



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Ana Luiza da Rocha Lima

O Lugar Vazio: A Crise de Imaginário da Democracia Moderna

Juiz de Fora

2025

Ana Luiza da Rocha Lima

O Lugar Vazio: A Crise de Imaginário da Democracia Moderna

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Orientador: Felipe Maia Guimarães da Silva

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

da Rocha Lima, Ana Luiza.

O Lugar Vazio : A crise de imaginário da democracia moderna /
Ana Luiza da Rocha Lima. -- 2025.

139 f.

Orientador: Felipe Maia Guimarães da Silva
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto
de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais, 2025.

1. Crise. 2. Democracia. 3. Imaginários Sociais. I. Maia Guimarães
da Silva, Felipe, orient. II. Título.

Ana Luiza da Rocha Lima

O Lugar Vazio: A Crise de Imaginário da Democracia Moderna

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Aprovada em (dia) de (mês) de (ano)

BANCA EXAMINADORA

Prof. Doutor Felipe Maia – Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Doutor André Magnelli

Ateliê de Humanidades

Profa. Alessandra Maia Terra de Faria

PUC/Rio

Prof. Doutor Rubem Barboza Filho

Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Christiane Jalles de Paula

Universidade Federal de Juiz de Fora

Juiz de Fora

2025

RESUMO

LIMA, Ana Luiza da Rocha. O lugar vazio: a crise de imaginário da democracia moderna. Orientador: Felipe Maia Guimarães da Silva. 2025. 125 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2025.

A tese parte da onipresença discursiva da crise para requalificá-la como operador semântico e simbólico, e não apenas como diagnóstico de disfunção institucional. Sustento que, na modernidade, a crise manifesta sobretudo uma desancoragem do vínculo simbólico que torna opaco o mundo comum; por isso, ela é também ocasião de ressimbolização. O argumento é desenvolvido em três movimentos. Primeiro, com Reinhart Koselleck, reconstruo a genealogia histórico-semântica de “crise” e sua passagem de episódio decisório, à condição estrutural da modernidade, articulando o descompasso entre experiência e expectativa, mas, acima de tudo, o ponto é a recomposição do conceito de crise de modo a pensá-la como momento de re(criação). Em seguida, com Cornelius Castoriadis e Charles Taylor (em diálogo com Benedict Anderson), o conceito de imaginário social é articulado em prol de uma crítica à pasteurização do pensamento criativo na concepção de mundos possíveis, bem como na capacidade de tais imaginários se difundirem em práticas sustentadas por valores morais compartilhados. Em Pierre Rosanvallon, a democracia é analisada como uma figura histórica e simbólica instável, cujas formas de legitimação, representação e presença do povo se transformam desde a Revolução Francesa até as configurações contemporâneas. Rosanvallon insiste que a democracia é uma história aberta, feita de experimentações, deslocamentos e recomposições de legitimidade, ainda que provisórias. A crise, nesse sentido, é um sinal do desgaste do acordo temporário que estabilizava imaginários, sentidos e práticas. Neste trabalho, afasta-se a compreensão da crise como acontecimento extraordinário ou excepcional, entendendo-a, antes, como um momento recorrente e estrutural de reflexividade social, no qual se tornam visíveis as tensões, indeterminações e disputas constitutivas da modernidade. É, também, oportunidade de uma reconfiguração simbólica original completamente nova, capaz de orientar, engajar e impulsionar uma ação coletiva comum. Ainda que não ofereça nenhuma garantia, o trabalho defende uma posição simbólica constitutiva e criativa da democracia, indeterminada e aberta a possibilidade de pensar mundos possíveis.

Palavras-chave: crise; democracia; imaginário social; política; símbolos.

ABSTRACT

LIMA, Ana Luiza da Rocha. *O lugar vazio: a crise de imaginário da democracia moderna*. Orientador: Felipe Maia Guimarães da Silva. 2025. 125 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2025.

The thesis departs from the discursive omnipresence of crisis in order to requalify it as a semantic and symbolic operator, rather than merely as a diagnosis of institutional dysfunction. I argue that, in modernity, crisis primarily manifests a disanchoring of the symbolic bond that renders the common world opaque; for this reason, it is also an occasion for resymbolization. The argument unfolds in three movements. First, drawing on Reinhart Koselleck, I reconstruct the historical-semantic genealogy of “crisis” and its transition from a decisional episode to a structural condition of modernity, articulating the disjunction between experience and expectation. Above all, however, the aim is to recompose the concept of crisis so as to think of it as a moment of re-creation. Next, with Cornelius Castoriadis and Charles Taylor (in dialogue with Benedict Anderson), the concept of the social imaginary is mobilized in support of a critique of the pasteurization of creative thought in the conception of possible worlds, as well as in the capacity of such imaginaries to diffuse themselves through practices sustained by shared moral values. In Pierre Rosanvallon, democracy is analyzed as an unstable historical and symbolic figure, whose forms of legitimation, representation, and popular presence have been transformed from the French Revolution to contemporary configurations. Rosanvallon insists that democracy is an open history, constituted by experiments, displacements, and recompositions of legitimacy, even if only provisionally. Crisis, in this sense, signals the erosion of the temporary agreement that once stabilized imaginaries, meanings, and practices. In this work, the understanding of crisis as an extraordinary or exceptional event is set aside, and crisis is instead conceived as a recurring and structural moment of social reflexivity, in which the tensions, indeterminacies, and disputes constitutive of modernity become visible. It is also an opportunity for an original and genuinely new symbolic reconfiguration, capable of orienting, engaging, and propelling a shared collective action. Although it offers no guarantees, the thesis defends a constitutive and creative symbolic position of democracy, indeterminate and open to the possibility of imagining possible worlds.

Keywords: crisis; democracy; social imaginary; politic; symbols.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 14 |
| 1. UMA AGENDA DA CRISE | 19 |
| 1.1. Um Tempo de Crises: Crise e Crítica em Reinhart Koselleck | 25 |
| 1.2. Crise e a História dos Conceitos | 29 |
| 1.3. A Crise como possibilidade..... | 35 |
| 2.1. O imaginário como instituição do social: ontologia e criação em Castoriadis | 40 |
| 2.2. Imaginários vividos e legitimação moral: a contribuição de Charles Taylor | 52 |
| 2.3. O imaginário em Prática..... | 55 |
| 2.4. Do simbólico ao instituído: práticas, narrativas e a consolidação do social | 57 |
| 2.6. Imaginários morais modernos em Taylor: da transcendência à imanência | 63 |
| 3. A CRISE COMO PROMESSA: RESSIMBOLIZAÇÕES DO IMAGINÁRIO DEMOCRÁTICO | 84 |
| 3.1. A História Filosófica do Político | 89 |
| 3.2. A Revolução Francesa como laboratório do imaginário democrático: entre criação, sedimentação e crise | 96 |
| 3.3. A Democracia Como um Imaginário Instável | 109 |
| 3.3.1. A Crise da Representação: uma ressimbolização ambígua | 112 |
| 3.3.2. Soberania Negativa: ação propositiva..... | 114 |
| 3.3.3. O Impolítico: um espírito dos tempos? | 126 |
| 3.4. O Povo Reencontrado? Respostas simples para problemas complexos..... | 130 |
| 3.4.1. Por Uma Recomposição Do Político | 138 |
| CONCLUSÃO | 141 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 143 |

INTRODUÇÃO

Antes de tudo, é preciso esclarecer que esta pesquisa nasceu em meio à crise. Primeiramente como gramática e como narrativa. Muitos livros foram lançados e a crise se tornou um conceito mais ou menos onipresente no vocabulário acadêmico e cotidiano. O período da década anterior havia presenciado a crise econômica de 2008 balançar o norte global e viu os ventos da primavera atingirem o mundo oriental em protestos em busca de democracia. Um pouco mais de uma década depois, a pandemia da COVID-19 atingiu o mundo todo com um fatalismo que levou a crise a novos patamares de sentido. Em meio à hipertrófia do uso, a crise se torna um desses instrumentos de inteligibilidade, expressão e reflexão do tempo e do espaço que constitui o social. É capaz tanto de produzir uma tradução para o mal-estar difuso das sociedades contemporâneas, quanto de constituir um espaço de reflexão e orientação individual e coletiva num tempo profundamente desestabilizador.

A palavra crise se tornou signo comum no nosso tempo. Crise ambiental, crise econômica, crise política, crise de valores. O termo se espalha como um diagnóstico capaz de mobilizar os discursos públicos e a esfera acadêmica. Indo um pouco além, seu núcleo aponta algo mais profundo: a crise revela, em alguma medida, uma ruptura em relação às expectativas sociais e em sua capacidade de compreensão do mundo e de seu engajamento em projetos comuns. No entanto, a crise também é capaz de impulsionar debates, reflexões e envolvimento social no mundo político. Sem romantizar ou subordinar as mudanças sociais às crises, o intuito é, antes, ampliar a análise para considerá-las, também, como operadoras de inteligibilidade, de reflexão e de transformação.

Detalhando um pouco mais o campo da crise aqui mobilizado, o trabalho se orientou pelo campo político como aquele que organiza a vida comum e o espaço simbólico em que o social se constitui, se reconhece e se comprehende, orientando-se conjuntamente em projetos normativos de modernidade que, por sua vez, organiza sua experiência histórica e suas instituições. Num interesse em analisar a crise a partir de sua ambivalência, explorando seu aspecto reflexivo e criativo e sua dimensão simbólica, o trabalho parte da perspectiva do campo político e, especialmente, de uma crise da democracia. Essa escolha se dá justamente pelo intuito da pesquisa em compreender a capacidade das instituições em simbolizar o comum.

A democracia é um campo privilegiado de análise, uma vez que permite explorar a dimensão simbólica do social, antes mesmo de sua operação funcional. As crises que

atravessam a democracia, são episódios ricos em possibilidades de compreensão do tecido que constitui o social. É nela que se condensam a tensão entre autonomia e racionalidade, entre instituído e instituinte, promessa e desencanto. A democracia é um desses conceitos políticos centrais, ricos semanticamente e resistentes à definição, que consegue encampar disputas e tensões que exemplificam a necessidade de ressimbolização como parte de sua condição de vitalidade.

Em suma, a tese tenta se desviar da tentação de limitar a crise a falhas institucionais ou diagnósticos puramente apocalípticos, em prol de sua compreensão como parte da constituição da democracia. Essa abordagem, no entanto, também tenta se desviar de uma leitura teleológica; a crise é uma ferramenta analítica que permite uma reflexão ampliada, mas que não oferece garantia de saídas emancipatórias. Analisada sob o ponto de vista semântico, histórico e simbólico, a crise é um instrumento reflexivo que permite enxergar a democracia mais do que uma abstração ou puro funcionalismo, mas como figura em constante mutação que exige transformações na linguagem, no imaginário e nas práticas de legitimação e reconhecimento no horizonte da vida comum.

Trata-se de um olhar que considera não apenas a dimensão institucional, mas, também, a orientação moral e narrativa dos indivíduos. Assim, enquanto a crise ilumina a precariedade e a historicidade do social, a democracia é o horizonte simbólico que tenta estabilizar, ainda que temporariamente, essa precariedade em formas de vida comum. Dessa forma, se a crise é um instrumento de inteligibilidade do presente, a democracia é um objeto privilegiado de análise ao permitir a visualização das disputas, onde o descompasso entre promessa e realização é continuamente encenado. Parte de sua vitalidade depende de que sejam incorporados sentidos que promovam práticas sociais reconhecíveis.

O problema de pesquisa parte da investigação da crise como categoria constitutiva da modernidade política e a democracia enquanto figura simbólica em disputa que emerge não como déficit ou falha, mas como processo de disputa e mutação nas formas de simbolizar o povo, a soberania e o comum. É nesse entrelaçamento entre princípios e formas que a crise se torna visível como um esvaziamento simbólico que, tanto diagnostica um sintoma de mau funcionamento, quanto abre possibilidades de (re)invenção criativa. O vazio na democracia configura, nesta pesquisa, um cenário ambivalente, no qual se articulam fragilidade e potência. Fragilidade, porque revela a incapacidade das instituições de figurar o comum. Potência, porque permite enxergar a historicidade e a indeterminação do tempo moderno e de certos conceitos-chave, como a democracia. Essa é uma perspectiva que abre espaço para a constituição de novos

imaginários e símbolos. Assim, o trabalho tem por objetivo ampliar a concepção de crise para compreendê-la para além de uma perspectiva estrutural-funcional, entendendo-a como categoria constitutiva da modernidade, sem recair necessariamente em diagnósticos pessimistas ou simplificadores. Além disso, a pesquisa tem um compromisso de compreender que essa dinâmica é capaz de afetar simultaneamente os projetos coletivos de sentido e as orientações individuais de valor.

