

MUTAÇÕES **CONSTELAÇÕES** IMAGINÁRIAS



MINISTÉRIO DA
CULTURA





MUTAÇÕES **CONSTELAÇÕES** IMAGINÁRIAS

CENTRO DE PESQUISA E FORMAÇÃO
SESC SÃO PAULO

INSTITUTO RUI BARBOSA DE ALTOS ESTUDOS EM CULTURA
CASA DE RUI BARBOSA

7 DE AGOSTO A 26 DE SETEMBRO DE 2025

Sumário

03	Adauto Novaes
18	José Miguel Wisnik
18	Marilena Chaui
18	Luiz Alberto Oliveira
21	Eugênio Bucci
26	João Cezar de Castro Rocha
27	Vladimir Safatle
28	Christian Ingo Lenz Dunker
29	Renato Lessa
31	Marcia Sá Cavalcante Schuback
31	Thomás Zicman de Barros
33	Pascal Dibie
35	Roberto Zular
37	Oswaldo Giacoia Junior
42	Luiz Camillo Osorio
44	Guilherme Wisnik
45	Pedro Duarte
46	Marcelo Jasmin
48	Luiz Eduardo Soares
53	Miguel Lago
54	Lília Schwarcz
56	Carlos Antônio Leite Brandão
55	Olgária Matos

Mutações

CONSTELAÇÕES IMAGINÁRIAS

Adauto Novaes

“O que seríamos nós sem a ajuda do que não existe? Pouca coisa, e nossos espíritos, desocupados, feneceriam se as fábulas, os erros, as abstrações, as crenças e os monstros, as hipóteses e os pretensos problemas da metafísica não povoassem de seres e as imagens sem objetos nossas profundezas e nossas trevas naturais. Os mitos são as almas de nossas ações e de nossos amores. Só podemos agir nos movendo em direção a um fantasma. Só podemos amar o que criamos.”

Paul Valéry - Pequena carta sobre o mito

“Por que imaginário? Porque penso que a história humana, e, portanto, também as diversas formas de sociedade que conhecemos nessa história, é essencialmente definida pela criação imaginária. Nesse contexto, imaginário não significa fictício, ilusório, mas posição de novas formas, posição não determinada mas determinante; posição imotivada, sem explicação causal, funcional ou mesmo racional... Essas formas, criadas por cada sociedade, criam um mundo (...) constituindo um sistema de normas, de instituições, valores, orientações, finalidades tanto na vida coletiva quanto na vida individual”

Cornelius Castoriades - Imaginário político grego e moderno

1. Observação preliminar - É impossível resumir em poucas palavras a história da imaginação. Ela é volúvel por natureza, provoca o movimento incessante das ideias e das coisas. O conhecimento adquirido através da imaginação é sempre precário: a experiência

individual ou coletiva é uma resposta apenas parcial do que imaginamos, vemos e sentimos. A imaginação pede respostas infinitas, criação permanente do pensamento. Ela jamais se basta! É que a imaginação tem como suporte o indizível, uma constelação invisível, obscura, que é “o relevo e a profundidade do visível”, como diz Merleau-Ponty sobre a visão. Ainda assim, ou por causa disso, entre-
mos nessa aventura. A observação de Merleau-Ponty nos dá razão nessa aventura em torno das Constelações imaginárias – que podemos resumir como uma eterna tentativa de uma nova existência: “Se o homem é o ser que não se contenta em coincidir consigo mesmo, como uma coisa, mas que se representa a si mesmo, se vê, se imagina, se dá a si mesmo símbolos, rigorosos ou fantásticos, está bem claro que, em troca, toda mudança na representação do homem traduz uma mudança do próprio homem”. Enfim, o homem só consegue viver no imaginário reconhecendo as imagens contraditórias do mundo. Mas é certo que se ele é absorvido de forma permanente pelas imagens, jamais estará de posse de si. É a partir da dúvida que ele imagina e cria certezas provisórias, única maneira de sobreviver à desordem do mundo. Entre tantos ensaios sobre a imaginação, Montaigne nos legou esse pensamento que esclarece nossos propósitos e dúvidas: “o erro de uma vida é a passagem a mil outras vidas”; “A vida é um movimento material e corporal, ação imperfeita e desregrada de sua própria essência. Eu me esforço a servi-la de acordo com ela”. Tentemos, pois, entender as constelações imaginárias.

2. Depois de breve percurso do ciclo de conferências *A sensibilidade e a construção do mundo* onde a reflexão sobre os sentidos foi o centro da questão, fomos levados às *constelações imaginárias*. A primeira grande pergunta, implícita em cada conferência, era: o que são os sentidos sem o trabalho da imaginação? Mais: o que é imaginação, o que são as imagens, o que é o imaginário?

A conclusão é simples, mas as consequências impressionam: nossa história é feita pelo trabalho da imaginação. Ou melhor, o humano

opera sempre através da imaginação em diálogo permanente com as coisas, os acontecimentos, a política, resultando, enfim, na construção do mundo.

Mas, ao falar de imaginação, um primeiro problema se põe: a partir dos sentidos, do corpo, algo surge muito além daquilo que a “consciência” teria podido produzir. A imaginação é o grande e permanente mistério que nos é imposto: ver, escreve Alain, é ver mais do que o que se vê. Merleau-Ponty completa: “Nenhuma coisa, nenhum lado da coisa, se mostra a não ser escondendo ativamente os outros lados”. Eis o trabalho da imaginação: ela é uma faculdade geral inseparável da consciência, mas muito mais que isso.

Em breve ensaio sobre a imaginação, Alain começa assim: “Definindo a imaginação como uma percepção falsa, dizemos o que é o mais importante, uma vez que as pessoas são tentadas a considerar a imaginação como um jogo interior, do pensamento com o próprio pensamento, jogo livre e sem objeto real. Assim, deixariam escapar o que mais importa, a saber, a relação da imaginação com os estados e os movimentos do nosso corpo”. Na percepção mais rigorosa, ou seja, no trabalho de cada sentido - o olhar, por exemplo - a imaginação circula sempre, e “a cada instante ela se mostra e é eliminada através de rigorosa pesquisa”. Nossa percepção é uma luta permanente contra os erros de interpretação; as paixões têm um peso enorme nessa história, por exemplo, “à noite, quando o medo nos espreita... E mesmo durante o dia, quando os deuses saltam de árvore em árvore.” O corpo humano, conclui Alain, “é o túmulo dos deuses. Durante muito tempo, os homens buscavam saber de onde vinham seus sonhos, suas paixões, seus impulsos e também as graças repentinas... sem prestar atenção nesse mecanismo que desperta, se deixa levar, se irrita... e no instante seguinte se acalma, relaxa e dorme seguindo as próprias leis...” Já que Alain fala das paixões, tomemos o amor como exemplo. Mas não pensemos no amor de Cristo, dos santos, dos deuses. Façamos do amor

puramente sensual que pode ser fonte e sofrimento, tantas vezes e tão genialmente descrito por Proust (*A fugitiva*): o ciúme é, para ele, deriva do amor sensual, como um sofrimento “que a alma acrescenta ao prazer do corpo como a sombra, como a maldita flor do sonho... Mas não é do sonho, diz Proust, não é da melancolia, não é do pensamento, e sim do corpo que nasce o ciúme”.

Enfim, Alain nos dá bela síntese já na primeira frase do ensaio: “A imaginação, senhora do erro, como dizia Pascal. Montaigne, da mesma maneira, falando daqueles que ‘acreditam ver o que não vêem’ nos remete ao centro da noção... porque a imaginação não é apenas e principalmente um poder contemplativo do espírito mas sobretudo o erro e a desordem entrando no espírito ao mesmo tempo que tumulto do corpo”. Mas a imaginação é muito mais que simples erro de interpretação do que o homem sente. Ela é, como dizem os modernos e como escreveu Sartre, “certa maneira do trabalho da consciência de se dar um objeto”. A imaginação é o produto do mundo mas também criação de mundos que pode ser vista nos astros, nas árvores nas ondas do mar como podemos ler nas belas e conhecidas páginas chamadas *London-Bridge* de Valéry: “Eu passava, faz tempo, pela Ponte de Londres e parava para ver o que amava: o aspecto de uma água rica e pesada e complexa, adornada com um lençol de pérolas, perturbada por nuvens de lama, confusamente carregada de uma quantidade de navios cujos brancos vapores, os braços moventes, os atos bizarros que balançam na área de fardos e engradados animam as formas e fazem viver a visão... Fui preso pelos olhos.. a volúpia de ver me segurou com toda a potência de uma sede, fixada na luz deliciosamente composta da qual não podia extrair as riquezas. Mas sentia atrás de mim o andar e o fluxo sem fim de um povo invisível de cegos eternamente treinados para o objeto imediato de sua vida”.

Eis o grande enigma e o enorme desafio, a passagem da imaginação à consciência. Recorro a Descartes e à célebre passagem das *Meditações* onde lemos: “Não saberia hoje dar muito crédito à minha

desconfiança uma vez que agora não se trata de agir mas apenas meditar e conhecer”. Essa citação nos remete à famosa cena na qual Descartes acaba por se abstrair de tudo o que o cerca, e de quase do próprio corpo, como interpreta Alain, “para se encontrar sozinho em seu pensamento”. Interpretemos essa escolha como uma clara recusa das causas que afetam o corpo e o espírito: a crença, as leis, os costumes, o ruído da rua, a visão dos objetos que o cercam, enfim, todos objetos cercados pela imaginação - a favor do pensamento, a favor de “meditar e conhecer”. No centro do pensamento está a dúvida. Ele só se reencontrará nas *Meditações* e na dúvida de tudo o que o cerca. Dúvida hiperbólica, insiste Descartes, ou seja, no centro de tudo, a dúvida: ao buscar dar sentido ao que imaginamos, sem duvidar daquilo que vemos, por exemplo, tendemos a dar sentido apenas à *aparência* das coisas e do mundo e não ao *ser no mundo*.

Mas ousemos ir um pouco além e recorrer à arte, no caso a arte da dança de Paul Valéry e seu ensaio sobre a *Filosofia da dança* para entender melhor de que maneira podemos nos abstrair da imagem do mundo estranhamente regulada, estabelecida e abolir o que é dado a ver. É uma maneira diferente do que propõe Descartes uma vez que o corpo e o espírito passam a ser o agente da criação e o centro das coisas. O corpo que dança, escreve Valéry, parece ignorar o que o cerca. “Parece que ele só se relaciona consigo mesmo e com um outro objeto, um objeto capital, do qual ele se afasta e se libera, mas ao qual ele volta apenas para aí retomar força para fugir ainda... É a terra, o solo, o lugar sólido, o plano sobre o qual vacila a vida ordinária, de onde procede a marcha, essa prosa do movimento humano.” Brevíssima incursão no real para logo em seguida voltar à criação imaginária. E Valéry conclui:” Sim, o corpo que dança parece ignorar o resto, nada saber de tudo o que o cerca. Pode-se dizer que ele se escuta, só escuta a si mesmo; pode-se dizer que ele nada vê e que seus olhos são apenas joias, essas joias desconhecidas de que fala Baudelaire, brilhos que não servem para nada”. A dançarina (Mme. Argentina) está em outro mundo, não o que está sob nossos olhos,

“mas sob aquele que ela tece com seus passos e constrói com seus gestos”. O ensaio de Valéry é bela síntese da imaginação criadora através da arte do corpo e da dança, que nada tem a ver com o espetáculo-dança de consumo.

3. Ainda no ensaio sobre a imaginação, Alain distingue três espécies: a *imaginação controlada*, que é metódica e só erra se for muito audaciosa, e está sempre sob o controle da experiência (“um policial diante das impressões digitais”); a imaginação que se desvia das coisas, “fecha os olhos, atenta principalmente aos movimentos da vida e às frágeis impressões que resultam disso, o que poderia ser chamado de *fantasia*; por fim, a *imaginação passional*, que se definiria principalmente pelos movimentos convulsivos.” Ele fala ainda de outro tipo, a *imaginação controlada*: ela trabalha as três anteriores mas à sua maneira: é a *imaginação poética*. Mas a imagem criada de certo objeto guarda nela variações. O que o poeta e o artista tentam é criar um “objeto” fora da linguagem comum.

Alain descreve de forma privilegiada o trabalho dos olhos, objeto central nas análises fenomenológicas, e a relação com os devaneios. “Na minha opinião, diz ele, toda imagem visual é exterior a mim e exterior a ela mesma, por sua natureza de imagem. E a floresta onde passeio no sonho não é meu corpo; mas é meu corpo que está nela. Alguns gostariam de perguntar: o que você faz com os olhos da alma ? Mas os olhos da alma são meus olhos”. Ou seja, trata-se de uma faculdade viva da fantasia, da imaginação, que o romantismo alemão designava como *Mente*. Jankelélévitch escreve que “se existe uma filosofia das imagens é porque as imagens têm um sentido profundo, porque a sensibilidade faz alusão ao espiritual e ao inteligível”. O que vale para os olhos vale para todos os outros sentidos.

4. Para dar um exemplo, sair da teoria apenas, cito aqui uma história deliciosa de Merleau-Ponty e Sartre que resume de maneira admirável o que ele chama de percepção, sensibilidade, imagem e a abertura à “carne do mundo”. A história é sobre a sedução, a paquera. Sartre

estava inconsolado diante do fracasso de uma tentativa de sedução no Select, famoso bar em Paris. “Você errou ao tentar conquistá-la apenas com palavras”, diz Merleau-Ponty. As coisas não se resolvem a dois: “Somos sempre mais que dois, mesmo num tête-à-tête no Jardin de Luxembourg. Não entre nós, mas entrelaçado a nós, existe o mundo. Nosso corpo se projeta nele, o habita como a continuação do nosso ser. Implantamos nele nossas intenções, nossos movimentos, nossas significações. O problema é que a pessoa que você procura te fazer amar exprime seu próprio ser corporal no mundo. Como os aproximar, unir sem que eles se entremochem? O desafio consiste em abrir um mundo comum, *seu* mundo. Como fazer? Não é difícil: na passagem de uma rua, durante o passeio, mostre a curva sensual de uma fachada, o aspecto enigmático de uma porta, a luz cambiante de uma chambre de bonne, Desenhe a topografia que se tornará a de suas peregrinações. Ela já guarda o perfume das peregrinações futuras, lugar de nascimento do seu amor. Introduza igualmente um futuro vibrante, feito de descobertas imprevistas e de aventuras. Você se tornará o passante, e não resta a ela senão pedir que lhe abra o acesso... Saiba, Sartre, o melhor método de sedução é a fenomenologia, aquela que abre nossas consciências incarnadas às coisas. Sonho descrever, um dia, esse entrelaçamento entre o corpo e o mundo que não se excluem porque o mundo é carne. Mas chega de blá-blá-blá, corro para um encontro (não é, meu velho amigo, com a C.) O inferno não são os outros.” Em outras palavras, podemos acrescentar a essa história sobre a paquera o seguinte: não me penso, não me sinto e não me imagino senão através do mundo. E aí entra o trabalho da imaginação sedutora!

5. Enfim, a imaginação é muito mais do que uma faculdade de evocar imagens, como escreveu Jean Starobinski em *O império do imaginário*: é um poder de desvio graças ao qual “nós nos representamos coisas distantes e nos distanciamos das realidades presentes. De onde essa ambiguidade que encontramos em toda parte: a imaginação, porque ela antecipa e prevê, serve à ação, desenha diante de

nós a configuração do realizável antes que seja realizado. Nesse primeiro sentido, a imaginação coopera com a 'função do real', uma vez que nossa adaptação ao mundo exige que saíamos do instante presente, que ultrapássemos os dados do mundo imediato para alcançar em pensamento um futuro ainda indistinto".

Não me penso, não sinto e não me imagino senão através do mundo.

Ao construir um mundo, a imaginação constrói também um tipo particular de homem, cada tipo de homem a cada instante. Lemos em Valéry: "Quando acredito me conhecer, conheço apenas o que a excitação simulada atual extrai de mim. Eu me figuro finito. Imagino coisas, eventualidades, minhas respostas etc. Mas só posso extrair de mim o que tal excitação não imaginada, ou melhor, imaginada, poderia extrair dela. Eu, esse rochedo de Horeb, se modifica secretamente. Não sei tudo o que sei. A música me faz o que não sou, o que me ignoro, manobrando do exterior o que é movido por circunstâncias me faz inteiramente *outro*. Por outro lado, forma-se em mim certa ideia ou imagem ou sistema do mundo que me abstrai, faz abstração de mim. A sequência composta de minhas experiências tende a uma representação sempre mais distinta e independente do eu. Sou envolvido a cada instante a todas as coisas mas sou eliminado. Algumas das minhas sensações vão se juntar a seus grupos e ou entrar neles; as outras são como contingentes e acredito que elas são mais 'pessoais'. Algumas sensações tendem a se reforçar, a se ordenar em organizações estáveis: elas são compatíveis com meu funcionamento normal, adaptadas a um regime permanente. Elas convergem a uma imagem nítida do mundo, e a essa imagem nítida corresponde um regime normal, *impessoal*..." Neste fragmento, escrito nos seus famosos Cahiers, Valéry fala de maneira explícita da relação intersubjetiva. O sujeito é mais que o Um, e é através da intersubjetividade que construímos o mundo.

