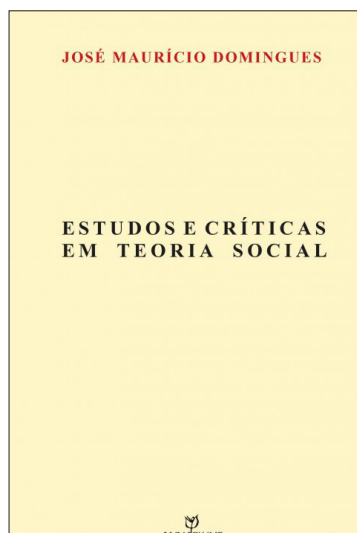
APÊNDICE

Rodolfo Stavenhagen (1932-2016)

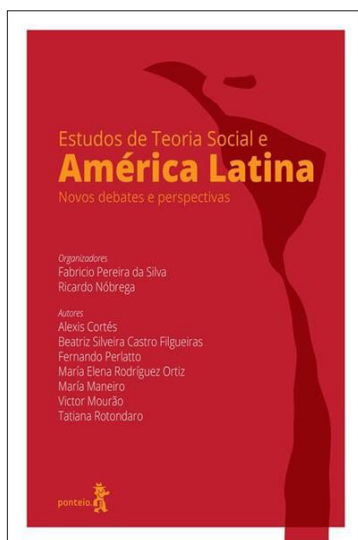
Rodolfo Stavenhagen foi um importante sociólogo mexicano e ativista em defesa dos direitos indígenas. Nascido em Frankfurt, na Alemanha, Stavenhagen chega ainda criança no México em decorrência da Segunda Guerra Mundial. O sociólogo se gradua em Artes pela Universidade de Chicago, obtém o título de Mestre em Antropologia Social pela Escola Nacional de Antropologia e História da Cidade do México e de Doutor em Sociologia pela Universidade de Paris. Publica centenas de livros e artigos durante sua carreira, com ênfase no debate sobre direitos humanos e as questões étnicas da América Latina. Em 1965 publica seu livro mais conhecido: “Sete teses equivocadas sobre a América Latina”. Stavenhagen foi presidente de Flacso e membro do conselho diretivo da Clacso. No Brasil, foi professor visitante na PUC-RJ. Seu falecimento é uma grande perda para as ciências sociais e para o pensamento crítico latino americano.

O NETSAL EM 2016

Livros



Domingues, José Maurício. Estudos e críticas em teoria social. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2016. v. 1. 119p.



Silva, Fabricio Pereira da; Nóbrega, Ricardo (Org.). Estudos de Teoria Social e América Latina. Novos debates e perspectivas. 1. ed. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016. 176p

Cadernos de trabalho



Cadernos de Trabalho Netsal v.4 n.9 (2016) – Crise e Futuros da Esquerda: tendências de Desenvolvimento Histórico e Pensamento Estratégico, José Maurício Domingues.

Eventos

IESP.UERJ
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Ciclo de Palestras 2016

The Modern Imaginary and Developmental Trends: A Conference

Organizers: Paula Diehl and José Maurício Domingues
NETSAL/IESP-UERJ

Which are the central elements of the modern imaginary and of modern institutions? Do they evolve, and, if so, how? Does this imply any specific direction? How are the imaginary and institutions defined and what are their relations? How do agents - individuals and collective subjectivities - contribute to the emergence, reiteration and eventual overcoming of imaginary significations and institutional crystallizations?

These are the main issues this conference wants to address, bringing together scholars from different continents. In particular its aims are to discuss them in contemporary terms and contribute to a renewal of a critical theory broadly conceived, capable of grasping the developments of global modernity at present and the emancipatory potential that can be located within it.

Sponsored by:

DFG 50 ANOS FAPERJ

2º andar, sala de aula
Estão abertas as inscrições e a imprensa
Não é necessária inscrição prévia

Mais informações:
(21) 2566-8300
eng@iesp.uerj.br
http://www.iesp.uerj.br
Rua da Maré 82, Botafogo, Rio de Janeiro

IESP.UERJ
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Ciclo de Palestras 2016

The Modern Imaginary and Developmental Trends: A Conference

Organizers: Paula Diehl and José Maurício Domingues
NETSAL/IESP-UERJ

29/09/2016
14:00
Opening Words:
Paula Diehl, José Maurício Domingues
and João Feres Junior (deputy director, IESP/UERJ)

14:30
Craig Browne – University of Sidney, Australia:
Modern Imaginaries, Social Freedom and the Dialectic of Control
Kathya Araujo – Universidad de Santiago de Chile:
Individualization. A critical approach
Wolfgang Knöfel – Hamburg Institute for Sozialforschung, Germany:
The Construction of the State as Historical Tendency
Chair: Myrian Santos – PPGIS/UERJ, Brazil

30/09/2016
10:00
Paula Diehl – Humboldt Universität zu Berlin, Germany:
The Political Imaginary and Modern Democracy
Breno Bringel – IESP/UERJ, Brazil
Social Movements and Development as an Imaginary
Chair: Alice Guimarães – Public Affairs Research Institute,
Johannesburg, South Africa

14:00
José Maurício Domingues – IESP/UERJ, Brazil
Abstract and Concrete, Citizenship and State, Imaginary and
Trend-Concepts
Andreas Kalyvas, New School for Social Research, New York, USA:
Struggles for Sovereignty and the Modern Political Imaginary
Chair: Florian Hoffmann – PUC Rio, Brazil

18:30
Book Launch:
Fabricio Pereira da Silva e Ricardo Nóbrega (orgs.), Estudos de
Teoria Social e América Latina. Novos debates e perspectivas (Rio
de Janeiro: Ponteio, 2016).
José Maurício Domingues, Estudos e críticas em teoria social (São
Paulo: Annablume, 2016).

Sponsored by:

DFG 50 ANOS FAPERJ

2º andar, sala de aula
Estão abertas as inscrições e a imprensa
Não é necessária inscrição prévia

Mais informações:
(21) 2566-8300
eng@iesp.uerj.br
http://www.iesp.uerj.br