Nessa lógica, a hipótese parte da concepção de que instituições e conceitos, não são dados funcionais, mas criações simbólicas e históricas. Assim, as crises seriam momentos de reflexão e inteligibilidade das dinâmicas sociais e oportunidades para a criação de novos símbolos que reconectem o imaginário em prol de um sentido comum. A democracia é utilizada, dessa maneira, como figura privilegiada que tem o poder de demonstrar como símbolos tais como voto, representação e soberania, precisam ressoar para manter a ancoragem, a conexão e o reconhecimento social.

O capítulo 01 inicia a discussão a partir da mobilização de Reinhart Koselleck e de sua história dos conceitos para compreender a crise como um conceito em disputa. O autor permite ler as crises por meio de uma historicidade que compreende a modernidade a partir da tensão entre experiência e expectativa. Nessa moldura, a linguagem atravessa a história. Conceitos pedem referibilidade; sua eficácia depende de como se inscrevem em práticas, instituições e conflitos. A partir desse compromisso histórico e semântico, é possível prosseguir e evitar a inflação retórica da crise e deslocar seu sentido para um operador de compreensão do presente e, até mesmo, ir além das projeções do próprio autor e, conceber a indeterminação do futuro na modernidade como oportunidade de reflexão e de transformação. Koselleck permite que, antes da proclamação de uma crise, seja questionado o que é crise.

Se, no capítulo anterior, a crise foi concebida como categoria histórico-semântica e ambivalente, o passo seguinte é compreender o que exatamente se desarranja quando falamos em crise. Em lugar de supor déficits estruturais autoevidentes, trata-se de descrever a estrutura simbólica que torna o mundo social inteligível e praticável. O capítulo 02, assim, desloca a compreensão do estudo para os suportes de sentido do social. Esses suportes são concebidos com os imaginários sociais, tanto como campo criador, em diálogo com Cornelius Castoriadis, assim como sua inscrição em horizontes práticos e morais, por meio de Charles Taylor, permitindo que os atores se orientem e se reconheçam. Nessa chave, a crise deixa de ser concebida como anomalia funcional e surge como uma desancoragem do vínculo simbólico, pois, quando símbolos e narrativas perdem ressonância, o comum torna-se opaco, e a ação

coletiva, errática. O trabalho analisa como as sociedades interpretam a si mesmas ao refazer seus imaginários em recomposições simbólicas que mantêm ou rompem a conexão entre passado, presente e futuro. Em lugar de teleologia, tem-se um campo de disputas em que criação e estabilização caminham juntas.

O capítulo 03 demonstra, a partir da democracia como figura simbólica submetida à prova da crise, a tensão da ressimbolização, evidenciando um intervalo em que símbolos, práticas e expectativas perdem aderência e precisam ser re ancorados para que o mundo comum volte a ser legível e praticável. Rosanvallon apresenta a Revolução Francesa como um laboratório que permite historicizar essa indeterminação por meio das tentativas de dar forma ao povo que oscila entre ordem e levante, entre encarnação e representação. Nesse sentido, a crise opera como uma fragilização do vínculo simbólico no que diz respeito à criação de um horizonte de sentido compartilhado. Rosanvallon também promove uma reflexão acerca da insuficiência do mecanismo eleitoral para sustentar o vínculo e o reconhecimento. Assim, a atuação democrática se redistribui em mecanismos difusos de presença e controle, numa mutação que tanto pode reanimar a democracia, quando convertida em linguagem de reconhecimento, quanto pode fragilizá-la por meio de uma hiper crítica sem projeto que corói a ação comum.

Emerge, ao fim desse percurso, uma tese simples, porém exigente: a crise é menos um colapso funcional do regime e mais uma desancoragem simbólica do comum. Numa tentativa de recomposição, Rosanvallon demonstra, por meio da figura do populismo, mais uma mutação que implica numa ressimbolização degradada, composta por simplificações afetivas, antagonismos e a presença-encarnação, ainda que, diante da ambivalência sempre presente no autor, a mesma figura também comporte uma dimensão crítica que denuncia déficits de simbolização e de reconhecimento da democracia representativa, no entanto, ao custo de soluções de alta intensidade afetiva e baixa intensidade institucional.

Nesse quadro, a crise como promessa deixa de ser retórica e nomeia formas de recompor a congruência simbólica entre valores praticados e formas de encarnação do poder: reatar, no registro histórico, linguístico e simbólico, o nexo entre valores praticados e formas de encarnação do poder. É aqui que as três chaves interpretativas se encontram: para Koselleck, a crise é um operador temporal e semântico; com Castoriadis e Taylor, os imaginários são a infraestrutura simbólica do social; e, com Rosanvallon, a democracia aparece como experiência indeterminada que se sustenta precariamente num certo horizonte de sentido e que a crise é um

sintoma da desarticulação desse acordo temporário, bem como momento privilegiado de repensar sua estrutura simbólica e semântica.

1. UMA AGENDA DA CRISE

O interesse na narrativa da crise é renovado de tempos em tempos, a despeito de existirem trabalhos que tratam do tema como objeto de estudo de forma prolongada ao longo da história. É sugestivo observar como a palavra tem sido utilizada em diversos livros da literatura recente. Essas publicações podem indicar um fenômeno que se desdobra em dois aspectos iniciais: primeiro, o renovado interesse pela crise na esfera econômica e, em decorrência, por uma crise política. Em segundo lugar, a apropriação e utilização do termo “crise”, por vezes — senão frequentemente — a partir de um diagnóstico reducionista e apocalíptico do tempo presente e das instituições.

As teorias sobre os populismos, que se intensificaram a partir da ascensão de líderes políticos como Trump, Viktor Orbán, Le Pen, Bolsonaro, Javier Milei e Putin, para citar alguns, somam-se ao crescimento preocupante de uma ética conservadora — que por vezes beira o criminoso —, ao discurso neoliberal, aos ataques, inclusive físicos, às instituições democráticas, bem como à divisão e à polarização social. Esses e outros sintomas alimentaram tal movimento e levaram a estudos e discussões acerca de uma crise que, em suas diferentes interpretações, poderia ter alcançado o sistema representativo, sobretudo no que diz respeito às discussões envolvendo legitimidade e confiança (Rosanvallon, 2020; 2024). Por outro lado, há quem aponte uma exaustão do modelo de democracia liberal (Castells, 2018); outros tratam esses eventos como lutas em torno da retórica da crise, de modo a apropriá-la no campo das disputas ideológicas (Mounk, 2019); há, ainda, quem compreenda tais fenômenos como expressão da incapacidade da teoria política tradicional de apreender os processos contemporâneos, bem como o caráter permanentemente aberto e indeterminado da própria democracia (Rancière, 2014).

O fato é que o primeiro aspecto a ser enfrentado por um trabalho que se compromete a discutir a crise é a própria existência de uma crise. Partindo-se do pressuposto de que “a compreensão humana do mundo é linguisticamente mediada e que esse significado nunca começa do zero” (Cordero, 2022, p. 164), faz sentido recorrer à genealogia de Koselleck, que pretende tanto compreender o registro que os conceitos realizam em uma dada temporalidade quanto a forma como orientam o sentido da ação conforme as intencionalidades dos agentes. Isso porque há sempre um espaço de contradição entre a conformação conceitual e o estado efetivo das coisas, sendo precisamente nesse intervalo que se realizam as disputas ideológicas.

O próprio conceito de crise permanece aberto à discussão, na medida em que os conceitos não apenas descrevem a realidade, mas também moldam a experiência dos atores e os sentidos que estes atribuem à história. História essa entrecortada por conflitos, contradições e formas de dominação. A história dos conceitos permite apreender essa experiência dos conflitos sociais e impedir a reificação desses mesmos conceitos, possibilitando que a história permaneça sempre aberta aos sentidos, significados e embates que os atores desejam nela infundir, mas, também — talvez o ponto mais caro à teoria crítica — a criação de modos de resistência ao poder e à dominação. Em outras palavras, a partir da história dos conceitos, pode-se tanto compreender como um conceito espelha os conflitos e as experiências de uma época, quanto orienta um esforço normativo voltado à defesa da liberdade e da justiça na reorganização da sociedade, quando esta se volta reflexivamente sobre si mesma.

A crise, compreendida como um superconceito, acaba por transcender temporalidades por sua própria natureza e por se apresentar como uma constante da modernidade, enquanto tempo marcado pela multiplicidade desse fenômeno. A constatação desse estado de coisas, no entanto, exige profundas reflexividades, sobretudo no que diz respeito às disputas em torno de seu conceito, de sua própria existência, de suas potencialidades e de suas formas de apropriação. A fecundidade do conceito para análises e debates evidencia a amplitude da discussão, mas também aponta, para além das possibilidades, as dificuldades inerentes à investigação da crise, tendo em vista sua pluralidade semântica e as disputas já mencionadas (Maia, 2021).

Seu sentido mais elementar, contudo, preserva um núcleo que remete a um mal-estar generalizado e à sensação de que algo não vai bem — herança de sua concepção mais tradicional, associada ao sentido médico do termo —, passando pelo entendimento jurídico e teológico até chegar à convocação para a ação em sua dimensão mais recente, a política (Koselleck, 2006). Nesse sentido, contextos de transformação podem implicar, tanto objetiva quanto subjetivamente, elementos que indicam a presença de uma crise, sendo precisamente nessa disputa em torno da compreensão desse estado de coisas que se define o seu sentido.

As teorias da crise, antes de mais nada, evidenciam a fragilidade das estruturas sociais e buscam compreender processos de mudança social que afetam instituições e relações sociais (Maia, 2021). O estudo da crise envolve um esforço reflexivo que é próprio à natureza do conceito, mas responde também a uma demanda social pela discussão do tema, que emerge em momentos historicamente determinados. O próprio conceito impõe, assim, uma reflexividade sobre períodos nos quais a sociedade exige compreensão dos fenômenos disruptivos que atravessa.

Entendo que as crises são períodos demarcados no tempo, ainda que seja sempre discutível quais eventos assinalam sua eclosão ou seu encerramento. O uso da palavra “crise”, sua difusão e aceitação na esfera pública constituem, em si, um modo de reflexividade das sociedades modernas: uma forma de distinguir qualitativamente o tempo e de definir problemas funcionais e normativos que, por sua vez, exigem formas complexas de coordenação da ação (Maia, 2020, p. 8).

A percepção geral sobre o conceito de crise e sua aplicação não é inteiramente desprovida de acerto. De fato, o termo evoca a consciência de desordem e de mau funcionamento institucional. Entretanto, é essencial considerar que as palavras podem transcender suas definições literais, estabelecendo vínculos complexos entre signos e representações. Segundo Koselleck (2020), um conceito produz consequências políticas e sociais, podendo ser apreendido a partir de uma determinada época, na medida em que indica transformações profundas na sociedade, ao mesmo tempo que reflete o passado e projeta caminhos futuros. Por essa razão, a distinção entre palavra e conceito torna-se fundamental: para que uma palavra se converta em conceito, ela deve carregar sentidos variados que refletem circunstâncias político-sociais específicas.

A natureza abstrata e semanticamente plural da palavra crise também encerra em si um campo de lutas. Os diagnósticos e as determinações formulados a partir da declaração de uma crise estão atravessados por uma agência política que dota as ações de significado e as legitima conforme a agenda e o conceito de crise adotados. Isso não implica uma relativização total do conceito. Apesar das acusações de que essa abordagem assumiria uma posição construtivista excessivamente dependente da articulação com a linguagem (Maia, 2021), o autor deixa clara a separação entre história e linguagem, bem como o entendimento de que mudanças estruturais precisam estar vinculadas a algo mais do que o discurso, exigindo referibilidade (Jasmin, 2005).

O pluralismo e uma certa indeterminação conceitual mostram-se necessários em favor da complexidade da discussão e da riqueza de agendas e possibilidades que um conceito como crise pode engendrar. No entanto, é preciso levar em conta que há uma objetividade epistemológica no campo de pesquisa da crise, a qual não busca propriamente a estabilização do conceito, mas o equilíbrio entre sua necessária abstração e, ao mesmo tempo, a possibilidade de construção de uma inteligibilidade histórica compartilhável.

Gilbert (2019) capta a natureza multiversa e complexa do conceito ao nomear a crise como um “paradigma conceitual”, capaz de constituir um campo comum de investigação justamente em razão de sua abstração, ao mesmo tempo que permite a produção de discursos,

agendas e interpretações divergentes — até mesmo opostas —, ainda que referidas a um mesmo objeto.

Once a situation of crises is commonly recognized, the description of that situation unfold as a “semantic struggle” (Koselleck, 2004, p. 80) through which different parties attempt to bring the situation under conceptual control by advancing their own explanatory narrative. The paradigm is here defined as the arena of struggle (Maton, 2013, p.47)¹

A própria natureza de um conceito guarda-chuva, como é o caso da crise, não permite que se trate de um estado reducionista de crise e não crise, tampouco que se fale em “a” crise. Assim, a constituição de uma agenda de estudo do conceito torna-se necessária para evidenciar a sofisticação e a complexidade da questão, bem como a urgência de que a agenda da crise seja acompanhada de seu cognato, a crítica, na promoção de uma visão propositiva. Como afirma Gilbert (2019, p. 9): “According to this view, crisis without critique is fatalistic, and critique without crises is impotent.”