6. Mas, o que resta da imaginação em um mundo em mutação, em transformação radical em todas as atividades humanas, onde vemos o

domínio da excitação bruta e onde até mesmo o sentido antigo de “fantasia” do belo tende a desaparecer ao eliminar o “efeito contemplativo” das artes? “A excitação bruta, escreve Valéry, é a senhora soberana das almas recentes; e as obras têm por função atual de nos tirar do estado contemplativo, da *felicidade estacionária* à qual a imagem estava intimamente ligada à ideia geral do Belo”. O que resta de humano diante de radical transformação produzida pela revolução tecnológica? É nesse sentido que lemos outra observação de Paul Valéry: o mundo moderno aboliu as duas maiores invenções da humanidade, o passado e o futuro. Mais adiante, o poeta escreve: “Temo que o espírito esteja se transformando em coisa supérflua”. Assim, além de um mundo sem espírito, vivemos o princípio do sem princípio, presentismo absoluto, a passagem da “aurora grega” à “noite do mundo”, como escreveu o poeta Hölderlin. Como ver o que acontece na “noite do mundo”? No ensaio sobre a crise do espírito, Valéry escreve: os físicos nos ensinam que, num forno incandescente, se nossos olhos pudessem subsistir, nada veríamos. Valéry não cita explicitamente as mutações mas deixa claro o fim de uma era: “Se o mundo segue em certa queda na qual está muito engajado, convém desde hoje *considerar como em vias de desaparecer de maneira rápida as condições nas quais, e graças às quais, o que mais admiramos, o que foi feito de mais admirável até agora foi criado e pôde produzir seus efeitos*”. Valéry encerra o ensaio respondendo a uma pergunta sobre o futuro: “tenho horror às profecias”. Mas, como insistiam na pergunta, ele responde: “Entramos no futuro de costas...” Podemos interpretar essa resposta da seguinte maneira: de costas, Valéry via o fim do passado, tinha a certeza da perda dos fundamentos da civilização – o momento a-narquia de que falam Schürmann e Lefort – mas, como nós, ele não sabia dizer qual seria o futuro. Momento obscuro sem arché e sem télos.

A cegueira do mundo contemporâneo tem várias interpretações, mas gostaria de sugerir, retomando o que diz Reiner Schürmann no livro *O princípio anarquia*, que vivemos o momento no qual as ações humanas acontecem no “sem princípio”, “sem arché”. Ora, a ação, qualquer

ação, privada de princípios, faz com que o pensamento destrua o próprio pensamento e os próprios princípios. É o abandono dos fundamentos – que os filósofos definem como *filosofia primeira*, de onde deriva a *filosofia prática*, isto é, um conjunto de regras filosóficas - que durante séculos foram fontes para a ação. Estamos em um momento de *mutação*, de *passagem* entre dois mundos, um que não acabou inteiramente e outro que está apenas no começo. Daí a anarquia, o princípio do sem princípio. Ora, a história nos mostra que as teorias políticas só podem nascer dos princípios, filosofia primeira que abre caminho para o agir. “As filosofias primeiras, escreve Schürmann, fornecem ao poder suas estruturas formais. Mais precisamente, ‘a metafísica’ designa pois esse dispositivo onde o agir busca um princípio ao qual se podem referir as palavras, as coisas e as ações. O agir aparece sem princípio no momento do ponto de viragem, quando a presença como identidade última se transforma em presença como diferença irreduzível... O nervo da metafísica – quaisquer que sejam as determinações exteriores das quais o conceito será definido – não seria a regra de sempre buscar um Primeiro a partir do qual o mundo se torna inteligível e dominável, a regra de *scire per causas* do estabelecimento dos ‘princípios’?” No momento de anarquia, não se pode dizer qual é o sistema a ser implantado e quais são as vantagens e inconvenientes. Hoje, esse vazio - “espaço em branco sem poder legislador” - é ocupado não pela política mas pela técnica. Não vivemos um momento de *declínio*, mas uma *mutação* que afeta de maneira incontornável o imaginário político: onde estão os ideais políticos, as utopias? O incontestável poder de Musk e Zuckerberg – senhores da técnica - é um claro exemplo da ocupação desse vazio. Comentaristas políticos chegam a dizer que Trump é um servo do oligopólio digital global das biotech.

O agir não se deixa desconstruir isoladamente, nos lembra Schürmann: “Eis porque é preciso se fazer fenomenólogo dos princípios epocais que são ‘o Mundo suprassensível, as Ideias, Deus, a Lei moral, a autoridade da Razão, o Progresso, a Felicidade do maior número de

peças, a Cultura, a ‘Civilização’”. Mas atenção, Schürmann não está a defender esses princípios tais como vemos hoje. Tendemos a interpretar que ele defende o princípio anarquia, que se identifica com a ideia de singularidade de Foucault. Com o fim da metafísica, esses princípios “perdem sua força construtiva e se tornam nada”. Ou melhor, ele procura dar positividade permanente ao agir. Reconheço que aqui não é o espaço para a discussão complicada e necessária da anarquia. Mas vale dizer que, ainda que não fale em anarquia, Claude Lefort se aproxima de certa maneira da anarquia de Schürmann ao falar da crise dos fundamentos da política e propor o conceito de “democracia selvagem”. Mas Schürmann, no início do seu ensaio, nos alerta, que seu conceito nada tem a ver com a anarquia de Proudhon, Bakunin e seus discípulos. O que esses mestres buscam, diz ele, é “mover a origem, substituir o poder de autoridade, *princeps*, pelo poder racional, *principium*. Operação ‘metafísica’ entre todas. Trocar um foco por outro”. Schürmann toma como exemplo a crítica de Foucault: “Imaginar outro sistema representa aumentar nossa integração ao sistema presente”. Anarquia, para ele, é um acontecimento no fundamento do agir. E cita um dos slogans dos acontecimentos de Maio de 68: “*C’est pour toi que tu fais la révolution, ici et maintenant*”. Nesse mesmo sentido, outro pensador que, em toda vida e obra foi sempre contra os sistemas estabelecidos, dizia: “O sistema sou eu”(Paul Valéry), ou seja, uma forma de realizar os universais no indivíduo. Há uma aproximação dessa ideia de Valéry ao que diz Schürmann no ensaio *Constituir-se a si mesmo como sujeito anárquico*: “Reivindicando sua personalidade única – sentimentos, gostos, estilo de vida e crenças -, cada um faz precisamente o que todos os outros fazem e contribui assim para promover a uniformidade no ato mesmo de negá-la. Assim, ao individualismo, Foucault vai se opor o anarquismo: ‘O problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se apresenta a nós hoje (escreve Foucault) não é o de tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos liberarmos do Estado e do tipo de individualização que se liga a ele’”. Esses autores sempre procuraram ver uma positividade da ideia de

anarquia, que pode ser traduzida pela ação a partir de “coisas vagas” e não em nome de princípios já estabelecidos. Lemos, por exemplo, em *Os princípios de an-arquia pura e aplicada*, de Valéry: “Todo poder é desprezível. O que é Deus, o que é o poder? Um é o mais forte, absolutamente (por definição). O outro é mais forte pragmaticamente. Pascal é o tipo do anarquista e é o que vejo de melhor nele. ‘Anarquista’ é o observador que vê o que se vê e não o que usualmente se vê”. Ora, no mundo contemporâneo – em mutação – o ver e os outros sentidos se tornaram problema. Mais: estamos na passagem do ideia de *sujeito* à ideia de *indivíduo*. Um dos princípios fundamentais para o agir em comum é a intersubjetividade, e hoje vemos que ela é abolida de certa maneira no cotidiano. Isso é evidente nas relações que os indivíduos estabelecem através dos novos meios. Husserl escreve que os fundamentos dos fenômenos políticos estão na busca incessante na pluralidade do “eu”, na intersubjetividade. “A experiência do eu estrangeiro – conclui Schürmann no ensaio sobre a *desconstrução política*– é o que permite conceber o mundo social.. O *ego* cessa de ser uma mônada”. Musil vai além nos seus *Esboços de ensaios* ao escrever sobre a incoerências das opiniões e sobre a atomização de todas as ideologias e suas “deploráveis consequências... A ação humana não tem mais medida nela mesma... Mas o que importa é sublinhar o que há de positivo, não hesitemos dizer, de bom nesse estado de coisas. É a forma de organização a mais vigorosa e a mais elástica que o homem se deu até agora: ... o egoísmo organizado; a mais revoltante organização do egoísmo, fundada na maior ou menor capacidade de fazer dinheiro”. É o egoísmo organizado pelo indivíduo que dá forma à sociedade. É o esquecimento da ideia de sujeito.

7. Vivemos, pois a era dos fatos, estimulada pelo desenvolvimento das ciências dos fatos, momento de desordem e barbárie. Nenhuma sociedade se estrutura, se organiza, sem o que o Valéry define como “coisas vagas”, ou seja, os ideais políticos, as utopias, o mundo imaginário. Ora, vivemos a passagem da “aurora grega à noite do mundo”, como escreveu Hölderlin, passagem difícil e incerta, mutações comandadas pela tecnociência que

tendem a abolir o pensamento, ou melhor, lançam o discurso da ação no vazio das coisas já pensadas e dadas. Daí o declínio da política. Não é, portanto, com surpresa vemos cinismo e mentira, difundidos nos novos meios de comunicação, serem assumidos, não como se fossem verdades, mas como coisas naturais. Os políticos sabem muito bem manipular essas construções, apropriar-se do discurso da mentira que é, certamente, uma das origens do fascismo no mundo. Eis a passagem obscura hoje, o mundo sem princípios e sem fins.

“A noite do mundo” tende a abolir o espírito e a inteligência. Tudo o que acontece hoje vai em direção contrária ao que escreveu Giordano Bruno sobre o trabalho da imaginação em *Sigillus sigillorum*: “o sentido sente apenas em si; na imaginação, ele sente mais do que sente; o sentido, que já é certa imaginação, se imagina em si e, na razão, ele se percebe imaginar; o sentido, que já é razão, se percebe argumentar; o sentido, que já é intelecto, é inteligente em si mesmo...” O que acontece, enfim, com o homem em um mundo que insiste em trabalhar a perda da razão, da inteligência, dos sentidos e, por fim, a própria imaginação criadora? De que maneira combater os males imaginantes e imaginados se a própria razão se perde diante de um mundo irracional? O que resta são os afetos e as imagens obedientes reduzidas apenas ao que elas são, como escreveu Starobinski em um ensaio sobre Valéry. Ele cita Valéry: “A *consciência* nos mostra o pensamento enquanto pensamento. Portanto, ela libera a cada instante de cada pensamento particular aquele que pensa (...) Ela o engaja em seguida a supor ou a figurar uma combinação inteiramente outra dos mesmos termos ou mesmo de termos inteiramente diferentes”. Ora, o que vemos hoje é permanente repetição dos mesmos termos, das mesmas imagens, dos mesmos desejos produzidos pela indústria do consumo, real e imaginário, ou indústria do imaginário, como tão bem definiu Eugênio Bucci no livro *A superindústria do imaginário*. Bucci nos mostra, com rigor, as diferenças entre o real, o simbólico e o imaginário, convidando-nos a pensar a linguagem hoje. No mundo digital, somos condenados a viver o instante apenas – perguntas e respostas

imediatas – sem tempo para transformar o recebido em outra coisa, ser substituído em ideia, outra ideia, outra ação. A ideia de duração tende a desaparecer. Rousseau nos ensina que os devaneios nada têm de “vagabundagem” e delírio como alguns pensadores o acusavam em sua época. O devaneio é, principalmente, “lentidão” que o pensamento pede.

A sopa e as nuvens (Splenn de Paris) de Baudelaire é um belo exemplo do devaneio e de que maneira ele é difícil de ser compreendido e aceito:

“Minha pequena louca bem amada preparava o jantar, e, pela janela aberta da sala, eu contemplava as moventes arquiteturas que Deus faz com os vapores, as maravilhosas construções do impalpável. E eu me dizia, através da minha contemplação: ‘Todas essas fantasmagorias são quase tão belas quanto os olhos da minha bela bem amada, pequena louca monstruosa dos olhos verdes’.

E de repente, recebo violento tapa nas costas, e ouço uma voz rouca e charmosa, voz histérica como se estivesse enrouquecida pela bebida, a voz de minha querida bem-amada, que dizia: ‘Você vai tomar a sua sopa, s...b... de mercador de nuvens?’”

8. No mundo contemporâneo, somos capazes de compreender nossa vida, dar lugar à imaginação criadora que alimenta o espírito? Diante desse mundo, Valéry fala de uma “ilusão mental” daqueles que propõem à humanidade alguns fins sublimes. Hoje, mundo em mutação incontornável, não se pode prever o futuro de criação imaginária. Ou melhor, vemos a predomínio de um tipo de imaginação, o temor, uma vez que estamos presos a uma situação paradoxal: “o espírito humano, tendo chegado a certo grau de sua potência, encontra na própria potência e no progresso razões imediatas, potentes, de temor – de se temer a si mesmo. Ele não sabe se ele conseguirá curar o mal que ele mesmo se faz... O que fazer para sair do círculo de invenções, de objetos que nós mesmos criamos? Como salvar a vida humana? Como salvar também o indivíduo? Porque tudo está em jogo, tudo está em questão em todas as

ordens da vida econômica e intelectual. Eis a grande questão: o homem poderá se adaptar àquilo que o homem fez?” É curioso porque o que vemos hoje, diante do que Valéry descreve, é a passagem para o domínio da técnica e da Inteligência Artificial.

Em artigo recente, publicado no Brasil por *Outras palavras*, o filósofo e romancista italiano Franco Berardi faz um relato impressionante sobre o uso da alta tecnologia na guerra contra os palestinos. Berardi descreve com detalhes, baseado em informes oficiais do governo de Israel, o uso da “máquina inteligente exterminadora que é o produto geral do sistema capitalista na era da automação inteligente”. São máquinas e drones cada vez menos controladas por seres humanos: “O genocídio israelense constitui a primeira aplicação em grande escala dessa automação do extermínio. Não devemos pensar que se trata de um episódio isolado, nem que, após esse acontecimento excepcional, a guerra retornará aos seus antigos traços desumanamente humanos. A desumanidade finalmente se emancipou do humano e pode enfim proceder automaticamente”. O artigo é longo, mas gostaria de ressaltar apenas a dissociação que o filósofo italiano faz entre a inteligência e a consciência. A criação da Inteligência Artificial tem como consequência “a obsolescência humana e simultaneamente como condição para a subjugação técnica definitiva dos seres humanos”.

Já que o tema é a imaginação, podemos concluir essa breve passagem sobre a Inteligência Artificial – impressionante novidade técnico-científica - com a frase de Valéry: “Como sofremos com a imaginação? A imaginação de um mal futuro provável ou simplesmente possível é um mal atual”.

Adauto Novaes – outubro de 2024



A IMAGINAÇÃO DA VOZ - PALESTRA MUSICAL

José Miguel Wisnik

A voz que canta tem o poder de nos transportar para dimensões imaginárias, não só porque projeta ficções na nossa mente, mas porque as sustenta e as presentifica no corpo sensível. O tema será tratado com base em canções de Caetano Veloso, nas quais a voz é tanto a matéria física quanto a matéria metafísica de uma reflexão sobre a sua *força estranha*. Além de onda portadora de uma ação – entre a impotência e a potência – sobre o estado atual do mundo.

O SONHO E AS “RUINAS CIRCULARES”

Marilena Chauí

Na tradição do sagrado, o sonho tem sido invocado seja como profecia seja como ordenação moral. Na história da filosofia, em muitos momentos, o sonho é invocado, seja de maneira positiva (como em Cícero), seja de maneira negativa (como em Descartes). Após Freud, falar em sonho envolve dimensões da vida psíquica que não permite nos aproximarmos dele com o fervor religioso nem com as considerações filosóficas sobre a consciência adormecida. No entanto, a criação literária não está aprisionada pelas exigências psicanalíticas (aliás, pelo contrário, tem sido fonte para trabalhos psicanalíticos). Por isso e sob a perspectiva criadora, decidimos falar sobre o sonho a partir de um conto de Borges, "Ruínas circulares".

ARTIFÍCIOS FABULOSOS, FÁBULAS ARTIFICIOSAS

Luiz Alberto Oliveira

Jorge Luis Borges, em *As Ruínas Circulares*, nos apresenta a figura de um mago que se refugia em um antigo e arruinado templo do deus do Fogo para ali se dedicar a uma tarefa assombrosa: criar, através de sonhos, um herdeiro ou sucessor, que seria então transferido para

o mundo cotidiano. O processo para a substancialização de um ente até então puramente onírico é longo e complexo e, ao terminar, antes de liberá-la no mundo, o feiticeiro infunde em sua criação o esquecimento de sua origem artificiosa. Ser indiferente às chamas – uma vez que o deus do Fogo havia participado de sua constituição – seria a única marca que assinalaria sua origem singular.