Certos conceitos podem operar como chaves para a compreensão das mudanças e tensões que se produzem em determinada época histórica, tais como as disputas entre valores, agendas, sentidos e ações. A partir desse pressuposto, a crise configura-se como um desses conceitos dotados da capacidade de articular reflexões e inteligibilidade sobre o momento vivido, bem como de estabelecer conexões entre diferentes temporalidades. Passado, presente e futuro organizam-se, assim, a partir da experiência, dos sentidos mobilizados e das expectativas de uma sociedade orientada por seus valores.

Reinhart Koselleck é, indiscutivelmente, um dos maiores intelectuais da contemporaneidade, o autor se utiliza de uma orientação histórica dos conceitos enquanto desenvolve um estudo aprofundado sobre o tempo. Valendo-se da historiografia, contribuiu para a atualização e a modernização do campo da história das ideias, que hoje inclui, entre outras vertentes, a escola inglesa do contextualismo, a partir de autores como Pocock e Skinner (Lynch, 2010), bem como a própria história dos conceitos, associada a Koselleck. Este trabalho parte, assim, de algumas questões centrais: quais sentidos são mobilizados na democracia moderna a partir da enunciação de uma crise? O que isso implica, em termos de diagnóstico,

¹ Uma vez que uma situação de crise é comumente reconhecida, a descrição dessa situação se desdobra como uma “luta semântica” (Koselleck, 2004, p. 80) em que diferentes partes tentam colocar a situação sob controle conceitual, avançando sua própria narrativa explicativa. O paradigma é aqui definido como uma arena de luta (Tradução nossa)

sobre o tempo vivido? Quais valores estruturam esse tempo histórico e de que modo se conformam em imaginários e práticas?

Mobilizar Koselleck permite uma orientação analítica ao articular as agendas da história, dos conceitos, da teoria social, da modernidade e da própria noção de tempo, conformando uma proposta original. Sem jamais se desconectar da história — que aqui atua tanto como pano de fundo quanto como agente dos acontecimentos —, o autor trata do(s) tempo(s) histórico(s) a partir de sua singularidade política, econômica e social, localizando, de modo contextual, o conceito de crise e o campo de disputas a ele relacionado. É nesse movimento que se consolida o que se denomina história dos conceitos enquanto metodologia.

A virada linguística marca decisivamente seu campo de pesquisa, ao destacar a linguagem como figura central na constituição das relações sociais e na estabilização dos fenômenos históricos ao longo do tempo (Wagner, 2003). Nesse sentido, sua *Begriffsgeschichte* articula linguagem e temporalidade, reinscrevendo a política no centro da análise. Assim, os conceitos políticos passam a operar como formas decisivas para a compreensão das transformações da modernidade, funcionando como dimensão estruturante da vida social. Se, para Koselleck, a modernidade é um tempo marcado por crises, isso se deve à perda de referências transcendentais em relação ao futuro, o que acarreta uma desconexão crescente entre expectativa e experiência. Os conceitos teriam, então, o poder de condensar a tensão entre esses dois horizontes, ao passo que a crise pode indicar a falha da capacidade conceitual de administrar tal tensão, sinalizando algum tipo de mutação social e operando tanto como diagnóstico quanto como prognóstico.

Nessa perspectiva, os conceitos atuam como mediadores entre a experiência passada e a expectativa futura, em uma composição que articula transformação social e discursiva. A crise, portanto, é simultaneamente uma condição objetiva — vinculada a estruturas materiais — e uma construção discursiva que reflete e molda a dinâmica histórica, as relações sociais e o próprio tempo. A virada linguística permite apreender como as crises são articuladas linguisticamente e mobilizadas enquanto categoria analítica, fornecendo instrumentos para compreender de que modo os discursos participam da sua percepção, das respostas sociais que suscitam e dos processos de transformação necessários ao abandono de categorias anteriores e à redefinição conceitual. Koselleck inova ao aliar interpretação linguística e análise conceitual na historiografia, convertendo esse instrumental em um modo de organizar as transformações e instabilidades históricas, mas também em uma oportunidade normativa de mudança.

Nesse horizonte, a crise emerge como um conceito paradigmático, cuja riqueza reside precisamente em sua ambivalência. Enquanto diagnóstico, produz inteligibilidade a partir da experiência acumulada, evidenciando déficits e esgotamentos da produção simbólica no presente e sua incapacidade de organizar um mundo comum. Enquanto prognóstico, remete à indeterminação do futuro como oportunidade de reinvenção e de ressimbolização. Desse modo, estabelece-se um compromisso reflexivo em torno da crise como motor de mudanças, e não apenas como colapso ou patologia.

Para o presente trabalho, Koselleck oferece tanto a riqueza, a complexidade e a ambiguidade do conceito de crise — ao introduzi-lo em uma concepção alargada que considera a história, sua não linearidade, as disputas semânticas, a análise contextual e uma reflexão aberta à mudança — quanto a possibilidade de, por meio da *Begriffsgeschichte*, utilizar os conceitos como indicadores privilegiados das mutações sociais e temporais. Ao historicizar conceitos-chave que estruturam a sociedade, tais como crise, revolução e poder, Koselleck permite apreendê-los a partir de tensões constitutivas entre continuidade e ruptura, tradição e expectativa, passado e futuro. Nessa chave interpretativa, reside uma força reflexiva segundo a qual a crise não constitui um acidente, mas a própria gramática da modernidade. Longe, contudo, de configurar um diagnóstico desanimador, é possível reconhecer aí uma potência criativa: diante da compreensão da história como dinâmica, indeterminada e aberta, torna-se possível uma reconexão simbólica e uma aproximação entre os horizontes de experiência e expectativa, ainda que sob a consciência de que se trata de uma equação insolúvel — um paradoxo estrutural que, em vez de conduzir ao pessimismo, abre espaço para soluções originais e corajosas, capazes de responder às necessidades atuais e às expectativas futuras.

É relevante apresentar a obra inaugural de Koselleck sobre o tema, na qual já se delineiam os primeiros movimentos de sua agenda de pesquisa. Em 1959, o autor elabora sua tese de doutoramento, *Crítica e Crise*, em um esforço de compreender as possibilidades políticas da modernidade a partir da análise do século XVIII. A obra examina a relação entre Estado e Iluminismo a partir da crítica burguesa, que se compreendia como esfera moral e apolítica e que, ao produzir uma crise no absolutismo sem oferecer alternativas institucionais, legou à modernidade uma condição de crise permanente, sem resolução definitiva. Sua intenção era dupla: por um lado, oferecer uma genealogia da crise moderna a partir da análise do Iluminismo como momento de ruptura e de projeção de instabilidade, marca constitutiva do tempo histórico moderno; por outro, lançar as bases de uma agenda de pesquisa que articulasse história social,

análise conceitual e filosofia do tempo, e que viria a se consolidar posteriormente na *Begriffsgeschichte*.

Publicado em um contexto de pós-guerra e marcado pela preocupação em compreender os impasses da modernidade, o texto reflete o esforço de Koselleck em analisar o Iluminismo tanto como um processo de libertação das tutelas teológicas e absolutistas quanto como um movimento desestabilizador que, ao deslocar a moralidade para fora da política, produziu uma crise de caráter estrutural. O tom, fortemente influenciado por Carl Schmitt, apresenta traços decisionistas, conservadores e um tanto pessimistas em relação ao tempo moderno, mas possui o mérito de inaugurar um programa analítico que concebe os conceitos políticos como campos de condensação das tensões a partir das quais se tornam identificáveis essas instabilidades. Na obra, em particular, os conceitos de crise e de crítica transformam-se, articulam-se e são apropriados de modos distintos, revelando mutações na ordem política. Passemos, então, à análise da obra.

1.1. Um Tempo de Crises: Crise e Crítica em Reinhart Koselleck

A partir de sua obra — também de caráter histórico — que remonta até o século XVI, Koselleck observa que o elemento central da narrativa dos homens era a expectativa do fim apocalíptico e de seus repetidos adiamentos (Koselleck, 1999). A cristandade orientava os indivíduos em direção a um destino último: a salvação. Entre o fim esperado e a indeterminação quanto ao momento em que esse evento efetivamente ocorreria, a Igreja funcionava como elemento de integração, na medida em que sua própria história se confundia com a história da salvação. A Reforma, por sua vez, passa a pregar a antecipação do fim, uma vez que não haveria salvação neste mundo, e a vida só existiria para além da terra; o próprio tempo, assim, acelerase em direção ao fim. O papel do Império como instância capaz de adiar o fim do mundo fracassa, e as guerras em torno das narrativas sobre Deus e o Apocalipse tornam-se sangrentas. Esse contexto também marca a crise como um momento pontual que exige escolha: desde suas concepções médica, jurídica e teológica, o termo apontava para um instante decisivo de tomada de decisão (Koselleck, 1999).

Uma nova temporalidade emerge: o futuro já não é conhecido nem determinado, e a paz deixa de ser garantida pela Igreja. Essa transformação é marcada pela separação entre a instituição religiosa e o Estado, bem como pela atribuição de um novo papel a este último enquanto instância de estabilização dos conflitos (Koselleck, 2006). Valendo-se de Hobbes,

Koselleck (1999) analisa o argumento do autor inglês acerca da necessidade de fragmentar as convicções privadas e de separar a esfera das crenças individuais das relações políticas, como condição para o fim da guerra civil e a obtenção da paz social. Para Hobbes, seria necessário que o Estado emergisse como soberano absoluto e que a consciência dos governados fosse relegada exclusivamente ao âmbito da subjetividade e da esfera privada. Aos cidadãos restaria, assim, a obediência — uma obediência que não decorre da consciência moral individual, mas de um mandamento imperativo (Maia, 2021). É moral obedecer.

Nesse ponto, o Sacro Império Romano-Germânico perde sua função soteriológica, e a manutenção da paz passa a constituir uma função exclusiva do Estado. É significativo que, nesse momento, a tendência se inverta: observa-se uma rejeição generalizada das previsões apocalípticas, ao passo que o Estado se torna detentor do monopólio da administração do futuro (Koselleck, 2006). Esse futuro já não resguarda nenhuma grande meta a ser alcançada, configurando-se, antes, como o campo da contingência. Desse modo, o fim da união entre política e Igreja, assim como o esgotamento das profecias sobre um fim iminente da humanidade, marcam o início de uma nova temporalidade: a Idade Moderna.

Na passagem entre o abandono das escatologias cristãs e a emergência de uma era propriamente moderna, opta-se por um cálculo político e estratégico que tende a estabilizar a história e a antecipar um futuro cognoscível — ainda que múltiplo em suas possibilidades — sob a forma do prognóstico racional.

O prognóstico racional contenta-se com a previsão das possibilidades no âmbito dos acontecimentos temporais e mundanos, mas por isso mesmo produz um excesso de configurações estilizadas das formas de controle temporal e político. No prognóstico, o tempo se reflete de maneira sempre surpreendente, a constante similitude das previsões escatológicas é diluída pela qualidade sempre inédita de um tempo que escapa de si mesmo, capturado de modo prognóstico. Dessa forma, do ponto de vista da estrutura temporal, o prognóstico pode ser entendido como um fator de integração do Estado, que ultrapassa, assim, o mundo que lhe foi legado, com um futuro concebido de maneira limitada. (Koselleck, 2006, p. 33)

A filosofia da história inaugura a Idade Moderna, na qual se mesclam política e profecia, cálculo estratégico e salvação. A separação entre moral e política, concebida como solução para a pacificação da guerra civil de fundo religioso, cinde o homem em cidadão e indivíduo privado. A Idade Moderna passa, então, a ser marcada por uma crítica moral apolítica, fruto dessa separação — uma moralidade que já não se funda na obediência, mas na reivindicação de um espaço público de crítica interna. Koselleck (1999) dedica atenção particular às lojas maçônicas no interior do movimento iluminista de crítica ao Estado absolutista e estabelece a articulação

entre crítica e crise por elas promovida, à medida que o acirramento das tensões é legitimado por uma filosofia da história carregada de justificação e de certeza.

A modernidade é caracterizada por um tempo acelerado. Se, antes, o tempo marcava a aproximação do fim — o Apocalipse, segundo as teologias cristãs —, agora a aceleração sinaliza a chegada de um tempo de liberdade. O progresso passa a apontar para um futuro cognoscível, herança do horizonte cristão, e, ao mesmo tempo, desconhecido, na medida em que o passado deixa de ser o mestre da história e já não se pode contar com a experiência pretérita, que apenas circunscrevia uma temporalidade própria.