Podemos certamente considerar fantástico este relato, mas talvez a introdução de seres imaginários no plano da chamada realidade concreta seja mais comum do que suspeitamos à primeira vista. O paleoantropólogo Steven Mithen, por exemplo, considera que um componente essencial do plexo de habilidades cognitivas que denomina de “inteligência”, é exatamente a capacidade de fabular acontecimentos, isto é, de configurar séries causais plausíveis de eventos, em tudo semelhantes a fatos “reais”, exceto por não terem (quiçá ainda não, ou já não mais) sucedido. Para Mithen, o desenvolvimento da faculdade da inteligência, com módulos operativos variados se superpondo e integrando em diferentes instâncias do sistema nervoso, acabou se conformando como um atributo característico da evolução das espécies humanas. De modo análogo, a neurocientista Susan Greenfield considera que o exercício do que chama de “função fabuladora” pelas crianças pequenas é fator crucial para sua maturação cognitiva, a ponto de recear que o uso intensivo de telas apresentando conteúdos imagéticos arbitrariamente programáveis – dispensando, portanto, qualquer elaboração imaginativa - possa vir a inibir ou mesmo substituir a função fundamental da imaginação tanto para a individuação quanto para a sociabilidade dessas crianças imersas em um ambiente hipertecnificado.

Com efeito, uma das consequências mais marcantes da expansão cumulativa do campo híbrido de avanços científicos e inovações técnicas que hoje chamamos de TecnoCiência foi a de diluir, ou seja, problematizar, as distinções tradicionais entre diferentes fatores formativos de nossa experiência de mundo – sujeito e objeto, orgânico e inorgânico, natural e artificial, senciante e inerte. À medida que um

maior entendimento foi sendo obtido sobre as estruturas básicas de diferentes sistemas complexos – atômicos, moleculares, eletrônicos, proteicos, celulares, teciduais, somáticos, neuronais, biológicos, ecossistêmicos, econômicos, sociais, culturais – cresceu, em paralelo, a capacidade de intervenção e apropriação tanto dos elementos quanto das funcionalidades destes sistemas, submetendo-os, em princípio, a ações técnicas – transformações artefactuais – de inúmeros tipos. Continentes epistêmicos inteiros foram sendo descortinados a cada passo dessa exploração; por exemplo, o filósofo David Chalmers famosamente se perguntou: “como é ser um morcego?” Uma vez que nós, humanos, temos nosso campo perceptivo e nossa modalidade de cognição alinhadas de modo a definir nosso “mundo próprio”, como apreender a experiência de mundo de um outro organismo, possuidor de um mundo próprio inteiramente distinto? Ou, como se indagou o escritor Philip K. Dick (no conto que se tornou o roteiro para Blade Runner), sonhariam os andróides com ovelhinhas elétricas? Uma vez que os limites ortodoxos entre os domínios do humano e do não-humano começam a se mesclar em nosso conhecimento, universos inteiros são postos em movimento: se há diversas variedades de “inteligência” - ou seja, formas de cognição e experiência de mundo, quer na Natureza quer, já hoje, na Tecnoesfera - sendo a nossa um exemplar específico, como não investigar as fronteiras e interfaces com o que pode ser, para nós, tanto íntimo quanto heterogêneo? Com o que sonhariam os bancos de coral? Como os formigueiros fariam poesia? Usariam feromônios e sementes de acácia, como no célebre conto de Ursula Le Guin? Que fabulações os dispositivos de Razão Sintética atuais (predecessores dos entes artificiais plenamente inteligentes de um futuro próximo) se contariam para conhecer a si mesmos? A que magicações – a linda palavra que em Portugal designa as brincadeiras de faz-de-conta das crianças - se dedicariam? “Somos feitos de matéria de sonhos”, ensinou Shakespeare; talvez não estejamos sozinhos sob as constelações do vasto céu do imaginário.

THAT'S ENTERTAINMENT – AND THAT'S ALL, FOLKS!

Eugênio Bucci

O Imaginário, ou o repositório geral a que chamávamos de Imaginário, deixou de ser uma categoria da cultura, ou uma justaposição de narrativas e imagens provenientes de ordenamentos culturais independentes entre si. Deixou de ser também uma colagem viva de construtos da imaginação de cada pessoa, que era capaz de pensar, ou de dialogar com o pensamento. Tempos idos. Agora, se quisermos entender como subsiste o Imaginário, somos desafiados a pensá-lo – nós, que ainda não consideramos o pensamento uma perda de tempo – como a fuligem e os detritos ejetados pelas chaminés da atividade capitalista, ou do ativismo superindustrial. O Imaginário está mais para um amontoado de entulhos despejados incessantemente por linhas de montagem. O substantivo “Imaginário” já não corresponde ao conjunto do que os seres humanos imaginam ou elaboram culturalmente de modo autônomo – é um empacotamento confeccionado pela técnica do qual os seres humanos se valem para usos modulares e descartáveis. O repertório disponível na vastidão do assim chamado Imaginário, como filmes, canções, ritos religiosos, celebrações carnavalescas, eventos esportivos ou passeios turísticos, entre tantas outras modalidades, são invariavelmente itens fabricados ou pré-fabricados. O espaço da imaginação, digamos, individual, vem sendo suprimido.

Isso aconteceu, e aconteceu velozmente, porque o capital mudou de ramo. Ele se aposentou de suas ocupações anteriores, por meio das quais fabricava objetos corpóreos, como frascos de desodorantes, catálogos de exposições de “arte”, bugigangas e barris de combustível fóssil. Entediado de *commodities* concretas, pesadas, diverte-se com as *commodities* classificadas alegremente como “imateriais”. O capital se reinventou, como está na moda dizer, e hoje fabrica signos, figurinhas piscantes, fantasias e fantasmas (que precipitam a realização do valor de troca). As mercadorias, sem exceção, inclusive os sacos de

soja, deslizam por aí como significantes que se supõem atraentes. O modelo só pode funcionar porque o capitalismo, em vez de interpelar a necessidade, passou a invocar o desejo no sujeito. O Imaginário superindustrial, que pode ser definido como overdose do significante da mercadoria, é sua face com duas caras: de um lado, uma xepa de quinquilharias visuais; de outro lado, um chão de fábrica miserável.

Junto com a imaginação emancipada, o espírito, que seria a luz do pensar, entrou em fenecimento irreversível – e, se não fenecesse, essa ordem de coisas seria inviável. Para provar o meu ponto, retomo a frase de Paul Valéry que Aداuto Novaes usou como epígrafe em seu ensaio sobre o ciclo Mutações deste ano, “Constelações imaginárias”. Eis o que escreveu Valéry em “Pequena carta sobre o mito”:

“Nossos espíritos, desocupados, feneceriam se as fábulas, os erros, as abstrações, as crenças e os monstros, as hipóteses e os pretensos problemas da metafísica não povoassem de seres e imagens sem objetos nossas profundezas e nossas trevas naturais.”

Ora, “nossos espíritos” de fato perderam o viço, menos por desocupação e mais por assassinato. Não há mais “fábulas, as abstrações ou pretensos problemas da metafísica” dentro da cabeça ou no horizonte cultural das gentes massacradas pelos fanatismos alçados ao poder a passos acelerados. Não há nada disso à disposição nas prateleiras do consumo. Somos uma civilização soterrada pelos fósseis ressequidos de apelos a um só tempo sensuais e sem vida. Somos um deserto de escombros que piscam feito árvore de Natal.

Eis então que o espírito expira sem tomar novo fôlego. Não é só. Segundo Aداuto Novaes, “a imaginação pede respostas infinitas, criação permanente do pensamento”, mas o que foi feito do pensamento? Ele também não está aí. Não há “respostas infinitas” porque não há mais perguntas inauditas. Não há mais um pensamento capaz de “criação permanente” porque não há mais imaginação criadora – só o que nos resta é essa tal de “indústria criativa”.

Em resumo, com a mesma voragem com que se apossou do campo do visível, o Imaginário superindustrial monopolizou o que a mente imagina poder imaginar. Isso significa que as constelações imaginárias não passam de figurações para encobrir o vazio sem imaginação. Elas trazem, embutidas, as relações capitalistas de produção, nem que seja em graus infinitesimais, quase imperceptíveis, mais ou menos como o rastro das moléculas de plástico carimba a água potável da cidade de São Paulo. É líquido e indiscutível. O Imaginário é um cenário numa cidade turística sem nenhum morador.

O fenômeno já era cristalino, para as poucas inteligências que resistiram, pelo menos desde os anos 1960, ou, de modo mais preciso, pelo menos desde 1967, quando Guy Debord lançou seu livro clássico, “A sociedade do espetáculo”. Na tese 42 dessa obra, Debord anotou:

“O Espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social. Não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada além dela: o mundo visível [*o mundo que se vê*] é o seu mundo.”¹

“Totalmente”, aqui, quer dizer “totalmente” mesmo. O ser humano, desprovido de espírito, é uma reles mercadoria que emula um desejo pré-fabricado por outra mercadoria. Sua imaginação é a imaginação do seu senhor, qual seja, o capital. Sua imaginação está colonizada, adestrada, sujeitada.

Ao que você, reclamando do meu pessimismo que esfola o ideal do eu, levanta a mão e me pergunta: “Então o pensamento acabou, não existe mais, foi tornado impossível?”. Ao que eu, nesse caso, prestimoso, apresso-me em responder: o pensamento não acabou de todo; ele pode, sim, ocorrer, mas como exceção, apenas como exceção, como um erro no sistema (o “erro” de que falou Valéry), um *bug* não

1 DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Tese 42. P. 30.

previsto no programa, um instante incerto em que uma fagulha de crítica escapa à norma e se tece, instável e impermanente. Sim, ainda temos pensamento, mas ele anda ameaçado de extinção. Este Ciclo Mutações, por exemplo. Há pensamento aqui, mas seu espírito rebelado corre perigo.

O pensamento que pensa, quando pensa, só pensa para se saber fugitivo, só pensa para notar que a imaginação imagina como a imaginação do seu senhor – e seu senhor é o capital. A imaginação elogiada por Valéry caiu.

Vejo-me então na contingência de explicar o que significa imaginar se entregando à imaginação do seu senhor. O que me ocorre é uma analogia, nada mais que isso. Podemos dizer que é mais ou menos o que se dá com “o desejo do homem”, que, como ensinou Jacques Lacan, “é o desejo do Outro”.² Essa palavra “Outro”, grafada com o “O” maiúsculo, não significa, na linguagem lacaniana, um outro qualquer: não se trata do vizinho, do cunhado, do próximo, do distante ou, ainda, do colega de faculdade. Esse “Outro” é um outro investido de um poder tal que consegue reger o mundo inteiro, de tal sorte que o sujeito que deseja o que esse “Outro” deseja ou, ainda mais profundamente, o que o “Outro” deseja que ele, pobre sujeito, deseje, é um sujeito neutralizado, um sujeito que não imagine e não pensa.

A imaginação desativada opera mais ou menos da mesma maneira. Como eu avisei, eu fiz apenas uma analogia. A imaginação no sujeito fica reduzida a uma câmara de eco da imaginação do “Outro” – sendo esse outro, evidentemente, o capital. O sonho do sujeito é invariavelmente o sonho que o capital determina que ele sonhe. E apenas para não deixar incompleta a minha analogia, acrescento que também na

2 (“Le désir de l’homme, c’est le désir de l’Autre”) LACAN, Jacques. Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil. 1973. P. 213. O Seminário foi apresentado por Lacan em 1964.

linguagem é assim. O sujeito fala a língua do “Outro”, posta pela norma linguística. Se não for por aí, não será entendido. Ponha agora o capital como o dono da língua e de toda a linguagem e você entenderá o que se passou com a imaginação dominada e com o espírito que dela foi expulso.

Em fevereiro de 2025, pudemos ver uma cena que resume um pouco dessa história. O filhinho de Elon Musk, de nome X Æ A-Xii, de 4 anos de idade, sentou-se no colo do pai, durante uma entrevista, e declarou: “nós somos donos da Space X e podemos fazer tudo o que quisermos”. Em seguida, caiu na gargalhada. O pai gargalhou junto.³

O bilionário Musk, o homem mais rico do mundo, que exerce, desde o primeiro dia do segundo governo de Donald Trump, a função central de comandar o corte de gastos do Estado, representa precisamente esse “Outro”, o sujeito automático do capital, que desfruta da regalia de fazer tudo o que bem entender. Musk e seu filhinho são ídolos de ouro, que fascinam e regem.

A essa altura, eu me dou conta de que já escrevi demasiadamente para o que deveria ser apenas uma sinopse. Escrevi tudo isso e ainda não toquei no tema do entretenimento, palavra que, afinal, consta do título que dei para a minha contribuição ao ciclo deste ano. Passo imediatamente a isso.

Por que entretenimento? A resposta é simples. O código fonte do Imaginário Superindustrial é o entretenimento. Isso significa que os padrões de linguagem pelos quais as massas se deixam manipular vêm do entretenimento, muito mais do que do jornalismo, da religião, da ciência, do direito ou da política. O discurso político, ele mesmo,

3 “We own the SpaceX and we can quietly do whatever we want!”. A entrevista para Tucker Carlson foi ao ar em algumas redes sociais, entre as quais uma dedicada aos donos de automóveis Tesla, da qual Musk é proprietário, entre os dias 15 e 17 de fevereiro de 2025. Veja o trecho comentado aqui em: https://www.instagram.com/exotic_locationss/reel/DCMcY5uspZs/. Acesso em 17 de fevereiro de 2025.

tende a se articular como subcampo das diversões públicas, o que significa, em termos estritos, que a política não é mais política. Ela perdeu – ou vem perdendo, de modo consistente e persistente – sua condição de diálogo racional sobre os fatos com vistas à busca de soluções coletivamente negociadas, e vai se definindo mais e mais como um jogo sem imaginação, sem espírito e sem utopia, mas ainda assim um jogo eletrizante. Não surpreende, portanto, que o autoritarismo e a violência tenham encontrado abrigos tão luxuosos à sombra do poder.

Sobre isso, enfim, eu gostaria de falar na minha conferência.

OLHOS BEM FECHADOS PARA FINALMENTE VER: A IMAGINAÇÃO EM CENA

João Cezar de Castro Rocha

A imaginação encontra-se em crise? Pelo menos a confiar no neurocientista Sidarta Ribeiro, a dimensão onírica de nossa existência sofre uma séria ameaça. Entre outros fatores, a aceleração vertiginosa do tempo num dia a dia sempre mais controlado pelo universo digital e a crescente dependência das redes sociais teriam levado ao desprestígio do sonho enquanto matéria de convivência e de autoconhecimento. José do Egito algum seria possível nesse horizonte; Vincenzo Bellini jamais teria composto a ópera *La sonnambula*; circunstância ainda mais dramática, sem a centralidade dos sonhos na interpretação do inconsciente, Sigmund Freud provavelmente seria hoje um dos tantos célebres anônimos do passado. Nesse diapasão, qual o estatuto da imaginação num mundo saturado de imagens numa proporção inassimilável para a cognição humana?

Nesta conversa, proponho pensar a questão por meio da combinação de *Henrique V*, peça de William Shakespeare, *La invención de Morel*, *Dom Casmurro*, romance de Machado de Assis, o romance de Adolfo

Bioy Casares, e *Until the End of the World*, filme de Wim Wenders. Um tema permite essa associação: as imagens, sua ausência ou seu excesso, como um problema potencial para a imaginação e o universo onírico.

O mote que perseguirei foi definido no prólogo do III Ato de Henrique V:

*(....) Still be kind,
And eke out our performance with your mind*

VIOLENTAR A IMAGINAÇÃO PARA SALVAR A IMAGINAÇÃO

Vladimir Safatle

Um conjunto de imagens a guiar o comportamento, mas a guia-lo em direção a sua própria alienação. Poderíamos descrever assim um dos conceitos mais influentes sobre a noção de imaginário no século vinte, a saber, este legado por Jacques Lacan. Mas por que um clínico teria uma crítica tão contundente a essas imagens que parece fornecer uma espécie de chão da consciência? Que tipo de sofrimento ele escutara para enxergar no que outros chamariam facilmente de imaginação não a espontaneidade de nossas sínteses e mediações, mas um limite a ser violentado.

Gostaria de recuperar esse movimento complexo que nos levou a compreender que, longe de uma faculdade livre, a imaginação era uma faculdade disciplinada em seus modos de organização da experiência sensível. Longe de um livre jogo que não segue lei alguma, ela era o espaço de uma conformação social. Longe de uma faculdade subjetiva, ela era um sistema social de formas historicamente sedimentadas. Décadas atrás, Adorno e Horkheimer, em uma crítica a essa função das imagens que organizam nossos esquemas mentais, haviam insistido que o primeiro serviço fornecido pela Indústria Cultural ao consumidor era exatamente o “esquematismo”: “A função que o esquematismo

kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria cultural. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente” (Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*). É o esquematismo da imaginação que a indústria cultural toma do sujeito, é sua imaginação que é expropriada. Expropriação essa só possível porque tal esquematismo sempre foi um produto social. Essa era uma maneira de criticar o desconhecimento do caráter socialmente regulado da imaginação e das estruturas sociais da comunicação que o senso comum permite.

Gostaria de retomar essa história da crítica da imaginação a fim de compreender como a espontaneidade que ela um dia prometeu só pode ser recuperada contra ela própria.

O SEQUESTRO DA LOUCA DA CASA E A CONSTELAÇÃO DE SEU RETORNO AO PODER

Christian Ingo Lenz Dunker

Recuperando a importância da imaginação para a determinação da loucura, particularmente no século XVI. Ainda que Foucault tenha privilegiado a importância de Descartes e das políticas de individualização do trabalho e do direito para definir o estatuto de desrazão da loucura na modernidade, há uma tradição alternativa, compreendendo Tereza Dávila e Pascal, que insistiu na ideia de que a “imaginação é a louca da casa”. As duas abordagens sobre a participação da imaginação na loucura estão presentes em *Orlando Furioso*, lunático por excesso de imaginação, furioso porque uma parte de seu juízo foi sequestrada. O século XVIII expande a associação entre loucura a imaginação, a partir do imaginário político do déspota oriental, cuja desmesura no exercício do poder espelha sua sexualidade sem limites. Surge assim uma constelação na qual imagem, imaginação e imaginário, combinam-se com realidade, verdade e crença, na forma da ilusão, do erro e da mentira. Condição pela qual a loucura

se dividirá desde então entre cognição, moralidade e erotismo estético. Propomos então que quando uma imagem se separa do trabalho da imaginação, como constelação, como movimento articulado com outras imagens, temos uma patologia do imaginário. Tentamos mostrar em seguida como a psicopatologia hoje predominante, expulsou a imaginação, ora diluindo-a entre todos os transtornos, ora mobilizando uma semiologia de todas as faculdades mentais (pensamento, linguagem humor, memória) a exceção da imaginação. Mobilizamos contra esta tendência a ancestral ideia da imaginação como louca da casa, retomada pelos alienistas, redesenhada pelos psicanalistas e recentemente refundada pela antropologia pós-estruturalista, com a ideia de perspectivismo ameríndio. Observamos ainda que a loucura como patologia do imaginário, uma vez excluída da perspectiva clínica, retorna de modo sistemático e repetitivo na interpretação de nossa situação **ético política**. Quando o senso semi-especializado mobiliza categorias como loucura, paranoia e histeria para falar de nossos novos líderes fascistas, isso parece acusar, ainda que involuntariamente, o sequestro da imaginação. Como se a imaginação tivesse passado de louca da casa para chefe suprema dos povos colonizados.

ABSTRAÇÃO, FIGURAÇÃO DO COMUM E A FORMA DE VIDA DOS HUMANOS

Renato Lessa

“A fantasia tem horror ao vácuo”

António Vieira

(*Elogio da descrença*, Lajes do Pico, Açores:

Companhia das Ilhas, 2022, p. 27)

O tema da abstração, em suas implicações para os modos de conceber a sociabilidade e a vida pública, é um elemento fulcral da filosofia política. O juízo aplica-se tanto à dimensão intrínseca e invariante daquela modalidade imaginária, quanto a seus aspectos

substantivos, presentes nas variações que se espalharam na longa duração de sua história. Observar sua variação, sem se dar conta do que nela permanece como condição de possibilidade, é como “descifrar signos sem ser sábio competente”, como há muito dizia a poeta chilena Violeta Parra.

O trabalho da abstração é o que confere à filosofia política aquela condição básica e alguma unidade na diferença. Julgo ser essa uma das implicações de um juízo há muito feito pelo filósofo político norte-americano Sheldon Wolin (1922-2015), em livro de 1960, ao definir a filosofia política como uma “tradição de discurso”. Seus conteúdos contingentes são motivados, por certo, por circunstâncias particulares, mas o elemento abstrato que a caracteriza não tem ali endereço originário, já que sua presença é requisito lógico para que haja alguma filosofia da política. Sem tal abstração, restar-nos-iam variações de uma *ciência do concreto*, sem fumos de magia e de encantamento com a singularidade das coisas, aderida à positividade mesma dos *fatos*, representados como “dados” sujeitos a “coletas” ou, em modo eufórico e solene, como “a empiria”.

Tal movimento, típico de uma “era dos fatos” (Paul Valéry), possui requisitos mais que suficientes à satisfação do *logos*, mas incapaz de afetar o *pathos*, uma exigência que se apresenta quando flexionamos, com ânimo não inocente, o significante “política”. Julgar a filosofia política elucidável por remissão a circunstâncias que lhe são exteriores significa reduzi-la ao *estatuto dos fatos* desprovidos de metafísica e figurados como “variáveis objetivas de contexto”. Por certo, parte da potência criativa da imaginação filosófico-política se apresenta no modo pelo qual *afeta os fatos*, tendo, pois, parte com os mesmos. A filosofia política, tal como a filosofia em geral, tem por principal “contexto” sua própria história (Martial Gueroult), através de muitos empenhos de abstração, inscritos no tão ilimitado quanto insolúvel “conflito das filosofias” (Porchat Pereira). Importa, por muitas razões, refletir sobre a relevância do engenho um tanto esquecido da

abstração, como potência de invenção da forma de vida dos humanos. Ultrapassar, enfim, a *fixação no idêntico* pela *ficção do comum*.

Tomo aqui a ideia de abstração como processo de elaboração e expressão simbólicas – sem excluir para tal a presença de uma retaguarda antropológica –, por meio do qual acréscimos imaginários impõem-se ao *brutalismo das coisas em si mesmas*, algo finamente declinado pelo filósofo alemão Hans Blumenberg (1920-1996) como um insuportável “absolutismo do real” e, antes de si, pelo poeta italiano Giacomo Leopardi (1798-1837) como “il brutto potere”, ao referir-se à natureza. Algo que parece, ainda, estar implicado na expressão posta por Judith Butler, em diálogo notável com Frédéric Worms (*Le vivable et l’invivable*, 2021) das “vidas invivíveis”. Ainda que referida a formas específicas de vida, sofredoras prioritárias de práticas de violência e exclusão, a expressão põe em movimento um substrato de, digamos, “invivibilidade” que, a meu juízo, indica um âmbito mais geral e convergente com as intuições de Leopardi e Blumenberg. Uma extensão de significado que permite subscrever que o “absolutismo do real” ou, simplesmente, o “real” - como desenho geral de mundos desprovidos de formas - seja “invivível”.

A PÁGINA EM BRANCO DA MUTAÇÃO: OU DAS CONSTELAÇÕES IMAGINÁRIAS DO INFORME

Marcia Sá Cavalcante Schuback

Em que sentido falar de mutação? A proposta é pensar o sentido de mutação na era da mutação dos sentidos: tanto dos sentidos sensíveis e inteligíveis como dos sentidos entendidos como direções. Mutações não fala a língua das crises, das mudanças e transformações e nem das formações e metamorfoses, língua que obedece a uma gramática da forma e ao imaginário da natureza que lhe corresponde. Mutações se confundem ao contrário com a agramaticidade do informe e com a língua do monstruoso. Recebo o convite desse novo

ciclo como um convite para pensar o sentido de mutação enfrentando a página em branco do informe e das suas constelações imaginárias, um convite para pensar o emaranhado conceitual de imaginação, imaginário e natureza, desde o ponto cego da mutação: a página em branco do informe. Seguirei algumas pistas traçadas pelo pensamento de Reiner Schürmann, em conversa com Henri Michaux, Jean-Luc Godard, Artavazd Peleshyan e nossa Clarice Lispector.

SENDO COMUM VERSUS SENSO DA COMUNIDADE: A DISPUTA PELO IMAGINÁRIO POLÍTICO NA ERA DA NORMALIZAÇÃO DA EXTREMA-DIREITA

Thomás Zicman de Barros

A extrema-direita parece hoje a verdadeira dona da imaginação política. Ocupa o debate público e molda o que pode ou não ser dito — e ainda faz parecer que tudo isso é “natural”. Seu trunfo? Apelar a um pretenso “senso comum” ou “bom senso”, apresentado como neutro, universal, uma evidência óbvia da realidade. Questioná-lo? Coisa de loucos ou irresponsáveis. Afinal, ir contra o “bom senso” seria empurrar a sociedade rumo ao abismo. Mas a história é outra: esse “senso comum” é tudo, menos natural. É uma construção — trabalhada, reproduzida, naturalizada. Em termos gramscianos, o “senso comum” é hegemonia em ação: um imaginário dominante disfarçado de banalidade cotidiana.

Esta comunicação tem dois objetivos. Primeiro, compreender como a extrema-direita fabrica e dissemina um novo “senso comum” reacionário. Segundo — e mais importante —, pensar em alternativas. Como esboçar outros “sensos comuns”? Como reinventar o óbvio? A aposta aqui é em um senso comum crítico e emancipador, capaz de romper a normalização do reacionarismo. Nesse sentido, Hannah Arendt e sua ideia de “senso da comunidade” oferecem uma via possível: uma noção que convoca o exercício do juízo, amplia a imaginação e reintroduz o estranhamento diante do mundo.

A normalização da extrema-direita não se limita à suavização de sua brutalidade. O verdadeiro trunfo está na manutenção do verniz da ruptura. Como dizia um polemista há dez anos, a extrema-direita se tornou “festiva”. No novo ambiente de redes digitais, consegue aparecer como dando voz aos invisíveis. Mesmo quando adota tons mais brandos, segue operando como uma força que promete subversão, destruição do sistema e “renovação” — ainda que apenas acelere lógicas já em curso. Esse movimento empurra o chamado “mainstream” para o campo da extrema-direita. Partidos “moderados” tentam seduzir o eleitorado reacionário. A mídia corre atrás de cliques e audiência. E políticos “centristas” acreditam, com miopia estratégica, que podem instrumentalizar a extrema-direita em seus próprios projetos de poder. Até mesmo a academia, por vezes, colabora com esse processo. Ao insistir em construir grandes taxonomias diferenciando “extrema-direita” de “direita radical”, explica-se pouco o passado, menos ainda o presente — e normaliza-se muito.

Enquanto a extrema-direita expande seus horizontes, a imaginação política da esquerda se atrofia. A esquerda institucionalizada atua como zeladora de uma democracia em estado terminal, oferecendo apenas cuidados paliativos, sempre na defensiva. Em certos casos, ao tentar dialogar com as bases populares capturadas pelo discurso reacionário, setores progressistas acabam reproduzindo o novo “senso comum” da extrema-direita, acreditando que assim podem se reconectar com parte da sociedade. O resultado é previsível: ao adotar as armas do adversário, minam o próprio projeto emancipador.

Contra esse impasse, Arendt propõe outra via. O “senso da comunidade” é a capacidade de se colocar no lugar do outro e de olhar a realidade com estranhamento renovado. Esse gesto reabre a imaginação política e a pluralidade. A partir dele, germina uma hegemonia contra-hegemônica. Um senso incomum.

ADEUS AO NEOLÍTICO

Pascal Dibie

Estamos numa virada da história da humanidade em que o apagamento é um dos traços característicos de nossa sociedade, momento em que a negligência do humano tornou-se quase um princípio. Para dizer tudo, estamos numa daquelas “Baixas Épocas” que teremos de atravessar, a questão sendo saber como e em direção de quê.

Nenhuma dúvida de que deixamos definitivamente o Neolítico, sua evolução perceptível e seu *habitus* [modo de ser] lentamente forjado.

As sociedades de mitos, nas quais o passado servia para exprimir no presente o que seria o futuro, estão ultrapassadas; já não temos muita certeza do que somos e praticamente não sabemos mais imaginar o que seremos.

Ninguém me contestará se eu disser que a nostalgia é ainda a metade do pensamento humano, mas por quanto tempo? A humanidade e o que chamamos nossas humanidades têm ainda um sentido? O que resta quando uma sociedade perde a noção mesma de viver em sociedade?

Fim da miragem e das utopias realizáveis, impossibilidade daqui por diante de ligar as coisas entre si. Eis-nos num mundo praticamente irreparável, com o ecossistema definitivamente alterado, no qual o envenenamento avançou e nossas vidas se tornaram adições de momentos individuais. A atividade onanística que o novo mundo virtual provoca implica não ser visto e não encontrar ninguém, embora nos mostremos à distância sem saber para quem. Doravante nossos espaços se somam e se sobrepõem, apenas como instantes que cobrem nossas vidas.

O sonho de onipotência bio-tecno-científica está no auge, impõe-se como uma nova relação com o mundo. Essa mutação radical do político nos tira do modelo grego da democracia para nos fazer experimentar o cotidiano como uma vida em laboratório perpétua, na qual

tudo se regula por moratórias sucessivas em nome das normas do que imaginamos ser uma democracia pluralista. E nos vemos espremidos entre programas de dominação, princípios de precaução, ecologia utilitarista, religiões, etnocismo e outros particularismos, tendo como alvo a rentabilidade de qualquer coisa, tudo colocado sob a dependência primeira da economia e das finanças, o capitalismo – como é chamado – fazendo do político “um objeto perdido, algo como um sonho arcaico” a ser rentabilizado. Nesse tempo mundial não nos vemos mais diante dos antigos “coletivos humanos”.

Talvez vocês queiram saber o que foi o Neolítico e aquilo de que nos separamos. Há uma palavra para dizê-lo: “Nós”, apenas nós com nossos corpos e nossas filosofias, nossa habilidade e nossas invenções, nossas relações refletidas com o mundo, nossos olhares, nossas posturas, nossa benevolência para com o outro; todos esses objetos simples que prolongam nosso corpo e são a seiva de nossos escritos, de nossas falas, o sal de nossas invenções, em suma, tudo que nos ligava ao mundo juntos, mesmo se opostos, tudo que nos ligava ao que até então chamamos a humanidade.

A DUPLA RECUSA:

UMA HISTÓRIA DA IMAGINAÇÃO EM PAUL VALÉRY

Roberto Zular

Pensando na sequência dos últimos três encontros propostos por Adauto Novaes para o ciclo *Mutações*, podemos perceber o quanto o “Corpo, o espírito e o mundo”; a “sensibilidade” e as “constelações imaginárias” estão intimamente ligadas. Ao menos se pensarmos em Paul Valéry para quem o espírito é o que surge do contato do corpo com o mundo e que só pode ser vivido pelo modo como atravessamos o mundo sensível. E nessa travessia pela floresta da sensibilidade, como uma espécie de resto mal resolvido, a imaginação se torna um elemento central no modo como nos inventamos e construímos o mundo.

Isto porque, para Valéry, o ser humano é o animal menos adaptado do planeta e é por força dessa inadaptação que somos obrigados a imaginar formas de sobrevivência, criar mundos imaginários internos e externos. Mas o ponto que nos traz aqui é que a imaginação, sozinha, não sustenta a experiência humana. Toda questão é como tornar a imaginação uma força produtiva e não uma fantasia com as quais nos iludimos e nos deixamos iludir o tempo todo.

As imagens são perigosas. Elas podem nos captar em um mundo do qual não conseguimos sair. Tanto as imagens externas e seu apelo desenfreado da nossa atenção, quanto as imagens internas e seu insuportável padrão de repetição e inércia. E Valéry pensava isso antes de conhecer os infinitos *gadgets* e as redes de imagens digitais que nos assolam.

Para Valéry, a força da imaginação é a sua capacidade de atravessar diversos espaços de experiência, diversas possibilidades sensíveis, diversas linguagens e, também, diversas imagens. É pelo seu caráter heterogêneo (e pela forma como lidamos com essa heterogeneidade) que alcançamos a potência do imaginário.

Isso quer dizer que o imaginário não se opõe à razão, a metáfora não se opõe aos cálculos, a imagem poética não se opõe à ciência, o corpo não se opõe às criações mentais, o interno não se opõe ao externo, o real não se opõe ao imaginário, o material não se opõe ao espiritual. Valéry recusa os dois lados dessas oposições – daí a dupla recusa do nosso título - para nos lançar no mar das imagens em transformação, atravessá-las por muitos mundos e suas infinitas formas de relações. Em suma, é preciso imaginar que não há imaginação sem transformação, sem a ação de transformar as imagens entre si e ir além das imagens para criar “constelações imaginárias”.

Mas para chegar a essas constelações, o caminho de Valéry não foi simples, nem isento de angústias e frustrações. Por isso, procuraremos mostrar a gênese dessa questão desde seus conflitos no campo

da poesia entre Baudelaire e Poe, Rimbaud e Mallarmé, que acentuavam as tensões entre as vertentes imaginárias (o “demônio da analogia”) e o cálculo poético (os limites da forma). Veremos como esse conflito levou Valéry a uma grande investigação do imaginário científico e a uma teoria poética do funcionamento mental. É desse embate que nascem também o Leonardo da Vinci valeriano e seu antípoda, M. Teste. Veremos então como isso se transforma com a volta à escrita poética e os grandes ensaios e diálogos da década de 1920 em diante que culminam com o *Curso de Poética*, onde o *pharmakon* do imaginário alcança sua equação mais tensa (o fascismo e seu cortejo de imagens bate à porta) e, ao mesmo tempo, refinada e potente.

Mas não se trata de uma história pessoal. Trata-se de pensar o imaginário na história da humanidade, bem como pensar o destino das imagens e da imaginação no século XX e sua complexa relação com a técnica. Por outro lado, ao recusar tanto a fascinação pela imagem quanto seu controle, Valéry inventa formas de existência da imaginação que talvez nos ajudem a pensar seu lugar neste século que vivemos.