Torna-se claro, segundo o espírito do século XVIII, que há uma continuidade da teologia cristã por meio da filosofia da história e do conceito de progresso secular. A dualidade entre moralidade e política assume contornos cada vez mais agudos, convertendo o poder soberano em algo imoral e violento e a sociedade em uma instância inocente, destituída de poder político, mas investida do sentido da história como tribunal moral que a conduziria a seu fim inevitável: a liberdade. A filosofia moral ocupa, assim, a lacuna entre a certeza moral e a ausência de poder político (Koselleck, 1999). Os iluministas dissimulam sua intenção de tomada do poder por meio da filosofia da história: a violência e a revolução não seriam necessárias, pois a própria história estaria a seu favor e o fim já se encontraria delineado. Essa visão inocente do poder, desprovida de responsabilidade, aliada à atuação exclusiva no terreno moral e à dissimulação da tensão política por meio da filosofia da história, conduz a uma crise inexorável.

Diante do tribunal moral constituído pela sociedade, o poder soberano torna-se estritamente político e, por isso, destituído de legitimidade, que já não se funda em Deus ou na figura do rei, mas no direito ancorado na moral. Desse modo, o poder soberano reduz-se à pura violência, e “diretamente apolítica, a sociedade quer reinar indiretamente, pela moralização da política” (Koselleck, 1999, p. 128).

A natureza da crise, como já indicado, resulta da tensão entre política e moral — separação que, se por um lado garantiu a paz na constituição do Estado absolutista, por outro, delineou as condições de seu próprio esgotamento. A questão em jogo consistia em estabelecer a legitimidade de um problema essencialmente político: quem deveria governar o Estado — o princípio ou a sociedade, por meio de sua pretensa legitimidade moral e do destino que a história lhe reservaria?

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela

certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada –, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico. (Koselleck, 1999, p. 111)

A consciência moral assume contornos que tensionam a esfera política; seu caráter propriamente político, contudo, permanece encoberto pela filosofia da história. A guerra civil torna-se inevitável — na verdade, desejada —, pois seu desfecho já se encontra previamente conhecido. A crise tem sua natureza determinada por seus próprios críticos: ela é o desenlace por eles iniciado. Foi a pretensa legitimidade moral, aliada à dissimulação da agência política, que incitou a crítica por parte dos iluministas burgueses. Sua hipocrisia apolítica, o enfrentamento indireto com o Estado e as intenções mal dissimuladas vinculam-se diretamente ao fenômeno da crise, articulando ambos em um mesmo processo. A filosofia da história agrava a crise na medida em que “faz com que os cidadãos tenham a segurança para provocar a crise como tribunal moral” (Koselleck, 1999, p. 152). A dissimulação obscurece qualquer outro resultado que não o cumprimento de um postulado moral, não deixando espaço para a dúvida ou para a contingência.

O autor mobiliza esse estudo para propor um diagnóstico de época, analisando os fundamentos da Guerra Fria enquanto confronto entre duas potências que reivindicaram para si, de um lado, a herança burguesa da crítica moral e, de outro, as utopias da história europeia, a fim de determinar quais lados deteriam a verdade e o segredo do progresso. A cisão entre moralidade e política acabaria por engendrar um estado permanente de crise, incapaz de resolução, uma vez que ambas operam no registro moral sem se converterem em ação política efetiva, tornando inviável a pacificação do conflito. Essa leitura contribui para compreender a modernidade como uma época marcada por uma crise crônica, que espelha a tensão entre progresso e contradições estruturais, convertendo a própria noção de crise em instrumento discursivo de controle e legitimação, a partir das disputas semânticas do conceito na luta por hegemonia. A crise é, portanto, uma condição marcada por contestação e redefinição, por mudanças estruturais e disputas discursivas, bem como por percepções coletivas e respostas institucionais.

Já nessa obra são antecipados temas centrais que Koselleck desenvolverá posteriormente, como a crise enquanto categoria temporal. Se até o século XVII a crise funcionava como um demarcador de um momento agudo de decisão — na medicina, o instante em que a escolha terapêutica deve ser realizada em prol da cura; no direito, o veredito; na

escatologia cristã, o Juízo Final —, tratava-se, em qualquer caso, de um momento temporal curto e determinado, que exigia tomada de posição, justamente por não poder ser prolongado. O Iluminismo marca a mutação decisiva do conceito, que passa a designar uma condição estrutural. A crise descreve o presente, mas também se abre a um futuro indeterminado que demanda decisão sem garantia. A correlação entre linguagem e tempo antecipa-se, de certo modo, ao evidenciar o crescente distanciamento entre experiência e expectativa, de modo que o acúmulo de vivências torna-se progressivamente insuficiente para assegurar previsibilidade: o futuro excede continuamente aquilo que a experiência pode oferecer.

Koselleck introduz a crítica como conceito político ao deslocar sua proposta do universo do julgamento intelectual — no direito, na literatura ou na teologia — para a esfera das normas e das condutas. No contexto iluminista, destaca como a crítica se apresenta como neutra e moral, dissociada da política e, por isso mesmo, superior, ao mesmo tempo em que promove o desgaste do Estado absolutista, minando sua legitimidade sem assumir responsabilidade por tal processo ou oferecer alternativas institucionais. Dessa forma, essa crítica engendra a crise, mas o faz dissimulando sua própria agência política, relegando a sociedade à esfera moral e, portanto, absolvendo-a de compromissos políticos diretos.

Por fim, o autor oferece a perspectiva do entrelaçamento entre crise e crítica, na medida em que essa relação fornece instrumentos de autocompreensão histórica da sociedade. Ao se afirmar como tribunal moral, ainda que marcada pela hipocrisia, a crítica aponta para a insuficiência das instituições existentes; ao mesmo tempo, a crise não se reduz à desordem, mas constitui a forma histórica por meio da qual a crítica se legitima, abrindo um campo de ação. Esse enlaçamento é fundamental, pois a crítica só adquire força a partir de um mundo experimentado como crise, e a crise só se torna inteligível à luz da crítica. Koselleck demonstra, ainda que de modo inaugural, que a modernidade se estrutura em um ciclo entre insatisfações e horizonte de expectativas, uma circularidade que a mantém como um tempo permanentemente aberto e indeterminado.

1.2. Crise e a História dos Conceitos

A história dos conceitos (Begriffsgeschichte) emerge da necessidade de revitalização da história das ideias, então marcada por anacronismos e por um essencialismo histórico que conduzia à leitura dos fatos passados a partir de uma lente fixa, além de recorrer a conceitos e

percepções do presente para a interpretação do passado, enviesando a descrição e a compreensão dos acontecimentos (Jasmin, 2005). Para Koselleck, um de seus principais formuladores, a tarefa da historiografia não pode se limitar aos grandes autores nem se fixar em ideias imutáveis; deve, antes, atentar para os usos que os diversos atores históricos fizeram da linguagem na definição e interpretação dos acontecimentos em contextos específicos, bem como para os desdobramentos semânticos que as palavras sofreram ao longo do tempo.

Os conceitos constituem instrumentos que condensam experiências históricas e operam, na perspectiva da história dos conceitos, de modo diacrônico, acompanhando sua evolução semântica tanto a partir do horizonte das experiências quanto das expectativas futuras de uma determinada comunidade. Trata-se de um método que, inclusive, diferencia Koselleck do contextualismo inglês, representado por autores como Quentin Skinner e Pocock, que, embora igualmente comprometido com o combate ao anacronismo e com a reconstrução do contexto de enunciação dos discursos, trabalha predominantemente em um registro sincrônico, mais atento ao contexto imediato dos enunciados do que às suas transformações históricas (Jasmin, 2005).

A importância dessa abordagem reside precisamente na concepção de que os conceitos carregam as marcas das disputas históricas, sociais e simbólicas. Para Koselleck, cada conceito indica simultaneamente as relações dadas e os fatores que incidem sobre elas, ao mesmo tempo em que abre caminhos para limitações e possibilidades futuras. Essa dimensão evidencia que a linguagem não constitui um mero detalhe, mas uma verdadeira potência de inscrição histórica.

A partir da história dos conceitos em Koselleck, o conceito de crise torna-se um operador privilegiado. Na experiência moderna, o autor já antecipara a crise como uma condição estrutural da modernidade, abandonando seu caráter episódico e decisivo em favor de um conceito capaz de nomear processos duradouros e de articular, simultaneamente, diagnóstico e prognóstico. Sua força reside na capacidade de condensar anseios, tensões e esperanças em momentos de transformação, funcionando como uma assinatura estrutural do tempo moderno. A crise será, para Koselleck, um conceito fundamental que organiza a percepção histórica a partir de rupturas e continuidades; trata-se, portanto, de um operador heurístico que permite compreender como a sociedade moderna se estrutura a partir da tensão irresolúvel entre experiência e expectativa (Cordero, 2022).

A crise é apreendida de modo fragmentado, localizado e potencialmente ajustável aos sujeitos, que podem mobilizar o conceito de forma distinta, conforme suas estratégias e

intenções. Desse modo, a linearidade histórica é abandonada: não há um início, um meio e um fim para a crise, assim como não existe um grande propósito que lhe confira sentido último — nem como expiação, nem como promessa de salvação. A crise configura-se, antes, como uma constante, uma marca da história moderna que ultrapassa qualquer pretensão de objetividade, sendo mobilizada por distintos discursos enquanto paradigma conceitual.

Crisis is no longer an identifiable moment in time or period which can be resolved and then passes; rather it is both present in, and constituent of, Every moment o four time. This is time understood as *Kairos* rather than as *Crhonos or Logos* – the qualitative possibilities of each particular moment rather than time as a process or measurable quantity (Smith 1969; Tillich 1936, p. 129). The crisis only ceases with the apocalyptic end time (Paul) or with death (Heidegger). Therefore crises Only stops When time itself stops. Crises are not moments of history, but rather crisis is the caracter o four historicity. (Gilbert, 2019, pág. 71)²

Certos conceitos acabam por ultrapassar a língua que os contém e passam a abranger esferas, épocas e momentos distintos, a ponto de se converterem em *catchwords*. Nessa condição, caracterizam-se pela polissemia e pela abstração, dimensões necessárias ao seu funcionamento enquanto tais, na medida em que dependem e se articulam com contextos temporais, espaciais e fenomenológicos específicos (Koselleck, 1992). A abstração semântica e a especificidade temporal desses conceitos transformam seu uso em uma experiência singular, justamente por se encontrarem inscritos em ocorrências históricas determinadas e em relações concretas. Nesse sentido, revela-se paradigmático o emprego da história dos conceitos em Koselleck (2006) para demonstrar a simbiose entre história e conceito, uma vez que o contexto histórico, seus atores e acontecimentos — bem como as interpretações que deles se fazem — condicionam a linguagem e, inversamente, a linguagem atravessa e conforma as práticas sociais (Grespan, 2020).

Ao estabelecer uma genealogia do conceito de crise, uma vez reconhecida sua condição de conceito histórico, Koselleck (2006) delineia tanto sua gênese quanto seus usos contextuais. Inicialmente, demonstra como os gregos empregavam o termo no âmbito jurídico, associado à necessidade de uma tomada de decisão a partir de um ponto de vista crítico. Em seguida, aborda o uso teológico, no qual há a certeza do Apocalipse enquanto evento final e decisivo que, por

² A crise não é mais um momento identificável no tempo ou período que pode ser resolvido e depois passa; em vez disso, está presente e é constituinte de cada momento do tempo. Este é o tempo entendido como *Kairós* ao invés de *Crhonos* ou *Logos* - as possibilidades qualitativas de cada momento particular ao invés do tempo como um processo ou quantidade mensurável (Smith 1969; Tillich 1936, p. 129). A crise só cessa com o tempo apocalíptico do fim (Paulo) ou com a morte (Heidegger). Portanto, as crises só param quando o próprio tempo para. As crises não são momentos da história, mas antes a crise é a característica da nossa historicidade. (Tradução nossa)

meio do julgamento — o Juízo Final —, determinará o destino dos justos e dos ímpios: trata-se de um evento certo, embora temporalmente indeterminado, razão pela qual se apresenta como antecipação, como um futuro já inscrito no presente. Por fim, examina o uso médico do conceito, no qual se manifesta um duplo aspecto: exige-se, de um lado, a observação atenta do curso da doença e, de outro, a deliberação acerca da decisão a ser tomada, da qual depende a definição entre a vida e a morte do paciente.

O autor demonstra que a crise não será tratada como *catchword* até o século XVII e que seu uso nas línguas latinas herda, sobretudo, o sentido médico, aparecendo ainda de forma tímida como metáfora política em ambos os seus registros: tanto no critério objetivo doença/normalidade quanto na referência à necessidade de tomada de decisão quando se alcança o ponto crítico da enfermidade. É precisamente no século XVIII que se delineia a natureza do conceito tal como o conhecemos; ainda que singular em sua temporalidade, o uso do termo como paradigma conceitual passa, a partir de então, a ser plenamente compreendido.