TÉCNICA E POLÍTICA EM TEMPOS DE HIPER-ATENÇÃO

Oswaldo Giacoia Junior

Com o conceito de barbárie civilizada, Nietzsche aprofundou seu diagnóstico da consciência moderna como sendo aquela de uma época *laboriosa*, que nos proíbe dedicar à arte as melhores horas de nossas vidas, ainda que esta arte seja a maior e mais digna. O primado conferido ao quantitativo e ao rentável exige uma equação cerrada entre operatividade e utilização integral do tempo, por conseguinte, a eliminação de todo resto, pelo controle do imaginário pessoal e sócio-político. Ora, um dos efeitos desse controle é o estreitamento da própria faculdade de imaginação como potência do espírito. Com a despotencialização da imaginação, abre-se um abismo entre pensar e agir: a vertiginosa rapidez das operações – transformada em exigência

compulsória – suprime o ‘tempo de pensar’. A modernidade cultural e política é a escravidão mental, que se reflete tanto na alma quanto no íntimo dos corpos. Essa selvageria se denuncia sobretudo na relação da arte com nossas formas atuais de vida – a devastação e a esterilidade que nos assolam manifesta-se na relação inautêntica, consumista com as obras de arte, cuja fruição exige, antes de tudo, tranquilidade, repouso, sossego e paz.

Semelhante diagnóstico do tempo, nós o encontramos também na obra do filósofo contemporâneo Byung-Chul Han. Para ele, nosso tempo é marcado pela exigência de hiper-atenção, caracterizada pela dispersão e pela rápida mudança de foco entre diversas atividades, fontes informativas e processos de elaboração mental. É isso que impede a atenção profunda, meditativa, que foi a condição de possibilidade das principais realizações culturais da humanidade. Nesse contexto, Byung-Chul Han também faz questão de recusar o epíteto de apocalíptico para seu livro *Bom Entretenimento*⁴, que segundo ele, se situa na contra-corrente da hiper-atenção, e confere decisiva importância às atividades lúdicas, como o jogo e a dança.

“Sob a pressão de ter de trabalhar, hoje nos esquecemos de como se joga. O ócio só serve hoje para descansar do trabalho. Para muitos, o tempo livre não é mais do que um tempo vazio, um *horror vacui*. Tratamos de matar o tempo com base em entretenimentos fúteis que nos tornam ainda mais estúpidos. O stress, que é cada vez maior, nem sequer torna possível um descanso reparador. Por isso acontece que muita gente adocece justamente durante seu tempo livre. Esta enfermidade se chama *leisure sickness*, enfermidade do ócio. O ócio se converteu num penoso não fazer nada, em uma insuportável forma vazia do trabalho. Inclusive o jogo foi absorvido hoje pelo trabalho e pelo rendimento. O trabalho se *ludifica*. Quer dizer, o afã que temos de jogar se colocam a serviço do trabalho, que o explora e tira partido

4 Byung-Chul Han. *Bom Entretenimento. Uma Desconstrução da História da Paixão Ocidental*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

dele. Supondo que ainda reste um entretenimento à margem do trabalho, este se degradou em uma mera desconexão mental, que é qualquer coisa, menos entretenimento. Temos a tarefa de liberar o jogo do trabalho. A sociedade futura será uma sociedade do jogo”⁵.

Será mesmo? Parece, antes, que estamos atravessando um tempo em que esta possibilidade está bloqueada, uma vez que aquilo que Paul Valéry denominou coisas inexistentes, a inefável potência do supérfluo, ameaçam nos abandonar, ou estão a ponto de ser tragadas no vórtice de uma imaginação desertificada, Vivemos no tempo de uma positividade hiperbólica, de uma produtividade tóxica, daquilo que Heidegger denominou *armação*, e que Nietzsche já tinha diagnosticado como um crescimento do deserto: “O deserto cresce: aí daquele que abriga desertos”.⁶

É à vista deste cenário que Heidegger escreve: “o consumo dos entes determina-se pela mobilização em sentido metafísico, onde o homem se faz ‘senhor’ do ‘elementar’. O consumo inclui o uso regulamentado dos entes, que se tornam oportunidade e matéria para a mobilização”⁷. À medida em que esta se intensifica e se auto-assegura incondicionalmente, começa a se tornar perceptível também a perda de toda meta e sentido do processo, a transformação do uso em abuso. O homem contemporâneo se torna, então ‘senhor dos elementos’ - paródia heideggeriana dos progressos inusitados da química em meados do século passado -. Mas o título irônico traz à luz a espantosa paradoxalidade da ‘coisa mesma’. Pois a suprema realização da

5 Han. Byung-Chul. *“El ocio se ha convertido en un insufrible no hacer nada”*.

Entrevista ao jornal El Mundo e 12.02.2019. <https://www.elmundo.es/papel/lideres/2019/02/12/5c61612721efa007428b45b0.html>

6 Nietzsche, F. *Assim Falou Zaratustra*, IV. *Entre as Filhas do Deserto*, § 2.

7 Cf. Heidegger, M. *Ensaios e conferências. Superação da Metafísica*, § 26. Tr.

Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Foge]; Marcia Sá Cavalcante Schuback.. 8ª Ed.

Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 80.

fantasia de poderio humano, a auto-compreensão do homem como mestre dos entes, a coroa e finalidade da criação - se realiza historicamente como o contrário de si mesma; a saber, como reificação e **sujeição ao domínio impessoal e integral** (hoje quase inter-galáctico) da tecnologia. A configuração da vida sob a hegemonia técnica moderna é atravessada pela perda de sentido da antiga concepção antropocêntrica e instrumental da tecnologia: o homem tornou-se, por fim, a mais importante matéria prima no processo de produção e desgaste dos entes intra-mundanos. No encontro entre uma humanidade plenamente emancipada e a potência fáustica da tecnociência, realiza-se também a confluência entre um intelecto abstrato, formal e funcionalista e a configuração mecânica do universo infinito. Esse fenômeno vem à luz, por exemplo, na identificação da mente com o *computer cortical do cérebro* humano, do pensamento com o processamento algorítmico de informações.

Por essa razão, sentimos necessidade premente de restaurar os valores e princípios fundamentais em que se baseiam nossas mais bem defendidas convicções de fundo: as Ideias, Deus, Liberdade, a Lei moral, a autoridade da Razão, o Progresso, a Felicidade do maior número de pessoas, a Cultura, a 'Civilização'. No entanto, o que efetivamente vige é o vazio de tais princípios – o abismo do fundamento, a compulsão aos gestos patéticos e o fascínio pela retórica grandiloquente. Na interpretação de Adauto Novaes, “hoje, esse vazio – ‘espaço em branco sem poder legislador’ - é ocupado não pela política mas pela técnica. Não vivemos um momento de *declínio*, mas uma *mutação* que afeta de maneira incontornável o imaginário político: onde estão os ideais políticos, as utopias? O incontestável poder de Musk e Zuckerberg – senhores da técnica - é um claro exemplo da ocupação desse vazio. Comentaristas políticos chegam a dizer que Trump é um servo do oligopólio digital global das biotechs”.

Esta última frase lança suspeitas sobre o ‘incontestável poder de Musk e Zuckerberg’ como ‘senhores da técnica’. O que dizer de uma

tal candidatura à ocupação do vazio para o qual nos impele um imaginário político devastado? Seria algo mais que jogo de cena, efeito de superfície? Estes atores seriam propriamente senhores da técnica? Será que uma tal posição poderia ser ocupada pelo ‘oligopólio digital global das biotechs’? Aliás, como entender uma posição como esta? É possível que o confisco ou sequestro do imaginário possa ser pensado em termos jurídico-políticos de senhorio e titularidade, de soberania e sujeição? Para responder tais perguntas, Nietzsche e Heidegger podem nos oferecer uma contribuição de imensa relevância, pois ambos enfrentaram questionamentos análogos com a impiedosa lucidez de uma inflexível probidade intelectual.

Se podemos pensar que Musk, Zuckerberg e Trump são figuras de liderança (*Führung*), é preciso pensá-los também, de um ponto de vista metafísico, como servos e funcionários a serviço de uma vontade de poder supra individual, que impera na era da dominação planetária da técnica, e que não se confunde com oligopólios atuais ou virtuais. Vontade de poder da qual eles não são mestres e senhores, mas talvez os lacaios mais dóceis e eficientes no processo de maquinização (*Machenschaft*), de mobilização total, ditado pela essência da técnica, de cuja *démarche* a inteligência artificial constitui uma modalidade de coroamento, pois as IAs podem ser consideradas também (não exclusivamente) como a colonização informático-logística do pensamento, reduzido a processamento de informações e cômputo de bigdata.

A esta forma da vontade de poder corresponde tanto a barbárie civilizada quanto a desertificação da imaginação, o vazio do imaginário político, com a fuga das ‘coisas inexistentes’ e o abandono do espírito. É à reflexão a respeito de tais questões que a comunicação pretende se dedicar.

DO MUSEU IMAGINÁRIO ÀS CONSTELAÇÕES IMAGINÁRIAS: O QUE PODE O GESTO CURATORIAL

Luiz Camillo Osorio

Partirei nesta apresentação de uma provocação colocada por Adauto Novaes: “Ora, no mundo contemporâneo – em mutação – o ver e os outros sentidos se tornaram problema.” É do interior deste mundo em mutação que os sentidos se mostram um problema, cabendo à imaginação vir auxiliá-los para que não se percam no sem sentido. Desde Kant, a arte (e o juízo estético) vem sendo um lugar de experimentação entre o que se vê e o que sabe, entre o que se pode ver sem um saber prévio determinante, é o lugar em que se exercita uma percepção selvagem tendo em vista a impotência das formas instituídas de conhecimento.

Como pensar esta percepção selvagem em um mundo agenciado por uma série de tecnologias de produção imagética, em que a experiência da arte vem constantemente mediada pelas câmeras dos celulares? Como os sentidos e a imaginação lidam com a aceleração e a dispersão da atenção? Citando Valéry, através de Adauto Novaes, pergunto-me: “Eis a grande questão: poderá o homem se adaptar àquilo que o homem fez?” Como desdobrar o que se faz em novas possibilidades de ver antes inimagináveis? Produzir novas maneiras de ver implica novas montagens entre o que se vê e o que não se sabe e novas formas de exposição.

O que pretendo nesta palestra é investigar os modos pelos quais a arte, mais especificamente o gesto curatorial, vem tentando repensar formas expositivas mais atinadas ao modo pelo qual as novas tecnologias transtornaram nossos regimes de percepção. Tomo este gesto como o ato de montagem que põe as obras em relação na busca de constelações imaginárias capazes de sugerir/produzir modos de ver e pensar heterogêneos. O ponto de partida será o museu imaginário criado por André Malraux em meados do século XX, que se propôs a reconfigurar o modo como as imagens interagem e se ressignificam

no tempo e no espaço. Seu ponto de partida foi o efeito produzido pela reprodução fotográfica nas formas de apreensão das artes visuais. Minha aposta é de que a poética relacional que alimenta as associações imagético-formais do museu imaginário é mais relevante para se pensar o gesto curatorial do que para a criação de uma nova metodologia para a história da arte.

Uma questão que começa a surgir junto ao procedimento do “museu imaginário” é a tendência à pseudomorfose, ou seja, a aproximação arbitrária e acrítica de detalhes ligados à superfície das imagens, retirando delas suas especificidades culturais e sugerindo uma universalidade formal sem historicidade e sem mundo próprio. No contexto da produção e disseminação digital de imagens esse perigo fica potencializado, cabendo uma reflexão sobre como trabalhar no intervalo entre a captura tecnológica e as novas potencialidades dos seus usos.

Os riscos são crescentes no interior do espaço institucionalizado e espetacularizado da arte contemporânea. A visita aos museus se faz necessariamente mediada por informações e tecnologias que tendem a dirigir o olhar e a constranger o trabalho da experiência. O que se vê com tanta mediação? Há espaço para o espanto e para a produção de formas heterogêneas de ver? Como lidar com a diversidade simbólica e cultural que habita os museus contemporâneos sem estetizar as diferenças? Como compor tempos e mundos distintos?

Ciente de todos esses riscos, interessa-me ver naquilo que Malraux denominou de “confrontação de metamorfoses” do museu imaginário um antecedente ao que James Clifford viria a denominar de “zonas de contato”, tão afirmativas para se pensar a simbiose e o atrito entre contextos culturais no interior dos museus (de etnografia e de arte contemporânea). Como enfrentar os impasses do mundo da arte apostando na imaginação produtiva em busca de linhas de fuga parciais no seio da homogeneização cultural e da aceleração tecnológica.

FABER OU LUDENS?

Guilherme Wisnik

O que é que caracteriza o *homo sapiens* como espécie? De onde vem essa sapiência? Somos *sapiens* porque somos *faber* ou porque somos *ludens*? Isto é: nossa sapiência vem da técnica (do polegar opositor e da capacidade de fabricar instrumentos) ou da fantasia e da imaginação, que inclui a fabulação sobre a existência de outras vidas?

A arqueologia mostra que o surgimento do *homo sapiens* – ocorrido na África, em torno de 200 mil anos atrás – está acompanhado da presença de objetos deixados junto aos mortos, indicando a imaginação de uma vida além da morte. Daí que a palavra monumento tenha uma origem funerária.

Intrigados diante das pinturas rupestres paleolíticas (Altamira, Lascaux, Chauvet), os historiadores da arte e arqueólogos entenderam que os desenhos de cenas de caça (predominantes no hemisfério norte) indicam a sua função mágica, dado que esses povos não separavam realidade e representação. Os desenhos seriam uma espécie de armadilha para a realidade em comunicação com os espíritos, induzindo a caça real. Aqui o trânsito entre o imaginário e o real é total, e a arte está do lado do ritual, e ainda muito longe de sua função representativa, tal como define muito bem Walter Benjamin em seu famoso ensaio sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” (1936). Muitos outros autores se ocuparam desse problema, tais como Georges Bataille e Georges Didi-Huberman, que associam essas constelações imaginárias ao desejo, mais do que à utilidade técnica.

Na conferência, pretendo fazer a ponte entre essa discussão, eminentemente europeia, e a as pinturas encontradas por Niède Guidon e sua equipe na Serra da Capivara, Piauí. Ali, diferentemente do paradigma europeu, predominam os temas de festa e sexo nas cenas pintadas, aproximando mais ainda essa reflexão do campo do desejo,

mas substituindo, de certa forma, seu halo mágico por uma relação mais próxima com o cotidiano. Teríamos, aqui, outras formas de constelação imaginária. Fato que permite pensar se há, ainda hoje, ou não, alguma sobrevivência dessa diferença cultural tão antiga?

A IMAGINAÇÃO DO FUTURO, O FUTURO DA IMAGINAÇÃO

Pedro Duarte

Paul Valéry dizia ter horror a profecias. Boa parte das modernas filosofias da história, portanto, poderia causar-lhe horror, uma vez que o futuro parecia ser por elas determinado como uma profecia, que atendia pelo nome de teleologia: um Estado Cosmopolita, um Estado da Liberdade, um Comunismo. Haveria um *telos*, ou seja, objetivo para a história. O pensamento dos séculos XVIII e XIX, com Kant, Hegel e Marx, amarrava o presente ao futuro, que guardava a esperança de melhoria da humanidade: moral, espiritual e materialmente. No começo do século XX, o frenesi tecnológico ainda alimentou tal expectativa esteticamente no Futurismo. Nada disso é mais a nossa situação.

Desde o final do século XX, a crença no futuro entrou em declínio. Politicamente, o marco para isso foi a queda do Muro de Berlim, em 1989, com a sensação, expressa por Francis Fukuyama, de “fim da história”: parecia ter acabado o fôlego para imaginar outros futuros que não fossem apenas o desenrolar das democracias de mercado no capitalismo. Havia conformismo nisso, com um rebaixamento da vontade de transformação do mundo. Por outro lado, contudo, entreviu-se a possibilidade de liberar o presente do determinismo teleológico implícito nas utopias modernas, admitindo a imprevisibilidade das ações humanas, como pensou Hannah Arendt, e sublinhando a dignidade do agora da poesia, como sugeriu Octavio Paz. Poderia começar uma busca do presente, e não do futuro.

Contudo, as consequências desse processo evidenciaram que o presente, sem futuro, tende a se repetir. Paul Valéry afirmou que o mundo moderno aboliu as duas maiores invenções da humanidade: o passado e o futuro. Jonathan Crary aponta um “presente cada vez mais congelado” na lógica do “capitalismo 24/7”, que coloniza o tempo em uma ocupação total. O futuro foi imobilizado na continuidade da identidade projetada do presente, sem força de alteridade para mudá-lo – que precisa, por isso, intimidar a imaginação, isto é, a faculdade de pensar o que não existe como princípio de mudança do que existe. Não se trata de recuperar a teleologia moderna, mas, no espírito de Franco “Bifo” Berardi, de perguntar: o que resta de futuro? Resta não o determinar, e sim imaginá-lo. Daí que a arte possa ser decisiva aqui. Quem sabe, a imaginação possa descolonizar o tempo e pensá-lo em sua alteridade por vir? Quem sabe, a imaginação nos abra a um futuro diferente?

IMAGINÁRIO DEMOCRÁTICO E IMAGINAÇÃO EM TOCQUEVILLE

Marcelo Jasmin

Em viagem aos Estados Unidos nos anos de 1831 e 1832, Tocqueville acreditou ter encontrado, no espaço delimitado pelas treze colônias da Nova Inglaterra, uma experiência mais igualitária do que todas aquelas conhecidas pela historiografia ocidental. Identificou uma dinâmica progressiva que tendia a aproximar as condições sociais de ricos e pobres, negros e brancos, homens e mulheres, que constituía uma forma inédita e moderna de sociedade igualitária. Descobriu num imaginário democrático, na crença difusa de que os habitantes daquele país e do novo mundo deveriam ser iguais entre si, o principal fator de produção da democracia, entendida não como uma forma de governo, mas como experiência de vida e forma de sociedade fundada na igualdade entre seus habitantes.

A análise de Tocqueville, apresentada ao longo dos quatro tomos de *A Democracia na América* (1835-1840), não afirmava a igualdade de fato entre patrões e empregados, ricos e pobres, homens e mulheres, negros e brancos. Importava-lhe investigar os modos pelos quais os habitantes daquele novo mundo compreendiam as várias desigualdades reais como situações temporárias, passíveis de reversão, tornando-as compatíveis com um estado social que desejava ser igualitário. Não se tratava, portanto, de uma teoria naturalista a denunciar, sob o véu do ilusório, a verdadeira desigualdade das relações sociais. A proposição de Tocqueville desenvolvia, ainda que sem a formalizar conceitualmente, a concepção de um imaginário social que era constituidor da ordem democrática e fórmula de sua legitimação. Nesse sentido, o imaginário não era pensado negativamente, como um truque enganador, mas como promotor de normas de comportamento a presidir hábitos e costumes, a gerar condutas igualitárias e dar significado às possibilidades e aos limites da atividade cotidiana. Neste sentido, a democracia para Tocqueville não era primordialmente uma forma de governo, também espírito, cultura e percepção que conformavam positivamente as relações entre os seres humanos.

A partir dessa descoberta Tocqueville pôde imaginar o horizonte futuro da Europa, e de todo o Ocidente, como marcado pela progressiva igualação das condições sociais entre nobres e plebeus, e entre todos os habitantes do mundo moderno, destruindo a hierarquia aristocrática do Antigo Regime e constituindo a novidade da democracia de massas.

Pelo menos até a emergência do neoliberalismo dos anos 1980, várias das previsões de Tocqueville se concretizaram no Ocidente, no todo ou em parte, como, por exemplo: o fim da escravidão legal, a extensão do igualitarismo na direção de uma sociedade comunista, socialista ou social-democrata, a universalização do voto, a redução da distância entre os direitos de mulheres e homens, e de negros e brancos, ainda que muito aquém do que seria digno, para citar alguns exemplos.

Com a queda do Muro de Berlim, a dissolução do socialismo real, o fortalecimento dos discursos neoliberal e de extrema direita, em particular no século XXI, as tendências igualitárias foram arrefecidas e seus adversários encontraram caminhos de legitimar a sua redução ou destruição. Estaríamos diante da reversão da tendência multissecular da “revolução democrática” concebida por Tocqueville? Podemos imaginar futuros mais promissores para a igualdade no mundo de hoje?

PREFIGURAÇÕES IMAGINÁRIAS DO HORROR E A HARMONIZAÇÃO DA MÁSCARA FASCISTA

Luiz Eduardo Soares

O título evoca temas que pretendo explorar, em busca da compreensão de aspectos talvez menos estudados do neofascismo -mas relevantes para combatê-lo. Temas que levam a refletir sobre o lugar da imaginação em paradigmas da teoria da justiça e da política, dos quais ainda somos tributários, porque, pelo avesso ou por mediações, ainda nos interpelam. Inescapáveis, nesse percurso, são Hobbes e seu (nosso) Leviatã.

Para investigar seu pensamento político, destinado a legitimar o poder absolutista no século XVII -que forneceria elementos decisivos para a formulação contratualista liberal subsequente-, sugiro o abandono da leitura predominante, segundo a qual o Estado todo-poderoso seria necessário e legítimo para corrigir a natureza humana, irremediavelmente maligna ou violenta, refratária à solidariedade e à cooperação. A tese hobbesiana é bem mais interessante. O problema ao qual o absolutismo responde não é, por assim dizer, antropológico, mas epistemológico (porque, em sua obra, a antropologia decorre de constrangimentos -digamos, para simplificar- céticos): não sendo possível conhecer o outro, uma vez que só se conhece por meio da experiência empírica, sensível, direta, resta a leitura de si, em perspectiva racional de geômetra (não confessional, moral, subjetivante).

Construído o indivíduo-ator como o modelo antropológico natural-universal, a partir da auto-investigação sobre corpo e mente, impulsos e motivações, as faculdades e vias materiais de percepção (não do auto-exame da consciência teologicamente fundamentada), Hobbes põe em marcha o experimento mental que marcará a imaginação política moderna eurocêntrica, escrevendo a saga épica e trágica do “estado de natureza”, uma epopéia sociológica minimalista que, dinamizada pela supremacia da expectativa (as profecias se autorrealizam), suprime o tempo (sobrepondo *arché* e *telos*) e condena a espécie humana ao eterno retorno, ante o esgotamento de todas as histórias possíveis (ou antes de submetê-la -por ocioso ou essencialmente redundante- a qualquer uma de suas versões). As paisagens mentais disparadas por sua imaginação (fulgurante e seca), prefigurando o horror como apanágio da razão, mobilizaram a posteridade eurocêntrica -de Locke, Rousseau, Hume, Kant, Bentham e Marx, a Freud, Bakunin, Hayek, Nash, Nozick e Rawls.

O estado de natureza não é uma hipótese sobre o passado, é um argumento contrafactual sobre o presente, ou melhor, sobre as condições de possibilidade da ordem social, as quais, pressupostas, exerceriam dupla função: no plano filosófico (fornecendo princípio ordenador à Justiça e repertório ao discurso político), sustentariam a atribuição de legitimidade a determinado arranjo (assimétrico e arbitrário) de poder; no plano prático (político e comportamental), imaginadas em comum pelos cidadãos (como sentido compartilhado, senso-comum, repertório dramatúrgico e imagético, código simbólico, ou vocabulário e gramática de renovada mas conservadora cultura popular), induziriam à obediência.

Até aí, talvez ainda não se vislumbre a atualidade da invenção ficcional de Hobbes, senão como relíquia ancestral, no máximo lhe conferindo o privilégio duvidoso de figurar como o mito de origem do Estado moderno e de suas (de)formações utilitárias, que as sociedades unidimensionais capitalistas conduziram ao paroxismo. Mas há um ponto referido

en passant que merece destaque especial -e que, há cerca de 40 anos, desabou sobre mim como uma epifania, se aqui posso me permitir uma pitada do anedótico biográfico. A vida coletiva no estado de natureza (esta imaginária sociedade paradoxalmente pré-social) reduz-se aos (des)encontros entre “homens” que são o modelo antropológico hipostasiado, a reprodução multitudinária do mesmo, réplicas (miméticas) de uma arquitetura formal. Trata-se, portanto, de uma espantosa especularidade em cujo ambiente paranóico a máquina antropogênica funciona para se auto-destruir e por fazê-lo, enquanto cumpre o destino inexorável, destino inscrito em sua programação, determinado por prescrição (permitam-me o abuso intempestivo:) algorítmica. A “inteligência artificial” hobbesiana, que confere expressão ontológica à unidade e à univocidade, na extensão do experimento mental em que é submetida ao teste da sociabilidade, contempla no espelho sua auto-imagem. Não suportando a emergência do Outro (sem mediações que atuem como objetos transicionais -conceito de Winnicott, relido por Alexandre Nodari), deflagra-se uma dinâmica (pura imanência) de aniquilação da alteridade, que é também, e sempre, auto-destruição. Não há lugar para a linguagem nem espaço para um sujeito (todo sujeito é lacunar) que a habite: ao descobrir-se outro do outro, a instrução (o protocolo da razão, servindo à paixão pela vida, experimentada pelo avesso: o medo da morte) manda aniquilar. O modelo antropológico hobbesiano é incompatível com a abertura à obliquação -ou à equivocação (como diriam Nodari, Mauro Almeida e Eduardo Viveiros de Castro). A rigor, sequer se pode afirmar que o modelo antropológico montado por especulação especular corresponda a um sujeito, ou que o homem genérico alcance subjetivação -daí o modo hiper-determinado desse universo asfixiante. Ocioso acrescentar que, como sabemos, a novela termina com a guerra de todos contra todos.

Ainda mais interessante (e perverso) é observar que a sociedade experimental imaginada no estado de natureza é mais que a projeção de uma antropologia auto-referida (narcísica, solipsista) -fundada na tese de que, não sendo viável conhecer o outro, cumpre

imaginar o que ele é, como funciona, tarefa que se realiza concebendo-o como um símile de si mesmo: todos os personagens imersos no jogo se percebem e percebem os demais do mesmo modo, como extensões projetivas de si mesmos. Portanto, trata-se de espelho que se reflete em espelhos e que reflete espelhos, os quais se espelham indefinidamente, numa regrassão infinita. Cada personagem confirmará a previsão (prescrição) inscrita no modelo (no algoritmo), tautologicamente, e escreverá uma só e mesma trama -por isso “Pierre Ménard, autor do Quixote” foi a epígrafe de minha pesquisa, em 1992. Unidade é o nome da prisão; especularidade, do carcereiro. Em síntese, o mundo especulativo do estado de natureza como expansão especular do eu, concebido pelo geômetra solipsista, produz a redução da pluralidade de vozes, personagens e perspectivas à “simetria substitutiva” (nas palavras de Paul De Man): tal redução ontológica representa a contrafação do diálogo (do social) e da literatura, como experimento de alteração.

Segundo Fredrick Jameson, a ficção científica costuma trabalhar com modalidades de “atenuação ontológica”. No estado de natureza não é diferente. O que nos leva a pensar que talvez haja benefícios em propor aproximações (e atritos) entre distintas elaborações de uma problemática que, sendo comum, entretanto se diferencia na medida em que é tratada em diferentes experiências. Refiro-me ao que talvez possa ser denominado “redução ontológica”, evocada e acionada em linguagens específicas: da performance ritual (em rituais de passagem, por exemplo) à invenção filosófica (na arquitetura conceitual da moralidade kantiana, por exemplo), dos relatos metamórficos das lutas populares (de Carpentier a Ednaldo Padilha) e da literatura transgressora (de Maria Fernanda Ampuero, Mónica Ojeda, Carola Saavedra e China Miéville) à incidência política neofascista no imaginário social, quando assume feições reativas devastadoras. Em todos os casos, põem-se em tela de juízo (em termos experienciais e especulativos -distinção em si mesma questionável) processos metamórficos, pactos com o Outro e a gênese da ordem social.

No registro fascista, o sentido das ficcionalizações (ideológicas) em torno dos três tópicos é defensivo, restaurador ou regressivo, singularmente avesso à abertura e à instabilidade, fornecendo aos adeptos uma espécie de prótese solipsista (caixa -paranóica- de ecos da univocidade, cápsulas para viagens especulares, plataformas ensimesmadoras), que funcionam como o negativo de objetos potencialmente transicionais. Por analogia, imagine-se um batalhão militar que blinda a identidade sem brechas, forjada na imaginária guerra total e infinita: a arma é a prótese da virilidade sem falhas e o elo (a cadeia) de relações inegociáveis, que não admitem inconstância. Arma é índice (e fetiche) de uma coletividade fechada (submissão ou exclusão, hierarquia e disciplina) cuja passagem ao exterior só pode ser confronto letal ou acolhimento vertical da ordem, ordem que é palavra plena, mineral, refratária à interpretação e à interlocução: o pronto emprego. A tropa fala, canta, narra seus feitos, o canto chega aos ouvidos dos patriotas distantes do front. O sentido da guerra e mesmo de sua iminência manterá alerta, num misto de orgulho e temor, os membros da rede que se tece pelo valor da participação. Todos se sentem incluídos e nenhum evento os distrairá da concentração ou porá em xeque a coesão discursiva e comunitária.

Nesse registro, para o qual concorrem concepções religiosas e ideológicas relativamente variáveis, sempre a serviço da exploração de classe, do racismo e do colonialismo, gestando amálgamas político-econômicos historicamente cambiantes, o vetor axial talvez seja o patriarcalismo, radicalmente ameaçado pela separação entre corpo, gênero e sexualidade, operada por movimentos emancipatórios. A fratura da indissociabilidade “essencial, bíblica, institucional e natural”, origem do “homem” e da “mulher”, da “família”, é endereçada pela interpelação neofascista, cuja promessa elementar é a restauração da unidade perdida -a harmonização tardia da máscara idealizada. A promessa, além de não poder ser cumprida, carrega consigo a maldição hobbesiana: o combate ao Estado (ao sistema de leis e normas e regras e direitos e limites e pactos e instituições, ao

interminável falatório da política, da arte, das universidades, dos movimentos sociais, dos seres), esse embate (contra a incompletude e a instabilidade e a equivocidade e a finitude), essa hostilidade ao desejo, “ao que na vida é porosidade e comunicação”, antecipa como profecia auto-realizável a terra devastada, o mundo assombroso da especularidade. O colapso ambiental, nesse sentido, seria o último e o primeiro dos espelhos, posto que a ordem não importa.

TRADIÇÃO PARA O FUTURO

Miguel Lago

“O que resta de humano diante de radical transformação produzida pela revolução tecnológica?”

Adauto Novaes

Vivemos em uma era de escassez imaginativa. O horizonte político se tornou curto, imediatista, incapaz de projetar futuros e de erguer visões coletivas que inspirem transformação. A revolução tecnológica, ao mesmo tempo que expande nossas capacidades, parece ter nos sequestrado a possibilidade de imaginar o futuro como um espaço de reinvenção. Como Paul Valéry antevia, avançamos no tempo de costas, privados do passado e do futuro, reduzidos a uma eterna administração do presente – uma política sem projeto, uma técnica sem telos.

Mas o que, na tradição brasileira, pode nos ajudar a reconstruir horizontes de expectativa? Queremos aqui explorar duas dimensões na interseção de religiosidade e da política: o catolicismo popular e a figura dos líderes messiânicos.

O **catolicismo popular**, profundamente enraizado na experiência brasileira, não se limita à doutrina oficial da Igreja, mas se manifesta em práticas e crenças que entrelaçam fé, cultura e resistência. Ele incorpora um cristianismo vivido no cotidiano, onde santos, promessas e rituais não apenas orientam a espiritualidade individual, mas organizam formas de sociabilidade. As festas religiosas, as peregrinações e os cultos domésticos constroem espaços comunitários autônomos, nos quais o sagrado e o político frequentemente se misturam. No sertão nordestino, na Amazônia e em outras regiões do país, essa religiosidade popular criou redes de solidariedade que desafiaram hierarquias e produziram formas alternativas de organização social.

Já os **líderes messiânicos** emergiram ao longo da história brasileira como figuras que encarnaram projetos de ruptura e de refundação da sociedade. Antônio Conselheiro, ao fundar Canudos, não apenas criou um refúgio para os deserdados, mas propôs uma forma de vida que escapava à lógica do Estado e da propriedade privada. Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, tornou-se um articulador de forças sociais e políticas, construindo uma cidade que era ao mesmo tempo centro de peregrinação e bastião de resistência. Outras lideranças carismáticas, espalhadas pelo Brasil, mobilizaram esperanças e inauguraram novos espaços de pertencimento. Esses movimentos messiânicos não apenas forneciam respostas espirituais para tempos de crise, mas reconfiguravam a relação entre poder, comunidade e futuro.

Se hoje nos parece impossível imaginar um futuro que não seja a mera administração do presente, talvez seja porque esquecemos de olhar para aqueles que, antes de nós, ousaram inventar outras formas de vida. Talvez seja hora de reaprender com essas tradições, de recuperar a capacidade de construir destinos coletivos e reconhecer que todo grande projeto político começa como um ato de imaginação.

SOBRE IMAGEM E MAGIA

Lilia Schwarcz

A raiz da palavra imagem é magia, e os vínculos entre as duas palavras são muito evidentes.

Longe de serem meras “ilustrações” imagens produzem concepções, costumes e representações. Não são consequência, muitas vezes são causa. Não são produto, em geral produzem verdades.

Essa apresentação partirá de algumas imagens canônicas produzidas por diferentes nações para mostrar como elas são grandes produtoras de realidades. Ou seja, muitas nações se imaginam a partir de uma imagem evidentemente inventada e “imaginará” por seu autor.

No caso brasileiro, por exemplo, pretende-se trabalhar com a tela de Pedro Américo, “Independência ou morte”, que deu centralidade a um episódio até então marginal na agenda de nossa emancipação política.