O uso médico como metáfora política permanece constante, ao mesmo tempo em que o uso teológico ganha força, indicando não apenas um estado anormal das coisas, mas um momento decisivo e final. Em um segundo momento, sua utilização também passa a indicar o conceito como demarcação de transição, um instante crítico de transformação no qual nada mais será como antes. Como já mencionado, as guerras religiosas marcam a separação entre as esferas pública e política, ensejando uma crítica moral, privada e indireta acerca da crise promovida pelo corpo doente do Estado, cujas ações passam a ser identificadas como fonte do mal. A crítica, fundada na filosofia da história, determina esse destino teleológico de superação da esfera pública, sendo ambas as dimensões notoriamente atravessadas pelos conceitos médico e teológico de crise. Ao mesmo tempo, esse estado de coisas delineia a própria modernidade, cuja patogênese pode ser traçada a partir da Revolução Francesa e que se prolonga, desde então, como condição permanente (Koselleck, 1999).

O aspecto decisivo da análise koselleckiana da crise reside em seu caráter conjuntural e temporal: a crise não constitui uma entidade fixa nem carrega uma moralidade intrínseca, mas configura-se como uma categoria situada no tempo, moldada pela contingência histórica e pela ação dos agentes. Ao ser interpretada e mobilizada em contextos específicos, a crise perde sua conotação escatológica ou teleológica — não conduz necessariamente ao fim nem ao progresso — e passa a funcionar como uma lente que revela possibilidades abertas, sempre determinadas por circunstâncias concretas e pela forma como os atores sociais a açãoam (Gilbert, 2019).

Foi justamente o direcionamento moral atribuído à crítica e à crise — sobretudo à crítica — que levou Koselleck a formular uma avaliação negativa do Iluminismo. Para ele, a crítica iluminista apresentava-se como imparcial, apolítica e situada acima dos fatos; essa pretensão, contudo, só poderia ser compreendida como uma quimera (Gilbert, 2019). O que estava em jogo, segundo Koselleck, era a hipocrisia de ideais que denunciavam a corrupção e a imoralidade do Estado em nome de um tribunal moral universal, mas que, em sua essência, operavam como práticas políticas. Ao contrapor a “razão política” à “soberania moral universalista”, abria-se espaço para que interesses particulares se travestissem de doutrinas salvíficas, herdeiras das antigas escatologias cristãs. Nesse sentido, a crítica iluminista não apenas deslegitimava a soberania política, como também reintroduzia, sob outra forma, uma promessa de salvação histórica que se pretendia necessária e inevitável.

History as progress entailed the dynamic moral perfection of humanity, which was already evident in the literature and secret societies of the Enlightenment. The abolition of the absolutista state, as a brake on progress, came to be seen as a necessity. A “crisis consciousness” emerges from an awareness that the regime must fall, as it was morally deficient. (Gilbert, 2019, p. 86)³

A utilização dos conceitos opera como representação histórica de determinado período e como chave interpretativa da crítica, evidenciando o campo de disputas em torno das narrativas sobre os fenômenos e articulando, assim, estrutura e eventos (Koselleck, 2006). Além disso, a perspectiva histórica dos fenômenos possibilita tanto a análise de uma época — ao permitir a descrição de acontecimentos de alcance estrutural e de longa duração — quanto a narração e a interpretação desses processos, buscando identificar repetições históricas e explorar futuros possíveis, sem recorrer à história como magistra vitae nem romper completamente os campos da experiência e da expectativa por meio de filosofias da história.

Cumpre ressaltar que os conceitos, ainda que abertos e polissêmicos, não são capazes de esgotar toda a capacidade representativa e interpretativa dos fenômenos (Cordero, 2017). É precisamente nesse intervalo, contudo, que as disputas e as possibilidades narrativas se tornam efetivas. A utilização de um conceito como representação de um estado de coisas e, simultaneamente, como abertura a possibilidades interpretativas concentra o desafio de operar

³ A história como progresso implicava a perfeição moral dinâmica da humanidade, que já era evidente na literatura e nas sociedades secretas do Iluminismo. A abolição do Estado absolutista, como freio ao progresso, passou a ser vista como uma necessidade. Uma “consciência de crise” emerge de uma consciência de que o regime deve cair, pois era moralmente deficiente. (Tradução nossa)

sem exatidão plena, justamente em razão de seu caráter disputado e de sua orientação a futuros possíveis — ainda que não determinados.

(...) As individuals and groups attempt to make sense of the contingencies and events that shape the temporality of their existence, there are certain concepts that display na extraordinary capacity to organize experience and forms of vision and anticipation. This shows that a “basic concept” is not a mere casing of ideological representations but, as Heidegger puts it, a mode of establishing a “relation to the ground” in which we stand and, hence, a mean thought which “we come in proximity with what strike us essentially and make a claim upon us.” Put in this terms, basic concepts are somehow surfaces of contact with the world, rather than shortcuts to understanding, which is why their absence often indicates the disappearance of ‘certain points of view’ and the absence of motivation to come to terms with “certain life problems.” (Cordero, 2017, pág. 88)⁴

Como apontado anteriormente na discussão conceitual sobre a crise, momentos de ruptura e de estados “anormais” incitam o campo teórico à reflexão. São ocasiões em que as contradições do mundo social se tornam mais nítidas e suscetíveis à crítica, ao mesmo tempo em que o terreno sobre o qual se assentam as relações sociais é questionado e percebido em sua fragilidade — fragilidade esta que, no cotidiano, tende a ser diluída por meio de abstrações (Cordero, 2017). A situação objetiva da crise impele a experiência subjetiva, tanto na percepção dos sujeitos que a vivenciam quanto na daqueles que a tomam como objeto de reflexão teórica. A crise aproxima, assim, a crítica do campo da experiência e, a partir da compreensão da história como um espaço aberto e imprevisível, permite que a vida social seja apreendida em sua dimensão prática, com todos os seus paradoxos, sem, contudo, eximir-se do debate em seus múltiplos entendimentos e campos teóricos. Desse modo, articulam-se os campos da experiência e da teoria, da crise e da crítica.

Assim, este estudo dedica-se à análise do conceito de crise, reconhecendo sua natureza marcada pela polissemia, pela abstração e pela forte carga histórica que assume em diferentes momentos. Trata-se, contudo, de uma investigação que não pode se perder em generalizações abstratas afastadas da experiência social. Ao contrário, a crise deve ser compreendida como um campo aberto de disputas, interpretações e lutas de poder, sempre ancorado em experiências

⁴ À medida que indivíduos e grupos tentam dar sentido às contingências e eventos que moldam a temporalidade de sua existência, existem certos conceitos que exibem uma capacidade extraordinária de organizar experiências e formas de visão e antecipação. Isso mostra que um “conceito básico” não é um mero invólucro de representações ideológicas, mas, como diz Heidegger, um modo de estabelecer uma “relação com o solo” em que nos situamos e, portanto, um pensamento médio do qual “nos aproximamos com o que nos atinge essencialmente e nos apanha.” Posto nestes termos, os conceitos básicos são de alguma forma superfícies de contato com o mundo, ao invés de atalhos para a compreensão, razão pela qual sua ausência muitas vezes indica o desaparecimento de ‘certos pontos de vista’ e a ausência de motivação para chegar a um acordo com “certos problemas de vida.” (Cordero, 2017, pág. 88, tradução nossa)

históricas concretas e nos atores que delas participam. Trata-se, portanto, de um conceito transformativo, em constante mutação — uma experiência teórica singular que revela a própria tessitura do social e suas contradições. Nesse sentido, as crises tornam-se momentos privilegiados para a análise das questões sociais: expõem as fragilidades de seu tempo, revelam os dilemas próprios de cada época e evidenciam como diferentes atores formulam críticas, constroem interpretações e mobilizam estratégias em torno desses impasses.

Koselleck demonstra que o conceito de crise não deve ser reificado. O impulso inicial, oriundo da sensação de mal-estar, não torna o fenômeno necessariamente negativo; ao contrário, evidencia a necessidade de enfrentar o tecido frágil que sustenta o sistema social, em favor de reflexões centrais para a compreensão e a eventual resolução das questões que impulsionam o momento histórico.

Sem esses momentos que provocam perguntas, argumento que a vida social se torna uma abstração perigosa, ela consolida a aparência de uma realidade sem questionamentos (...) Esses momentos são sociologicamente significativos na medida em que podemos compreender o material que o mundo social é feito e como suas diferenças são produzidas, mas também por que somos confrontados com o que ameaça destruir a vida social a partir de dentro. Eles nos lembram que a unidade da sociedade nunca é alcançada de uma vez por todas de maneira definitiva. (...) Em outras palavras, crise e crítica são sinais da fragilidade que vem à luz em momentos de ruptura social. (Cordero, 2022, p. 20)

1.3. A Crise como possibilidade

Assim, a crise não apenas constitui uma agenda reflexiva sobre os problemas sociais, como também se apresenta como um objeto em permanente transformação. Este trabalho acompanha a concepção do fenômeno como oportunidade, a partir da qual emergem disputas, apropriações, narrativas e possibilidades de futuro; uma experiência que se converte em linguagem e interpretação crítica pelos sujeitos por meio de recursos teóricos. Longe de normalizar o fenômeno ou de reduzir seus efeitos a meras fatalidades, a crítica assume o papel de interrogar as causas das fragilidades do tecido social e os sentidos mobilizados a partir da percepção de ruptura no horizonte indeterminado da modernidade.

Até este ponto, a mobilização de Koselleck foi realizada em prol da construção de uma concepção contingente e histórica da crise, de modo a desconstruir essencialismos em torno do conceito. A articulação da crise enquanto conceito amplia e fortalece sua compreensão como condensador das tensões constitutivas da modernidade, bem como a perspectiva segundo a qual os conceitos operam como indicadores privilegiados dessas tensões. A intenção do trabalho, no

entanto, é realizar um exercício reflexivo que expanda a abordagem semântica e histórica para alcançar, também, suas dimensões simbólicas. A concepção de tempo em Koselleck permite compreender a crise como constitutiva da modernidade, na medida em que os horizontes de expectativa e de experiência se deslocam progressivamente, a ponto de o passado deixar de oferecer formas de projeção, preparação e compreensão do futuro. Essa perspectiva pode conduzir a leituras mais conservadoras, nas quais o futuro é concebido como um tempo de expectativas infladas, dissociadas das condições históricas e materiais da experiência, conformando potenciais utopias ou teorias salvacionistas.

O trabalho opera a crise como um conceito que articula o mal-estar e o horizonte aberto da possibilidade. Koselleck fornece, assim, uma chave explicativa baseada na condensação das tensões e da experiência histórica por meio da semântica, em uma articulação entre linguagem e contexto histórico. Os conceitos — particularmente aqueles moldados pelas rupturas decorrentes da tensão não administrada entre experiência e expectativa — articulam sentidos que precisam ser reconectados, palavras que devem, novamente, dar conta da experiência da vida moderna, em um processo de autorreflexão da sociedade sobre si mesma. Para Koselleck, essa crise permanente da modernidade, resultante da separação crescente entre experiência e expectativa, pode ser, por um lado, profundamente desestruturante e desorientadora e, por outro, conduzir a catástrofes, apocalipses e utopias.

No entanto, a pesquisa orienta-se pela possibilidade de compreender essas rupturas tanto como sintoma quanto como possibilidade. Sintoma, porque revelam os pontos de esgotamento da ordem simbólica vigente, tornando visíveis as fragilidades do tecido social e a insuficiência dos conceitos em manter a mediação entre horizonte de experiência e expectativa. Possibilidade, porque, ao partir do caráter indeterminado da modernidade, abre-se espaço para novas formas de simbolização e de linguagem, capazes de construir horizontes partilhados que respondam às demandas do presente.

A crise não se apresenta como um estado terminal, mas como uma abertura na qual a realidade revela seus desarranjos e obriga os atores a se organizarem em regimes de deliberação e julgamento. É nesse intervalo que a crítica — cognato da crise, em Koselleck — adquire potencial transformador: ao expor a fragilidade dos acordos sociais e da capacidade institucional de produzir ordem, impõe a elaboração de novas configurações de justificação (Maia, 2025). A crise converte-se, assim, em operador de inteligibilidade e em possibilidade de experimentação e reorganização social. Desse modo, a articulação entre crise e crítica evidencia

não apenas a vulnerabilidade da ordem social, mas também sua abertura à mudança, sem suprimir a tensão constitutiva entre ordem e contestação, entre instituído e instituiente.