DA CIDADE DA SENSIBILIDADE À CASA DO IMAGINÁRIO

Carlos Antônio Leite Brandão

Caminharemos do campo da Sensibilidade, tema do último ciclo, para o da imaginação. Essa ponte é lançada por P. Valéry nos seus *Cahiers* ao considerar as percepções e sensações advindas da realidade objetiva. Na medida em que algumas delas afetam também o nosso Espírito, elas deixam ser apenas “sensoriais” e passam a ser “sensíveis” e a abrirem a porta da Sensibilidade tanto para o mundo exterior quanto para a intimidade do nosso mundo interior. Da constelação formada por tais mundos emergem tanto o Sentido que as coisas tomam para nós quanto os três territórios onde o Espírito passa a se mover: o Pensamento, a Memória e o Imaginário. Enquanto território, o Imaginário tem a sua forma e geometria próprias, feitas de ecos, ressonâncias, expectativas, carências e vazios dos quais emergem

novas sensações, percepções e imagens inesperadas. Ele é uma fábrica imaginante que trazemos conosco e cujas dimensões são compostas pela Memória, pela Falta e pelo Desejo. Não se pode escapar da realidade, assim como não podemos escapar da linguagem, e tropeçamos nela toda hora. Mas é justamente tal tropeço o que a fissa, de modo a fecunda-la e dar a ela um Sentido. É o Imaginário que faz com que esta realidade objetiva, compacta e multifacetada seja provida também do Sentido e da geometria íntima de uma casa onde o nosso Espírito adentra e passa a habitar.

WALTER BENJAMIN E O CÉU ESTRELADO: IMAGINAÇÃO E PRINCÍPIO-ESPERANÇA

Olgária Matos

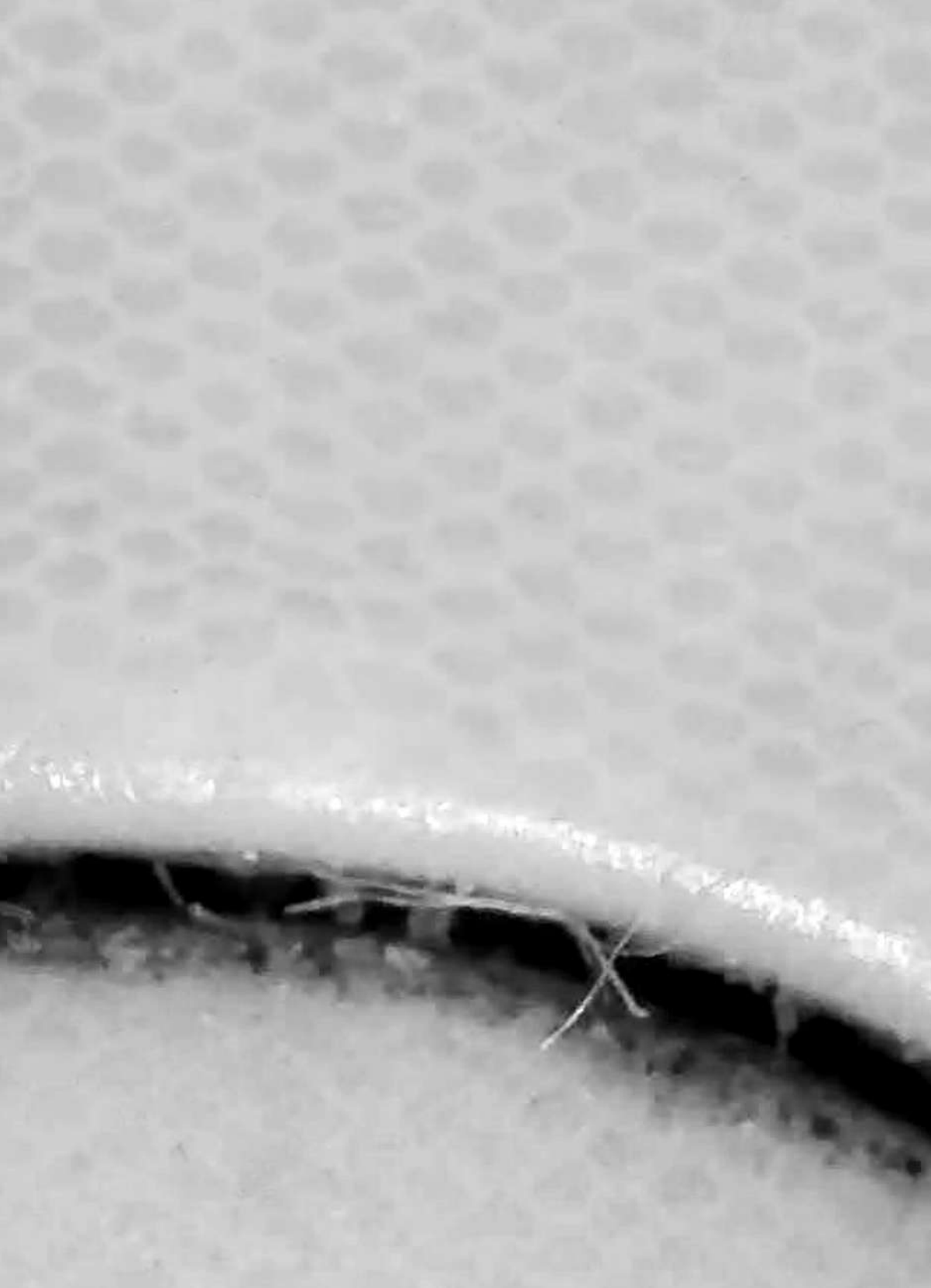
“Sobre a astrologia” é o título de um pequeno fragmento escrito por Walter Benjamin em 1932, cujo teor é o de situar a constituição do humanismo na história da cultura. E Benjamin anota: “eu mostrei a intensidade que ela conferiu ao conceito de melancolia.” Sabe-se que o astro da melancolia é Saturno, o planeta da rotação mais lenta, a melancolia associada, assim, à antiga doutrina das influências astrais. E, referindo-se à Melancolia I de Dürer, Benjamin observa: “ Sob a influência jupiteriana, as inspirações perniciosas se tornam benéficas, Saturno se torna protetor das investigações mais sublimes; a própria astrologia cai sob sua jurisdição. Isso permitiu a Dürer formular o projeto de ‘ exprimir nos traços fisionômicos do saturnino também a concentração espiritual divinatória’”⁸ Cada planeta é personagem de uma

8 Benjamin, Walter, *Origem do Drama Barroco Alemão do Século XVII*, trad Sérgio Paulo Rouanet, ed Brasiliense, SP, 1984, p 174. Em sua “ doutrina das semelhanças” e “ Sobre a Faculdade Mimética”, Benjamin refletiu sobre as atrações não causais, sobre as afinidades eletivas entre fenômenos segundo “ atrações alquímicas”, semelhança ou correspondências entre a posição dos astros no céu e um caráter ou temperamento. Benjamin interessou-se também pela quiromancia, leitura da borra...

peça de teatro, identificável pelo comportamento de suas posições em uma constelação. Às estrelas do cosmos antigo, imagens da perfeição e luminosidade divinas, se substituíram as bombas aéreas das Guerras da técnica e “novos astros ergueram-se no céu”, os profetas destituídos pela previsão com fins de dominar sob os auspícios do Capital. E Benjamin observou: “O trato antigo com o cosmos cumpria-se[...] na embriaguez [extática] [...]. É o ameaçador descaminho dos modernos considerar essa experiência como irrelevante, como descartável, e deixa-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas”⁹. Assim como o sol realiza sua órbita com sua côrte de planetas, estes, por sua vez, possuem suas luas, de maneira que o sistema solar é uma comunidade. Essa comunidade de destino se rompeu com o traumatismo da Guerra que determinou um antes e um depois, nada tendo permanecido das paisagens do final do século XIX, os astros, também eles, agora em exílio, no céu agora pelas explosões bélicas. Razão pela qual, Benjamin encontra em *A Eternidade pelos Astros* de Auguste Blanqui uma história política do céu e diagnóstico do presente que enclausurou o tempo e a ação humana. A técnica autonomizada com respeito aos indivíduos, submete-os a “processos sem sujeito”. Sua contrapartida são imagens dialéticas, portadoras de um “ princípio esperança.”

... do café, pelo tarô, pela hipnose. Como experiência (Erfahrung), a astrologia conjuga memória e imaginação, lembrança e pressentimento.

9 Benjamin, W., “ A Caminho do Planetário”, in *Rua de Mão Única, Obras Escolhidas II*, trad. Rubens Rodrigues Torres Fikho e José Carlos Martins Barbosa, ed Brasiliense, SP< 2000, p 68



BIOGRAFIAS

Adauto Novaes é jornalista e professor; foi por vinte anos diretor do Centro de Estudos e Pesquisas da Fundação Nacional de Arte/ Ministério da Cultura. Em 2000, fundou a empresa de produção cultural Artepensamento. Os ciclos de conferências que organizou resultaram em 45 livros publicados pela Cia das Letras e pelas Edições Sesc, dentre eles, *Os sentidos da paixão*, *O olhar*, *O desejo*, *Ética*, *Tempo e história*, *Rede imaginária: televisão e democracia*, *Artepensamento*, *A crise da razão*, *Libertinos/libertários*, *A descoberta do homem e do mundo*, *A outra margem do Ocidente*, *O avesso da liberdade*, *Poetas que pensaram o mundo*, *O homem-máquina*, *Civilização e barbárie*, *O silêncio dos intelectuais*, todos editados pela Companhia das Letras. Publicou ainda *A crise do Estado-nação* (Record, 2003), *Muito além do espetáculo* (Senac São Paulo, 2000), *Oito visões da América Latina* (Senac São Paulo, 2006), *Ensaio sobre o medo* (Senac São Paulo, 2007), *O esquecimento da política* (Agir, 2007) *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo* (Agir/Senac São Paulo, 2008), *A condição humana* (Agir/Sesc SP, 2009), *Mutações: o novo espírito utópico*, *Mutações: entre dois mundos*, *Mutações: dissonâncias do progresso*, *Mutações: a outra margem da política*, *Mutações: ainda sob a tempestade*, *Mutações: sobre a coragem e outras virtudes*. Três deles ganharam o Prêmio Jabuti.

José Miguel Wisnik é professor sênior da área de literatura brasileira da Universidade de São Paulo, além de ensaísta e músico. Entre seus livros publicados encontram-se *O coro dos contrários - a música em torno da Semana de 22* (1977), *O som e o sentido - uma outra história das músicas* (1989), *Sem receita - ensaios e canções* (2004), *Machado maxixe - o caso Pestana* (2008), *Veneno remédio - o futebol e o Brasil* (2008) e *Maquinação do mundo - Drummond e a mineração* (2018). Atuou como professor visitante na Universidade da Califórnia (Berkeley) e na Universidade de Chicago. Recebeu o Prêmio Jabuti de Literatura (1978, 2009), o Troféu Noel Rosa (1989), o Prêmio Kikito do Festival de Cinema de Gramado (1989), o prêmio da Associação Paulista de Críticos de Arte (1991, 1993, 1995), o Prêmio do Festival de Cinema do Ceará (2001), a Ordem do Mérito Cultural (2009) e o Prêmio Literário da Fundação Biblioteca Nacional (2019).

Marilena Chaui é mestre e doutora em filosofia pela USP, universidade da qual foi professora titular. Ministrou cursos de pós-graduação nas universidades de Paris, Pisa e Bolonha (Itália), Buenos Aires e Córdoba (Argentina), Stanford e Columbia (USA) e King's College (Londres). Recebeu o título de Doutor *Honoris Causa* pela Universidade de Paris VIII, pela Universidade Nacional de Córdoba e pela Universidade Federal de Sergipe. Recebeu, em 1981, o prêmio da APCA

(Associação Paulista dos Críticos de Arte) pelo livro *Cultura e democracia*, em 1994, o prêmio Jabuti pelo livro *Convite à Filosofia*, os prêmios Sérgio Buarque de Holanda (Biblioteca Nacional) em 1999 e Jabuti, em 2000, pelo livro *A nervura do real - imanência e liberdade em Espinosa*. Foi secretária municipal de cultura de São Paulo de 1989 a 1992 (durante o governo de Luiza Erundina). Participou das seguintes coletâneas: *Os sentidos da paixão*, *O olhar*, *O desejo*, *Ética*, *Artepensamento*, *O homem máquina*, *Civilização e barbárie*, *O silêncio dos intelectuais*, *Vida Vício Virtude*, *Mutações: entre dois mundos*.

Luiz Alberto Oliveira é físico, doutor em cosmologia, pesquisador do Laboratório de Cosmologia Física Experimental de Altas Energias e professor de história e filosofia da ciência do Centro de Pesquisas Físicas — CBPF/CNPq. Escreveu ensaios para *Tempo e história*, *Crise da razão*, *O avesso da liberdade*, *O homem-máquina*, *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo e A condição humana*.

Eugênio Bucci é jornalista e professor doutor da Escola de Comunicações e Artes da USP. Integra o Conselho Curador da Fundação Padre Anchieta (TV Cultura de São Paulo). Escreve quinzenalmente para o jornal O Estado de S. Paulo e para o site Observatório da Imprensa. Entre outros livros, é autor de *Brasil em tempo de TV* (Boitempo, 1996), *Sobre ética e imprensa* (Companhia das Letras, 2000), *Do B* (Record, 2003), *Videologias* (Boitempo, 2004, em parceria com Maria Rita Kehl) e *Em Brasília, 19 horas* (Record, 2008). Foi editor da revista *Teoria e Debate* (de 1987 a 1991) e presidente da Radiobrás (de 2003 a 2007). É colunista e crítico de vários jornais e revistas. Participou como ensaísta do livro *A condição humana*.

João Cezar de Castro Rocha é Professor Titular de literatura comparada da UERJ, Pesquisador 1D do CNPq e Cientista do Nosso Estado/FAPERJ. Autor de 14 livros e editor de 30 títulos. Seu trabalho já foi traduzido para 6 idiomas: mandarim, espanhol, alemão, francês, italiano e inglês.

Vladimir Safatle é graduado em filosofia pela USP e em Comunicação Social pela ESPM, mestre em filosofia pela USP e doutor pela Universidade Paris VII. Atualmente, é professor de filosofia na USP. Foi professor visitante das Universidades de Paris VII e Paris VIII, além de responsável de seminário no College International de Philosophie (Paris). Desenvolve pesquisas nas áreas de epistemologia da psicanálise, desdobramentos da tradição dialética hegeliana na filosofia do século XX e filosofia da música. É um dos coordenadores da International Society of Psychoanalysis and Philosophy. Escreveu *Lacan* para a série da Publifolha. Publicou um ensaio em *A condição humana* (Agir/Sesc SP, 2009).

Christian Ingo Lenz Dunker, nascido em 1966, psicanalista, professor Titular do Instituto de Psicologia da USP, coordenador do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (LATESFIP-USP), Analista Membro do Fórum do Campo Lacaniano. Doutor e Livre Docente pela USP, com pós-doutorado pela Manchester Metropolitan University, youtuber (Falando Nisso) e articulista da UOL-TILT. Autor de mais de 100 artigos científicos e professor convidado em mais de 15 universidades estrangeiras. Autor de *Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica*

(Annablume, Prêmio Jabuti 2012), *Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma* (Boitempo, Prêmio Jabuti, 2015) e *Reinvenção da Intimidade* (Ubu, 2016), *O Palhaço e o Psicanalista* (Planeta, 2018, com Claudio Thebas), *Autobiografia da Depressão* (Paidós, 2020), *Lacan e a Democracia* (Boitempo, 2022) e *Lutos Finitos e Infinitos* (Paidós, 2023).

Renato Lessa é Professor Associado de Filosofia Política e Coordenador do Centro Levi na PUC-Rio. É, ainda, Investigador Associado do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. É doutor em Teoria Política (IUPERJ, 1994), com estágios de pós-doutorado na American University (Washington D. C., 1994), na Universidade de Lisboa (2004), na Universidade do Piemonte Oriental (Itália, 2011-2012) e na Universidade de Paris IV: Sorbonne (2015 e 2021/22). Publicou vários livros e ensaios nos campos da filosofia política e das interpretações sobre o Brasil, entre os quais *A Invenção Republicana* (Topbooks, 3a edição 2015), *Veneno Pirrônico: ensaios sobre o ceticismo* (Francisco Alves, 1997), *Agonia, Aposta e Ceticismo: ensaios de filosofia política* (Editora da UFMG, 2003) e *Presidencialismo de Animação: ensaios sobre a política brasileira* (Vieira & Lent, 2006). Suas publicações mais recentes, no campo da filosofia, são o livro *O Cético e o Rabino: breve filosofia sobre a preguiça, a crença e o tempo*, São Paulo: LeYa, 2019 e a coletânea *Mundos de Primo Levi*, Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio, 2022. É Pesquisador 1 A do CNPq, membro da Ordem do Mérito Científico (Brasil) e da Ordem da Instrução Pública (Portugal). Em 2018 foi agraciado com a Cátedra Alphonse Dupront, no Centre Roland Mousnier da Sorbonne Lettres Université (ex-Paris IV: Sorbonne). Foi, ainda, Presidente da Biblioteca Nacional, de 2013 a 2016 e Presidente da FAPERJ, em 2002. De 2003 a 2013 foi Presidente do Instituto Ciência Hoje. Há quinze anos tem participado com regularidade dos ciclos organizados pela Artepensamento e publicado ensaios nos livros deles resultantes.