Para Koselleck, a modernidade inaugura uma crise estrutural a partir da separação entre passado e futuro. Em sua chave interpretativa, a imaginação dissociada da experiência constitui um motor de crise. Sob outra ótica, no entanto, é possível pensar a condição relacional do tempo e sua articulação entre passado, presente e futuro, de modo que as projeções futuras reinterpretam experiências passadas e orientam práticas atuais. Dessa forma, o futuro pode funcionar como um operador simbólico do presente, orientando práticas e disputas (Cantó-Milà; Seebach, 2024). O futuro, assim compreendido, configura-se como um campo de tensão que conforma narrativas que, por sua vez, orientam ações performativas, na medida em que constituem um horizonte do que é possível, desejável ou inevitável, consolidando direções para a ação. O futuro opera, desse modo, como infraestrutura simbólica que condensa formas compartilhadas de vida, tornando-se uma dimensão constitutiva do social — horizonte de sentido e de risco, promessa e catástrofe, planejamento racional e campo de afetos (Cantó-Milà; Seebach, 2024).

Para além de sua dimensão estrutural e de sua potencialidade transformadora, a crise também organiza a percepção do tempo presente: estrutura os debates que emergem na esfera pública, elege aquilo que se apresenta como urgente e indica preocupações comuns (Maia, 2025). A crise pode funcionar, ainda, como uma forma de politização do presente e como dispositivo performativo que define prioridades, localiza ameaças e organiza o horizonte da ação coletiva. Nesse sentido, a crise opera simultaneamente como categoria histórica, instrumento reflexivo e operador comunicacional do presente (Maia, 2025).

É nesse ponto que a categoria dos imaginários sociais se torna decisiva. A partir das proposições de Charles Taylor (2004), é possível compreender os imaginários como horizontes de expectativa que orientam valores, narrativas e práticas no presente, por meio de um campo moral comum capaz de articular a coletividade em torno da construção compartilhada de sentido. Em outra vertente, as proposições de Cornelius Castoriadis (1982) apontam para a criação de um imaginário radical e criativo, que abre a possibilidade da emergência de significações inéditas. Se Koselleck, em sua chave mais conservadora, concebe o futuro incognoscível como motor da crise, Castoriadis parece identificar nesse mesmo horizonte uma potência de inovação histórica.

O trabalho parte, então, do pressuposto da crise como oportunidade de autorreflexão acerca das fragilidades do tecido social e de compreensão dos sentidos que orientam a coletividade em torno de um projeto comum. Nesse horizonte, os imaginários projetam uma perspectiva partilhada de constituição do social, na qual se torna possível a articulação das temporalidades: o passado, que permite intuir padrões; o presente, constituído por valores comuns compartilhados; e o futuro, aberto ao inteiramente novo, original e radical, ainda que desprovido de garantias.

É nesse ponto que se estabelece a ponte para o próximo capítulo. Se, em Koselleck, a tensão entre horizonte de experiência e horizonte de expectativa institui uma crise perene da modernidade, revelando um futuro inflacionado de esperanças e temores, torna-se necessário compreender como esse mesmo futuro é simbolicamente tecido por meio dos imaginários sociais. A investigação desloca-se, assim, do diagnóstico da crise moderna para a análise dos imaginários e de sua capacidade de produzir sentido compartilhado, estabilizar práticas, sustentar instituições por meio de significações simbólicas e oferecer legibilidade e orientação tanto individual quanto coletiva. O próximo capítulo concentra-se, portanto, na dimensão criadora e simbólica do social a partir de Castoriadis e Taylor, em uma concepção que reconhece a potencialidade criativa da crise na reformulação de sentidos e de projetos de ação social diante de um futuro permanentemente aberto e indeterminado. Esse percurso será desenvolvido tendo a democracia como conceito político e imaginário em disputa: sua crise fornecerá o quadro histórico dessa tensão, permitindo compreender os valores que impulsionam a ação social contemporânea e suas potencialidades enquanto projeto comum.

2. A DEMOCRACIA COMO IMAGINÁRIO SOCIAL

No capítulo anterior, a mobilização de Koselleck deu-se de modo a considerar o aspecto histórico e semântico da crise enquanto conceito rico, polissêmico e contextualmente localizado. Além disso, a partir de sua concepção estrutural da crise na modernidade, a articulação desses aspectos mostrou-se essencial para uma abordagem que busca compreender a crise para além de diagnósticos patologizantes. O conceito é, assim, articulado como diagnóstico — ao admitir um núcleo de mal-estar e um sintoma de desarranjo —, mas também como prognóstico, rico em possibilidades diante da abertura do futuro. Desse modo, a crise aparece como gramática constitutiva da modernidade, auxiliando na construção de narrativas, temporalidades e conflitos.

Como já indicado, o diagnóstico de Koselleck sobre a modernidade carece de uma dimensão que considere seus aspectos simbólicos. Antes de pensar propriamente a crise, é necessário indagar o que está em crise e o que isso pode significar temporal, histórica e simbolicamente. Antes de tudo, a própria gramática da crise exige algum grau de partilhamento de significados e de horizontes comuns de sentido. É nesse ponto que se abre o espaço para considerar a figura dos imaginários sociais, responsáveis por organizar significados, orientar práticas e conferir inteligibilidade à vida em comum. A crise pode, assim, significar não apenas o esgotamento funcional das instituições, mas também uma transformação nos imaginários que anteriormente conferiam reconhecimento e coesão ao social.

Nesse sentido, Cornelius Castoriadis é mobilizado para conceber uma noção de imaginário radical que enfatiza a criação originária e criativa das significações sociais. Ainda que não ofereça garantias, Castoriadis suscita uma reflexão provocativa sobre as possibilidades inteiramente novas que podem ser instituídas a partir dessa criação originária. Essa ontologia do instituinte desloca a crise do campo da falta para o campo da possibilidade criadora. Em outra vertente, Charles Taylor acrescenta uma dimensão hermenêutica e pragmática ao destacar que os imaginários precisam se enraizar em valores e práticas compartilhados. A crise é, então, experimentada como uma ruptura nos horizontes comuns de sentido.

Taylor também não desconsidera a dimensão individual da crise, na medida em que a identidade moderna constitui um horizonte de autointerpretação por meio do qual os indivíduos se orientam e se reconhecem a partir de quadros morais compartilhados, cuja dissolução pode conduzir a um cenário profundamente desestabilizador. Benedict Anderson demonstra, por sua

vez, que mesmo comunidades vastas e anônimas dependem, em alguma medida, de formas de partilhamento simbólico para a constituição da realidade social, reforçando a ideia de que não há coletividade que não seja mediada por símbolos que possibilitam o reconhecimento do papel de cada um na conformação do todo.

Diante da centralidade dos imaginários e de seus aspectos simbólicos, este capítulo pavimenta o caminho para pensar o político a partir do imaginário. A crise é aqui compreendida a partir da inscrição do social em sua capacidade simbólica de instituir mundos comuns. Se a crise integra a gramática da modernidade e compõe, igualmente, uma dimensão interpretativa e reflexiva de seu tempo histórico, torna-se necessário analisar, para além de seu aspecto objetivo ou do deslocamento entre experiência e expectativa, sua mediação simbólica. Assim, a crise pode funcionar como disposição sintomática, mas também revelar seu caráter criador e sua abertura para futuros possíveis.

2.1. O imaginário como instituição do social: ontologia e criação em Castoriadis

A investigação no campo dos imaginários sociais apresenta um projeto particularmente fecundo para a compreensão ontológica e epistemológica do horizonte social, no que diz respeito à maneira pela qual a sociedade se comprehende a si mesma — compreensão esta atravessada pela linguagem, pela história e por culturas distintas, influenciando diretamente os modos de construção do social e os sentidos que o orientam. Por outro lado, para além desse horizonte de construção e autocompreensão do social, tal investigação compromete-se também a compreender como a constituição criativa da sociedade se articula concretamente em instituições de poder e em práticas de ação social. Nessa perspectiva, o imaginário opera como mediação entre estruturas de sentido e práticas de mundo. Trata-se de um deslocamento significativo no modo de compreender a própria modernidade, na medida em que seu núcleo fundador é reorientado da primazia da razão para um campo de criações que amplia a racionalidade, inscrevendo-a em um domínio atravessado por tensões, disputas e pluralidades históricas, culturais e, sobretudo, criativas.

Os imaginários foram tematizados em diversos campos — da fenomenologia à sociologia, da hermenêutica à psicanálise —, e Castoriadis surge não apenas como um pioneiro ao formular uma perspectiva ontológica do mundo social, mas também como um autor que articula e converge esses diferentes projetos teóricos (Adams et al., 2015). A mobilização dos

imaginários sociais é central, especialmente, para pensar a política como ato de criação e não meramente como gestão. Castoriadis comprehende o político como dimensão instituidora da sociedade, que se materializa em formas jurídicas e institucionais. A sociedade, nesse sentido, encontra-se em permanente processo de reflexão e de auto-instituição, sobretudo em contextos que possibilitam essa reflexividade e a autonomia de agir sobre si mesma por meio da criação de suas próprias normas — como ocorre no contexto democrático. Antes de avançar nessa direção, contudo, é necessário explicitar o núcleo da compreensão ontológica de Castoriadis acerca do mundo social e histórico.

Castoriadis (1982) constrói, em sua obra, uma correlação fundamental entre o mundo material e o mundo simbólico. Para o autor, não há, no âmbito do social e do histórico, experiência que não seja mediada pelo campo da representação. A sociedade organiza-se a partir dessa mediação, em uma articulação entre a realidade da constituição do mundo e o sentido que emerge de sua auto-instituição, pois toda forma social corresponde a um modo específico de organizar o mundo. O simbólico é, assim, constitutivo da instituição social: sentido e forma tornam-se indissociáveis, uma vez que o mundo social opera nesse campo e por ele é continuamente produzido. Dessa maneira, toda instituição é sustentada por um imaginário social, pois sua existência depende de sua expressão simbólica.

Tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou colectivos — o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade — os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não directamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica. (Castoriadis, 1982, p. 142)

Conforme propõe Castoriadis (1982), toda instituição social é, antes de tudo, uma construção simbólica fundada em uma organização de sentido historicamente constituída a partir de grandes questões sociais. A democracia, a representação e a soberania, por exemplo, não são meras construções funcionais de distribuição do poder nem simples elaborações destinadas à ordenação da escolha, mas expressões de um imaginário social acerca da disposição e do sentido da vida em comum. A essencialização das instituições e dos conceitos conduz ao apagamento do processo de construção que precede o símbolo, esvaziando-lhes o sentido e a complexidade. A sociedade não é composta por elementos isolados, mas atravessada por relações e significações; ignorar essa dimensão equivale a reduzir o social à pura causalidade e a um racionalismo fictício, que invisibiliza sua potência criativa e instituidora.

Trata-se de uma perspectiva inovadora do ponto de vista sociológico e filosófico, pois desloca o eixo de compreensão da sociedade e de suas instituições de leituras estruturalistas e excessivamente rationalistas — por vezes artificiais — para uma interpretação ontológica que restitui centralidade ao simbólico. Ao conferir densidade ontológica ao simbólico, essa abordagem permite compreendê-lo tanto como fenômeno de sustentação da forma social quanto como regime de inteligibilidade; isto é, simultaneamente como condição de existência e condição de compreensão do social. A teoria de Castoriadis revela-se, assim, especialmente fecunda para a desconstrução de perspectivas essencialistas e estruturalistas sobre a instituição do social, em favor de uma concepção ontológica na qual a sociedade se constitui a si mesma a partir de um imaginário criativo e simbólico. Trata-se de um processo que expressa sentidos coletivos atravessados pelo afeto, pela história, pelas instituições e também pela racionalidade, orientados pela busca de um sentido para a vida comum e pela resposta — sempre provisória e historicamente reconstruída — às questões fundamentais da convivência social: quem somos e como nos organizamos em torno de um sentido compartilhado.

Dessa forma, não há instituição fora de uma trama representativa. Essa perspectiva permite compreender a crise contemporânea não como uma crise meramente funcional, mas, antes de tudo, como uma crise simbólica. A partir dessa concepção, torna-se possível investigar a perda de sentido que acompanha o esvaziamento do horizonte comum de representações que sustentam as instituições e as práticas sociais. Se as instituições são respostas simbólicas a questões sociais fundantes, a dissociação entre os aspectos simbólico e material conduz à perda de identificação, de sentido, de legitimidade e da própria acepção de representação. Nesse ponto, Castoriadis dialoga com a perspectiva de Rosanvallon acerca da opacidade das instituições políticas e da própria democracia, que, esvaziada de sentido, converte-se em mero signo operacional (Rosanvallon, 2022).