Marcia Sá Cavalcante é professora titular de filosofia na Universidade de Södertörn (Suécia). Entre 1994 e 2000, foi professora adjunta do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Suas primeiras áreas de trabalho são hermenêutica, fenomenologia, idealismo alemão, filosofia francesa contemporânea, poética e estética musical. Dentre seus livros mais recentes destacam-se *Time in exile: in conversation with Heidegger, Blanchot and Clarice Lispector* (NY: SUNY, 2020), *O fascismo da ambiguidade* (RJ: UFRJ, 2021), *The fascism of ambiguity* (London: Bloomsbury, 2022), *Ex-Brasilis: brev från pandemin* (Stockholm: Faethon, 2022) e *Atrás do pensamento: a filosofia de Clarice Lispector* (RJ: Bazar do tempo, 2022).

Thomás Zicman de Barros é doutor em ciência política pela Sciences Po Paris e pesquisador associado do Centre de recherches politiques de Sciences Po (CEVIPOF). Também é conselheiro do think tank República do Amanhã e diretor do Populism Specialist Group da Political Studies Association de Londres. Desenvolve sua atividade de pesquisa na articulação interdisciplinar entre a Teoria Política e a Psicanálise, estudando experiências populistas e movimentos de protesto. Atualmente, elabora uma teoria estética do populismo que dialogue com os estudos subalternos e queer. Com Miguel Lago, é autor de *Do que falamos quando falamos de populismo* (Companhia das Letras, 2022).

Pascal Dibie é professor na Universidade Paris VII Denis-Diderot, onde dirige o Laboratório de Antropologia Visual e Sonora do Mundo Contemporâneo. É diretor da coleção *Traversées da Éditions Métailié*. Publicou, entre outros, os livros: *Ethnologie de la chambre à coucher* (edição brasileira *O quarto de dormir*, Editora Globo, 1988), *La tribu sacrée* (Métaillé, 2004), *Ethnologie des prêtres* (Métaillé, 2004), *La passion du regard* (Métaillé, 1998), *Essai contre les sciences froides* (Métaillé, 1998). Um de seus últimos ensaios foi publicado no Brasil em *A condição humana* (Agir/Sesc SP, 2009).

Roberto Zular é poeta e professor de Teoria Literária e Literatura Comparada na Universidade de São Paulo. Juntamente com Álvaro Faleiros e Viviana Bosi organizou o livro *Sereia de Papel — visões de Ana Cristina Cesar* e com Claudia Amigo Pino *Escrever sobre escrever — Uma introdução crítica à crítica genética* (Martins Fontes). Organizou ainda o livro *Criação em Processo — ensaios de crítica genética* (Illuminuras). Desde 1993, dedica-se aos escritos de Paul Valéry, de quem traduziu, também com Álvaro Faleiros, *Feitiços* [Charmes], ganhador do primeiro prêmio de tradução “Paulo Rónai” da Biblioteca Nacional (2021). Sua pesquisa sobre a recepção de Valéry entre os poetas brasileiros, levou-o ao estudo da poesia moderna e contemporânea, especialmente quanto às relações entre corpo, linguagem, historicidade, ritmo e voz.

Oswaldo Giacoia Junior, professor do Departamento de filosofia da Unicamp. Doutor em filosofia com tese sobre a filosofia da cultura de Friedrich Nietzsche na Universidade Livre de Berlim. Publicou, entre outros livros: *Os labirintos da alma* (1997, Unicamp), *Nietzsche como psicólogo* (Unisinos, 2004) e *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida* (UPF Editora, 2005). Escreveu para *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo* e *A condição humana*, além de outros ensaios para a série *Mutações*.

Luiz Camillo Osorio Professor Associado II do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pesquisador do CNPQ e curador do Instituto PIPA. Entre 2009 e 2015 foi Curador do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Em 2015 foi o curador do pavilhão brasileiro na Bienal de Veneza.

Guilherme Wisnik é professor de arquitetura e urbanismo na USP, colunista do jornal Folha de S. Paulo e autor de livros como *Lucio Costa, Caetano Veloso e Estado crítico: à deriva nas cidades*. Editou o volume 54 da revista espanhola *2G* (2010) sobre a obra de Vilanova Artigas e publicou ensaios em livros como *Brazil's Modern Architecture*, *Álvaro Siza Modern Redux* e *O desejo da forma*. É membro da Associação Paulista de Críticos de Arte e da Latin American Studies Association. Crítico de arte e arquitetura, foi curador do projeto de Arte Pública Margem (Itaú Cultural, 2008-10) e das exposições Cildo Meireles: Rio Oir (Itaú Cultural, 2011) e Paulo Mendes da Rocha: a Natureza como Projeto (Museu Vale, 2012). Foi o curador geral da 10ª. Bienal de Arquitetura de São Paulo (2013).

Pedro Duarte é doutor em filosofia pela PUC-Rio, onde é professor na graduação, pós-graduação e especialização em Arte e Filosofia. Foi professor visitante nas universidades de Brown (EUA) e Södertörns (Suécia). É autor dos livros *Estio do tempo: Romantismo e estética moderna* e *A palavra modernista: vanguarda e manifesto*. Prepara *Tropicália*, para a coleção *O livro do disco*. Publicou capítulos em livros e artigos em periódicos acadêmicos e veículos da mídia. Desenvolve pesquisas voltadas para filosofia contemporânea, estética, cultura brasileira e história da filosofia.

Marcelo Gantus Jasmin é historiador, mestre e doutor em ciência política e professor do Departamento de História da PUC-Rio e do IUPERJ, onde ensina Teoria Política e História do Pensamento Político e Social. Publicou os livros: *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política* (Access) e *Racionalidade e história na teoria política* (Editora da UFMG) e vários artigos e capítulos sobre as relações entre história e teoria política. Atualmente é diretor-executivo da Fundação Casa de Rui Barbosa.

Luiz Eduardo Soares é escritor, antropólogo e cientista político, professor da pós-graduação em Literatura da UFRJ e titular da Cátedra Patrícia Acioli, vinculada ao Colégio Brasileiro de Altos Estudos da UFRJ, bolsista Pesquisador Visitante Emérito da FAPERJ e ex-professor da UERJ, do IUPERJ e da UNICAMP. Foi visiting scholar nas universidades Harvard, Columbia, Virginia e Pittsburgh. Publicou 27 livros, dos quais os mais recentes são *Desmilitarizar; segurança pública e direitos humanos* (Boitempo, 2019), *O Brasil e seu Duplo* (Todavia, 2019), *Dentro da noite feroz; o fascismo no Brasil* (Boitempo, 2020), *Escolha sua distopia -ou pense pelo avesso* (Alta books, 2025 -no prelo) e os romances *2066*, com Rafael Coutinho (Narval, 2022), *Enquanto anoitece* (Todavia, 2023) e *Crânio de vidro do selvagem digital* (Brasa, 2024). Foi secretário nacional de Segurança Pública, subsecretário e coordenador de Segurança, Justiça e Cidadania do Estado do Rio de Janeiro, e secretário municipal de Prevenção da Violência em Porto Alegre e Nova Iguaçu.


Miguel Lago é cientista político, deu cursos sobre a interseção entre democracia, saúde e tecnologia na School of International and Public Affairs (SIPA) da Universidade de Columbia (2018-2022), na Sciences Po Paris (2017-2018) e na T.H. Chan School of Public Health da Universidade de Harvard (desde 2023). Publicou artigos em diversos jornais: The New York Times, Le Monde, El País e Revista Piauí. É também co-autor dos livros *Linguagem da Destruição*, com Heloisa Starling e Newton Bignotto, *Do que falamos quando falamos de Populismo*, com Thomás Zicman de Barros - ambos pela Companhia das Letras - e *Construção de um Estado para o Século XXI*, com Francisco Gaetani - pela editora Cobogó. Em 2019 foi premiado com o World's 100 Most Influential People in Digital Government.

Lília Schwarcz, historiadora e antropóloga, é professora titular da USP e da Universidade de Princeton (EUA). Escreveu os livros *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos* (pelo qual ganhou o prêmio Jabuti), *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no fim do século XIX*, *O espetáculo das raças - cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil*:

1870-1930, *O império em procissão: a longa viagem da biblioteca dos reis – do terremoto de Lisboa à independência do Brasil*, *O sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João, 1816-1821* (ganhador do prêmio Jabuti), *D. João Carioca – a corte portuguesa chega ao Brasil 1808-1821, Um enigma chamado Brasil* (ganhador do prêmio Jabuti), *Agenda brasileira* (organizado com André Botelho), *História do Brasil Nação, volume 3 – a abertura para o mundo, 1889-1930* (organizadora do volume e diretora da coleção), *Nem preto nem branco, muito pelo contrário, A batalha do Avaí - a beleza da barbárie: a Guerra do Paraguai pintada por Pedro Américo, Brasil: uma biografia* (com Heloisa Murgel Starling), *Lima Barreto: Triste Visionário, História do Brasil: nação em seis volumes* (três dos quais indicados para o prêmio Jabuti). É curadora adjunta do Masp e membro da Academia Brasileira de Letras.

Carlos Antônio Leite Brandão possui graduação em Arquitetura (UFMG, 1981), mestrado e doutorado em Filosofia (UFMG, 1987 e 1997), especialização em Cultura e Arte Barroca (UFOP, 1985), doutorado-sandwich junto à Università degli Studi di Firenze (1994) e pós-doutorado junto à FMSH e EHESS (Paris, 2010) e ao CNRS-Paris/Villejuif (2018, 2023). É professor titular da Escola de Arquitetura da UFMG e pesquisador 1 do CNPq. Dentre os seus livros destacam-se *Genealogia da Cidade* (Vencedor do I Prêmio Jabuti Acadêmico, 2024), *Arquitetura, Humanismo e República: a atualidade do De re aedificatoria, Quid Tum? O combate da arte em Leon Battista Alberti, A formação do homem moderno vista através da arquitetura* e o recente *O almoxarife almaxerifado & seu Glossário Viralatas*. Dirigiu a Escola de Arquitetura da UFMG (1998-2002), presidiu o Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares da UFMG (2005-2009) e foi dramaturg do Grupo Galpão de Teatro (Belo Horizonte, 1991-2003).

Olgária Matos, doutora pela École des Hautes Études, pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, e professora de Filosofia da Unifesp (Universidade Federal de São Paulo). Escreveu: *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade* (Mg Editores Associados, 1978), *Os arcanos do inteiramente outro – a Escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução* (Brasiliense, 1989), *A Escola de Frankfurt – sombras e luzes do Iluminismo* (Moderna, 1993) e *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo* (Nova Alexandria, 2006). Colaborou na edição brasileira de *Passagens* de Walter Benjamin e prefaciou *Aufklärung na Metrópole – Paris e a Via Láctea*. Participou recentemente da coletânea *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*.



Depois das conferências de José Miguel Wisnik e Eugenio Bucci no Rio (Casa de Rui Barbosa) nos dias 7 e 14 de agosto, haverá o lançamento dos três últimos livros publicados por eles.

José Miguel Wisnik: *Viagem do recado – Música e literatura* é um livro de ensaios reunidos e também, de maneira implícita, um roteiro de vida. Wisnik aborda a música de Chopin (ligada aos seus estudos de piano na juventude), a relação de Machado de Assis com a polca e a de Mário de Andrade com o modernismo musical (que testemunham o seu trabalho como pesquisador e professor universitário) e o mundo das canções no Brasil (com as quais se envolveu também como intérprete e compositor). Dá nome ao livro um ensaio inédito sobre Guimarães Rosa, no qual convergem muitas das suas inquietações musicais, literais e cosmopolíticas.

Eugenio Bucci: Lança dois livros: *A Razão Desumana – cultura e informação na era da desinformação inculta (e sedutora)*. A obra reúne ensaios que refletem sobre a fusão de três eixos estruturantes da vida (e da morte) social: a técnica, o capital e a linguagem. O segundo livro, *Que Não se Repita – a quase morte da democracia brasileira* narra o que foi o governo caótico, tanático e golpista de um certo capitão entre 2019 e 2022. Para que não esqueçamos.

	RIO	SP
AGOSTO		
José Miguel Wisnik A Imaginação da voz - palestra musical	7	8
Marilena Chaui O sonho e as “Ruínas Circulares”	12	13
Luiz Alberto Oliveira Artifícios fabulosos, fábulas artificiosas	13	14
Eugênio Bucci That’s entertainment - and that’s all folks!	14	15
João Cezar de Castro Rocha Olhos bem fechados para finalmente ver: a imaginação em cena	19	20
Vladimir Safatle Violentar a imaginação para salvar a imaginação	20	21
Christian Ingo Lenz Dunker O sequestro da Louca da Casa e a constelação de seu Retorno ao Poder	21	22
Renato Lessa Abstração, figuração do comum e a forma de vida dos humanos	26	27
Marcia Sá Cavalcante Schuback Página em branco da mutação: ou das constelações imaginárias do informe	27	28
Thomás Zicman de Barros Senso comum versus senso da comunidade: a disputa pelo imaginário político na era da normalização da extrema-direita	28	29
SETEMBRO		
Pascal Dibie Adeus ao neolítico	02	03
Roberto Zular A dupla recusa: uma história da imaginação em Paul Valéry	03	04
Oswaldo Giacoia Junior Técnica e política em tempos de hiper-atenção	04	05
Luiz Camillo Osorio Do museu imaginário às constelações imaginárias: o que pode o gesto curatorial	09	10
Guilherme Wisnik Faber ou ludens?	10	11
Pedro Duarte A imaginação do futuro, o futuro da imaginação	11	12
Marcelo Jasmin Imaginário democrático e imaginação em Tocqueville	16	17
Luiz Eduardo Soares Prefigurações imaginárias do horror e a harmonização da máscara fascista	17	18
Miguel Lago Tradição para o futuro	18	19
Lilia Schwarcz Sobre imagem e magia		24
Carlos Antônio Leite Brandão Da cidade da sensibilidade à casa do imaginário	25	26
Olgária Matos Walter Benjamin e o céu estrelado: imaginação e princípio-esperança		25
Olgária Matos Walter Benjamin e o céu estrelado	30	

Horário das conferências

Casa de Rui Barbosa - Rio: às **18h**

Centro de Pesquisa e Formação do Sesc São Paulo - SP: das **19h30 às 21h30**

SESC – SERVIÇO SOCIAL DO COMÉRCIO

ADMINISTRAÇÃO REGIONAL NO ESTADO DE SÃO PAULO

Presidente do Conselho Regional

Abram Szajman

Diretor do Departamento Regional

Luiz Deoclecio Massaro Galina

Superintendências

Técnico-social

Rosana Paulo da Cunha

Comunicação Social

Ricardo Gentil de Oliveira

Administração

Jackson Andrade de Matos

Assessoria Técnica e de Planejamento

Marta Raquel Colabone

Assessoria Jurídica

Carla Bertucci Barbieri

Gerências

Estudos e Desenvolvimento **João Paulo Leite Guadanucci** Artes Gráficas **Rogério**

Ianelli Edições Sesc São Paulo **Iã Paulo Ribeiro** Assessoria de Relações

Internacionais **Heloisa Pisani** Centro de Pesquisa e Formação **Andrea de Araújo**

Nogueira

Equipe Sesc

André Leite Coelho, Danilo Cymrot, Eder Martins, Fabíola Tavares Milan, Francis

Manzoni, Gabriela Borges Sebastião, Ian Herman, Jean Paz, José Mauricio Rodrigues

Lima, Karina Camargo Leal, Marcos Toyansk, Maurício Trindade, Patricia Dini, Rafael

Peixoto, Rosana Catelli, Silvia Hirao, Tina Cassie, Vanessa Rosado e Walter Cruz

FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA

Presidente **Alexandre Santini**

Diretor Executivo **Ricardo Calmon** Diretor do Centro de Pesquisa **Marcelo Viana**

Estevão de Moraes Coordenador do Instituto Rui Barbosa de Altos Estudos em Cultura

Antonio Herculano Lopes Chefe da Divisão de Difusão Cultural **Amanda Siqueira**

Assistente da DDC **Rebeca Walter** Operador de áudio e vídeo **Antônio Carlos da Silva**



MUTAÇÕES CONSTELAÇÕES IMAGINÁRIAS

Curadoria **Adauto Novaes**

Design gráfico **Marcellus Schnell** Website **Marcelo Torrico**

Equipe Artepensamento

Agostinho Resende Neves, Pedro Hasselmann, Ricardo Bello, Thiago Hasselmann

Gestores de mídias **Thiago Hasselmann** (diretor) e **Katiane Borghesan Reis**

Artepensamento

artepensamentocultural@gmail.com

www.artepensamento.com.br e www.mutacoes2025.com.br

Siga-nos no Instagram: **@adautonov**

Centro de Pesquisa e Formação do Sesc São Paulo




Rua Dr. Plínio Barreto, 285, 4º andar

Bela Vista - São Paulo - SP

Tel.: (11) 3254-5600 – CEP: 01313-020

📍 Trianon – Masp 700m 📍 Anhangabaú 2000m

centrodepesquisaeformacao@sescsp.org.br

   / cpfsesc

sescsp.org.br/cpf

Fundação Casa de Rui Barbosa

Rua São Clemente, 134

Botafogo - Rio de Janeiro - RJ

Tel.: (21) 3289-4600 – CEP: 22260-002

📍 Estação Botafogo 300m

contato@rb.gov.br

www.gov.br/casaruibarbosa/pt-br