Mobilizar a dimensão ontológica e criativa de Castoriadis constitui um convite à filosofia e às ciências sociais para abandonar o conforto das estruturas herdadas e confrontar o social como condição de possibilidade da significação e da construção de novas formas de vida. O caráter indeterminado e contingente da democracia, sob esse ponto de vista, recusa um modelo de história linear e lógico, no qual as instituições seriam fruto de necessidades meramente funcionais. Há, aqui, uma rejeição à redução da história a códigos e processos coerentes, em favor de uma concepção marcada pela contingência, que impele tanto à imprevisibilidade quanto à potência instituidora. A democracia e as instituições, de modo geral, devem ser pensadas, nesse sentido, como atos de criação e não como simples respostas

funcionais, abrindo espaço para a emergência de formas inéditas capazes de acomodar horizontes comuns de sentido, historicamente situados no presente. Quando a democracia se converte em mera técnica de reprodução, perde sua condição de invenção coletiva e de projeto comum; é nesse ponto que se instaura a crise: quando já não se mostra possível inventar o possível.

Dessa maneira, Castoriadis constrói seu pensamento a partir da rejeição tanto da concepção teleológica e racional do tempo histórico quanto do reducionismo, da simplificação e da domesticação do pensamento social — traços que identifica, de modo crítico, como heranças da modernidade —, em favor de uma compreensão do conhecimento que reconhece e respeita o não sabido, aquilo que não foi programado. Castoriadis (1982) afirma, assim, a centralidade da imaginação como meio de acesso ao mundo e como condição da criação de sentido. Pensar a história implica, portanto, recusar respostas programáticas e reconhecer que sua inteligibilidade reside na potência criadora do coletivo. A sociedade não se constitui por adaptação a um mundo já dado, mas pela instauração simbólica de mundos possíveis.

É nesse registro que, ao tratar da história como evento criador e ao se posicionar contra uma concepção de sucessão lógica e de causalidade, o autor propõe uma reconfiguração radical da filosofia do tempo. O tempo não é compreendido como medida mensurável, tampouco como pano de fundo neutro no qual os acontecimentos simplesmente se sucedem; ele é, antes, uma criação social por meio da qual a sociedade busca compreender a si mesma e suas próprias possibilidades. Diante da colonização do tempo pela estrutura capitalista e do consequente esvaziamento de sua potência instituidora, a democracia corre o risco de perder sua figura histórica contingente e transformável, restringindo o espaço da criação política. Resgatar o tempo como ruptura e como força criadora originária permite, assim, romper com esquemas herdados e inaugurar o novo, criando significações que jamais existiram.

Castoriadis leva às últimas consequências a crítica à ontologia tradicional do tempo, particularmente àquela formulada no interior da metafísica platônica, para afirmar uma concepção radical da temporalidade fundada na criação e na indeterminação (Castoriadis, 1982). A operação filosófica aqui empreendida consiste em um verdadeiro desmonte ontológico: trata-se de destituir o tempo de sua condição derivada ou subordinada — seja à eternidade, à forma ou ao ser — para restituí-lo como campo ontológico originário da emergência do novo.

Sua proposta rompe, assim, com uma lógica herdada e autorreferente que reproduz padrões a partir de uma essência, inserindo o social em uma compreensão lógica, sequencial e causal do tempo. Em contraposição, o autor constrói uma concepção de tempo, espaço e história como ontologia instituinte, isto é, como modos simbólicos de dar visibilidade à alteridade e à emergência do novo. Essa crítica adquire contornos particularmente agudos ao abordar a colonização do tempo pelo regime capitalista, que o concebe de forma homogênea, linear e cumulativa: um tempo funcionalizado que substitui a criação pela repetição da lógica mercantil, convertendo-se em mero suporte da acumulação e esvaziando-se de sua dimensão simbólica e instituidora.

Mas assim como a sociedade não pode ser pensada dentro de nenhum dos esquemas tradicionais da coexistência, a história não pode ser pensada dentro de nenhum dos esquemas tradicionais da sucessão. Porque o que se dá em e pela história não é sequência determinada do determinado, mas emergência da alteridade radical, criação imanente, novidade não trivial. É isso que manifestam tanto a existência de uma história in *totum*, como o aparecimento de novas sociedades, (de novos tipos de sociedades) e a autotransformação incessante de cada sociedade. E é somente a partir dessa alteridade radical ou criação, que podemos pensar verdadeiramente a temporalidade e o tempo, cuja efetividade excelente e eminente encontramos na história. Porque ou bem o tempo não é nada, estranha ilusão psicológica que mascara a intemporalidade essencial de uma relação de ordem; ou bem o tempo é isso mesmo, a manifestação do que algo diferente daquilo que é, se faz ser, e se faz ser como novo ou outro e não simplesmente como consequência ou exemplar diferente do mesmo. (Castoriadis, 1982, pág. 220)

As instituições sociais, portanto, dependem da construção de sentidos historicamente instituídos, de modo original, em um processo no qual a sociedade se constitui a si mesma e produz o sentido de sua própria existência. Nesse horizonte, a questão do tempo, da história e do espaço não pode ser dissociada da linguagem: o ato de nomear, no interior da sociedade, não consiste em um gesto de designação meramente referencial, mas em um ato de criação instituidora. Nomear algo como “Estado”, “escola” ou “trabalho” não significa apenas identificar uma função ou uma entidade preexistente, mas instaurar um campo de sentido que só existe porque foi simbolicamente constituído. A linguagem, nesse registro, não é um instrumento passivo de representação, mas o meio originário da instituição do social. Pensar o social exige, portanto, reconhecer que suas formas não são “coisas” às quais se atribuem nomes posteriormente, mas que os nomes são constitutivos dessas formas, instaurando a própria realidade que designam.

Para completar as dimensões desse campo de investigação, a linguagem deve ser compreendida como ferramenta de racionalidade e de expressão no âmbito do imaginário, não podendo ser inscrita em um campo fechado de significação. Ao contrário, seu sentido é sempre

provisório e, mesmo quando alcança certo grau de estabilidade, permanece sujeito a novas articulações, reconfigurações e reinscrições em contextos distintos. O significado não constitui uma essência dada, mas um processo contínuo de produção e transformação simbólica, atravessado por relações e por novas configurações históricas. Castoriadis denuncia a tentativa recorrente da filosofia de buscar a essência verdadeira contida em cada palavra, como se esta pudesse ser decantada por um procedimento puramente racional. Em sentido oposto, o autor sustenta que, mesmo nos conceitos mais cristalizados, a dimensão simbólica da linguagem impõe uma abertura constitutiva à indeterminação. As figuras de linguagem são exemplares nesse ponto, ao tensionarem qualquer pretensão de literalidade e explorarem a plasticidade da língua em favor de uma multiplicidade de sentidos e usos (Castoriadis, 1982).

A partir da teoria de Castoriadis, a linguagem pode ser compreendida como um conjunto de significações instituídas historicamente — a partir das relações sociais e dos contextos nos quais emergem — e que, ao mesmo tempo, permanecem abertas à transformação, parcialmente indeterminadas e resistentes à essencialização de seus sentidos. No processo de instituição da sociedade por meio do imaginário, a linguagem participa ativamente como criadora de sentido e como operadora da inteligibilidade social. Castoriadis critica, assim, a tradição metafísica e sua preocupação excessiva em fixar sentidos de maneira absoluta, eliminando a indeterminação própria da linguagem e dos conceitos (Castoriadis, 1982). Sua análise não se limita a uma crítica da filosofia da linguagem, mas alcança uma reformulação profunda das condições de significação, na qual a linguagem deixa de ser concebida como um sistema de correspondência entre signos e realidade para ser entendida como prática instituidora e instituída em um campo simbólico provisório, relacional, histórico e indeterminado — campo este aberto à ação da historicidade, que constitui sua própria condição de possibilidade.

A consequência dessa formulação é decisiva: a significação não constitui um dado exterior ao social, nem uma essência invariante, mas uma criação. A cada nova língua, a cada novo uso, emerge uma forma de mundo. É por isso que a linguagem nunca é “pura”: ela é sempre atravessada por ambiguidades, deslocamentos e multiplicidades de sentido. Desse modo, na filosofia de Castoriadis, a linguagem não se reduz a um mero veículo de comunicação, mas se afirma como um modo de instituir o mundo em um campo de significações em permanente fluxo (Castoriadis, 1982).

Sua obra é marcada por uma reconceituação radical da realidade social, ao evidenciar que esta não resulta de uma descrição objetiva do mundo, mas da instituição de um campo simbólico de significações imaginárias sociais. Esses significados não são reflexos de uma

ordem natural ou universal; eles organizam, nomeiam e normatizam as práticas coletivas, conferindo sentido ao que se apresenta como evidente — desde as estruturas linguísticas até as formas sociais e os modos de vida. Nesse horizonte, a realidade social não é descoberta, mas criada: trata-se de uma produção simbólica que se reinscreve historicamente em cada sociedade.

A instituição social histórica é aquilo em que e por que o imaginário social se manifesta. Toda instituição é instituição de um magma de significações — as significações imaginárias sociais. O suporte representativo participável dessas significações — ao qual, evidentemente, elas não se reduzem e que pode assumir formas diretas ou indiretas — consiste em imagens ou figuras, no sentido mais amplo do termo: fonemas, palavras, cédulas, djinns, estátuas, igrejas, instrumentos, uniformes, pinturas corporais, cifras, postos aduaneiros, centauros, batinas, partituras musicais, bem como a totalidade do percebido natural, tal como designado ou designável pela sociedade considerada. As composições dessas imagens ou figuras podem, por sua vez, constituir novas imagens ou figuras e, assim, também funcionar como suportes de significação. O imaginário social é, primordialmente, criação de significações e criação das imagens ou figuras que lhes servem de suporte. A relação entre a significação e seus suportes — imagens ou figuras — constitui o único sentido rigoroso que se pode atribuir ao termo “simbólico”; é nesse sentido preciso que o conceito é aqui mobilizado.

(...)

A linguagem existe em e por duas dimensões ou componentes indissociáveis. A linguagem é língua enquanto significa, ou seja, enquanto se refere a uma magma de significações. A linguagem é código enquanto organiza e se organiza identitariamente, ou seja, enquanto é sistema de conjuntos (um de relações conjuntivizáveis); ou, ainda, enquanto é legein. (Castoriadis, 1982, pág. 277 – 278)

A concepção criativa e originária do social conduz Castoriadis, de modo inevitável, a uma crítica da lógica identitária subjacente ao pensamento filosófico ocidental, cuja capacidade ontológica e metodológica parece ter-se esgotado em rationalidades finalísticas e causais (Castoriadis, 1982). O autor identifica que a matriz identitária do pensamento ocidental — desde Platão, passando por Hegel e Marx — opera a partir da exigência de que o pensamento se realize sob a forma da determinação: ser é ser algo, e esse algo deve ser logicamente delimitável. Nesse horizonte, a organização social aparece sempre como decorrência, jamais como criação. Diante disso, Castoriadis propõe uma inflexão radical: a substituição de uma ontologia do ser dado por uma ontologia do instituinte. Nessa perspectiva, as instituições não

possuem causas externas a si mesmas, mas são, antes, decorrência de sua própria criação, significada e sustentada pelo imaginário social que lhes confere sentido (Castoriadis, 1982).

Ao recusar a compreensão do social como constituído por uma natureza imanente, inserida em uma racionalidade teleológica, o autor também rejeita a leitura da estrutura social em chave biológica ou funcionalista, concebida como mera soma de sistemas e partes isoladas que comporiam um todo coerente. A dimensão simbólica na qual o mundo social existe não está apartada nem é produzida de forma aleatória, mas encontra-se intrinsecamente vinculada ao regime de significações instituído pelo imaginário social. O símbolo é o meio pelo qual esse imaginário se inscreve no mundo, sem jamais se deslocar de sua dimensão instituidora (Castoriadis, 1982). O simbólico, assim, não é pura representação, nem elemento acessório ou secundário, mas aquilo que funda, mantém e organiza o mundo social: a condição de possibilidade de toda instituição. Ritos, mitos e formas jurídicas operam no interior de um regime simbólico que não apenas os funda, mas também os mantém e os torna operacionais, conferindo-lhes inteligibilidade e regulando a experiência do que é desejável, justo e legítimo. Sem esse regime, a própria prática social se torna inviável.

A denúncia de Castoriadis não se restringe ao plano estritamente filosófico, estendendo-se às consequências práticas e políticas da domesticação do pensamento por meio de uma categorização técnica excessiva e de sua submissão a lógicas dadas, que naturalizam conceitos e instituições. Esse movimento tende a reconfigurar o social por meio de operações classificatórias e narrativas causais, numa tentativa de impor inteligibilidade àquilo que, por sua própria natureza, resiste à totalização, obscurecendo a compreensão do social como potência criadora de si mesmo. A crítica à lógica identitária é, nesse sentido, também uma crítica ao fechamento do imaginário, à reificação do instituído e à alienação simbólica que decorre da perda da consciência instituidora. Pensar com Castoriadis implica, portanto, romper com o conforto explicativo dos esquemas totalizantes e abrir-se à indeterminação constitutiva do real social — condição mesma para que a democracia, enquanto forma imaginária de organização do coletivo, possa ser pensada para além de seus dispositivos técnicos e reinstituída como um projeto permanente de criação.

O social-histórico constitui o campo de disputas no qual se tensionam o instituído — a dimensão voltada à estabilidade e à reprodução — e o instituidor — a esfera criativa, aberta à emergência do novo. Com frequência, a sociedade instituída organiza-se para neutralizar essa potência criadora, numa tendência à autoalienação quanto ao seu papel de autoinstituição, relegando sua origem a fontes externas como Deus, a natureza, a tradição ou o destino. A

naturalização e a sacralização da ordem existente produzem uma rigidez do pensamento acerca das instituições, das normas e dos próprios conceitos, afastando a sociedade do reconhecimento de que tais formas são, em última instância, contingentes e historicamente criadas. Nesse cenário, o social tende a se reduzir à mera reprodução de instituições, práticas e visões reificadas e progressivamente esvaziadas de sentido. Ao identificar essa opacidade e a falta de autonomia próprias da modernidade, Castoriadis formula um chamado à reconstituição de uma consciência da potência criadora do social, ancorada em um imaginário criativo e orientada por um projeto coletivo de emancipação.

Entre os autores que compõem a cartografia contemporânea dos estudos sobre o imaginário social — como Charles Taylor, Cornelius Castoriadis, Paul Ricoeur, Benedict Anderson ou Bronislaw Baczko (Adams et al., 2015) — a escolha de Castoriadis se justifica pela radicalidade teórica e pela originalidade de sua proposta, que se afasta de concepções vinculadas a processos predominantemente representacionais, narrativos ou reprodutivos, em favor de uma compreensão fundada na ruptura criativa e transformadora. Boa parte dos teóricos contemporâneos, mesmo aqueles sensíveis à dimensão histórica e simbólica do social, tende a tratar essa esfera como reflexo ou continuidade de estruturas já dadas. Castoriadis rompe com esse enquadramento ao deslocar a análise para a questão decisiva de como indivíduos e coletividades criam mundos sociais, instituições, normas e sentidos novos e inéditos, e não apenas como os reproduzem ou interpretam.

A centralidade de Castoriadis, nesse sentido, decorre de um deslocamento teórico na compreensão das instituições: estas deixam de ser concebidas como reproduções funcionais ou criações puramente racionais para serem entendidas como processos autoinstituientes. As sociedades, nessa perspectiva, não apenas possuem instituições, mas instituem a si mesmas. Esse processo envolve uma criatividade originária que não busca fundamentos extrínsecos, mas se ancora em significações produzidas *ex nihilo* (Adams et al., 2015). Tal formulação rompe com respostas funcionalistas ou normativas que reduzem os problemas sociais a exigências sistêmicas ou à mera reprodução de sentidos já estabilizados. Há, assim, um deslocamento da razão instrumental como núcleo interpretativo do social em direção a um horizonte simbólico e histórico de criação. Com isso, reconfigura-se também o sentido do político: pensar a democracia exige concebê-la como figura histórica, autônoma e coletiva, consciente de sua contingência, de seu caráter criativo e de sua permanente transformação. Nesse registro, Castoriadis reconceitua o tempo não como medida homogênea (*chronos*), mas como produção

de formas ontológicas — sendo a democracia uma dessas formas: provisória, criativa e sempre exposta ao risco do esgotamento.

Longe de negar a razão, trata-se, antes, de uma proposta de sua ampliação (Adams *et al.*, 2015), capaz de acolher a pluralidade, o conflito, a disputa e a impermanência, afastando-se de uma racionalidade entendida como clausura. Essa ampliação da razão se orienta pelo princípio do logos didonai, isto é, pela exigência de prestar contas à coletividade social sobre aquilo que se decide e se institui. Trata-se de um ato simultaneamente discursivo e dialético, aberto à interpretação, à problematização e à contestação, orientado para uma transformação histórica contínua.

A teoria castoriadiana, embora recuse explicitamente uma filiação hermenêutica, participaativamente da construção de uma ontologia e, ao mesmo tempo, de uma análise que comprehende que, em última instância, as instituições são formas de criar, interpretar e organizar a experiência. Sua concepção ontológica da criação social comporta, assim, uma dimensão hermenêutica do político, na medida em que interpretar o instituído já constitui o início de sua compreensão, problematização, atribuição de sentido e eventual transformação. É nesse ponto que a proposta castoriadiana se mostra não apenas relevante, mas necessária: ao reafirmar que as instituições democráticas não existem fora do tempo e que o político é um campo de criação e conflito, sua filosofia convida a reencontrar, contra o esquecimento social, a fonte viva do instituinte.

A escolha da centralidade teórica de Castoriadis afirma-se diante da necessidade de abandonar perspectivas que concebem a política como mera continuidade crítica ou como simples reinterpretação hermenêutica do já dado, em favor de uma visão ontológica voltada à criação do novo. Nessa chave, a democracia não é um modelo a ser preservado, mas uma instituição que se cria e se transforma historicamente. A opção por Castoriadis justifica-se, assim, não apenas como marco teórico, mas como tomada de posição frente à própria crise que atravessa a democracia: não como reprodução, mas como irrompimento. Por isso, na construção desta tese, Castoriadis emerge não como contraponto, mas como ruptura; não como intérprete de um imaginário histórico sedimentado, mas como pensador de sua explosão. Contra a política entendida como gestão do legado, sua filosofia propõe a política como interrupção do instituído e criação do imprevisível. É nessa tensão entre a crítica da reprodução e o gesto criador que esta investigação situa a crise da democracia contemporânea: não como crise de valores herdados, mas como crise do imaginário criador.

O autor em questão, permite pensar a crise não como um simples esgotamento de valores, de legitimidade ou de representação, mas como um esgotamento do imaginário social e de sua potência criadora. Quando a democracia deixa de ser concebida como um projeto de autonomia e se limita à reprodução do instituído, ela se converte em mera gestão, restrita à repetição e à adaptação, sem um horizonte efetivo de mudanças possíveis. É por isso que Castoriadis se torna central para esta tese: sua filosofia possibilita pensar a democracia não como uma estrutura a ser preservada, mas como uma forma política inscrita em uma lógica de abertura e indeterminação, que exige reinvenção permanente.

Pode-se indagar o que motivaria esse esvaziamento de sentido em uma sociedade que se comprehende como constituída pela representação e pelo fazer. Como aponta Castoriadis, há sempre uma potência criativa latente, que pode ou não ser elaborada historicamente. A colonização do simbólico pela racionalização, pela eficiência e pela produtividade reduz o espaço do imaginativo e do originário em favor da reprodução e da naturalização do pensamento, do sentido e das próprias instituições sociais. Se somos seres instituidores, a apatia moderna pode ser compreendida como sintoma de uma incapacidade coletiva de imaginar outros mundos possíveis. Castoriadis provoca essa reflexão ao criticar a hipertrofia da racionalização, que tende a sufocar o trabalho imaginário e simbólico, o qual exige, por definição, um certo grau de indeterminação e de polissemia. Nesse contexto, o autor elabora a figura do a-real, que não corresponde a uma negação do real, mas a um espaço simultâneo de existência que resiste à domesticação pelo cálculo, pela lógica e pela coerência instrumental (Castoriadis, 2015).

A metafísica constituiu, historicamente, um poderoso instrumento de representação, elaboração simbólica e mediação entre o humano, o indeterminado e o incondicionado. O processo de secularização, por si só, não constitui um problema; o ponto crítico reside nos fundamentos sociais que passam a ocupar o lugar do sagrado. A absolutização da racionalidade nega o instituinte enquanto criação que escapa ao seu domínio e, assim, embora ocupe o espaço da transcendência, ela não narra, não funda e não institui: apenas mede, organiza e reproduz. Nesse cenário, o sujeito passa a experienciar o mundo como dado, e não como criação. Seja a razão, o progresso, a cultura ou a própria autonomia (Castoriadis, 2015; Taylor, 1989; Gauchet, 2015; Freud, 2010), o novo fundamento da organização social mostrou-se insuficiente para oferecer lastro simbólico capaz de sustentar um horizonte comum de sentido.

O fortalecimento excessivo das liberdades individuais acabou por sufocar qualquer projeto coletivo. As instituições que encarnam o novo imaginário, ao se estabilizarem, tendem

a se desvincular dos indivíduos que as fundaram, tornando-se espaços opacos e autorreferentes: “The paradox lies in the fact that the incarnations of autonomy constantly threaten to escape our grasp” (Gauchet, 2015, p. 167). Os sentidos e as instituições modernas sustentam-se em uma economia dos direitos individuais, no culto à razão e na fé no progresso; contudo, esses fundamentos, uma vez estabilizados, podem tornar-se autorreferentes e alienantes, progressivamente esvaziados de sentido e de visão coletiva. A sociedade, então, lança-se em um processo histórico que se realiza sem questionamento de seu próprio significado: o projeto avança, mas já não se sabe por quê.

A perda do espaço criativo, decorrente da racionalização excessiva e da naturalização dos fundamentos sociais, implica também o esvaziamento do sentido dos conceitos enquanto poderosas ferramentas simbólicas. Quando os símbolos que sustentam um conceito se esgotam — isto é, quando deixam de operar como referência comum para o imaginário coletivo — o conceito permanece formalmente, mas perde sua força instituidora. A linguagem deixa de fundar e passa apenas a reproduzir; com isso, torna-se impossível mobilizar o imaginário coletivo ou construir um mundo comum. Sem esse universo compartilhado, o “nós” se dissolve: a coletividade se atomiza, fragmenta-se em horizontes autorreferentes e incomunicáveis, nos quais o outro deixa de ser acessível ou mesmo relevante. O mundo passa a ser experimentado como um campo de mera sobrevivência, no qual o sujeito já não encontra no outro um espelho simbólico para sua própria experiência, sentindo-se deslocado e apático — quando não violento — diante da possibilidade do colapso de sentido. Mais do que uma crise institucional, trata-se de uma crise do mundo enquanto obra comum.

Um espaço excessivamente racionalizado, dado e colonizado é, também, um espaço que não admite ambiguidades nem indeterminações linguísticas — que são, elas próprias, instrumentos imaginários de criação de mundo. Nesse contexto, a própria democracia, enquanto conceito e imaginário, perde densidade e potência instituidora. Trata-se de uma crise de simbolização coletiva: as formas de nomear e imaginar o comum encontram-se esgotadas, pois assentadas em um sistema que não impulsiona a criação. Instala-se, assim, uma falência na capacidade de criar mundos compartilhados, de sustentar símbolos significativos e de engendrar novas linguagens políticas.

Essa é uma posição radical e criativa, ao mesmo tempo exigente e arriscada, como o próprio Castoriadis assinala: “It would mean envisioning the human being as a finite but indefinite and unlimited creativity, as a freedom whose good use is not ensured by any particular embodiment” (Castoriadis, 2015, p. 60). Conceber a dimensão originária e criadora do indivíduo como

potência inventiva pode ser libertador, mas trata-se de uma liberdade cujo resultado não é garantido por nenhuma estrutura. Escapar à alienação produzida pelo esvaziamento moderno da significação é, também, um processo profundamente exigente e potencialmente desestabilizador. Não há segurança metafísica e, enquanto potência inventiva, o universo imaginário e ontológico de Castoriadis convoca à criação de sentido em um mundo sem garantias. A liberdade, aqui, é também tarefa: criar mundos comuns significativos e plurais, abertos à indeterminação, à reinvenção e à renegociação, sem recair em totalizações ou em uma anomia dissolvente. Castoriadis não oferece soluções prontas, mas coragem.

2.2. **Imaginários vividos e legitimação moral: a contribuição de Charles Taylor**

A ontologia de Castoriadis permite compreender o papel das instituições no mundo social como estruturas simbólicas que tornam possível a coesão social. No entanto, para captar a forma como essas instituições se consolidam e são efetivamente vividas, torna-se necessário um deslocamento analítico — e é nesse ponto que Charles Taylor se revela decisivo. O autor concebe o imaginário social como um horizonte de sentido compartilhado, que se estabiliza por meio de uma moralidade moderna estruturante da experiência comum de igualdade, liberdade e reconhecimento. A partir da perspectiva de Taylor, ganha-se uma mediação hermenêutica que permite compreender como os imaginários sociais se tornam imaginários vividos e como as instituições modernas adquirem legitimidade ao encarnar valores profundamente enraizados na sociedade (Taylor, 2004).

A articulação entre Castoriadis e Taylor possibilita apreender o imaginário não apenas em seu momento originário de criação, mas também em sua perpetuação histórica e simbólica. Se, por um lado, Castoriadis oferece uma ontologia da criação social, por outro, Taylor demonstra como essas significações se consolidam como imaginários vividos. Trata-se de uma combinação estratégica: Castoriadis prescinde de fundamentos transcendentais e funcionais das instituições, enfatizando sua natureza contingente e instituinte, enquanto Taylor evidencia como essas instituições se tornam legítimas e relativamente estáveis ao se inscreverem em um horizonte de valores morais socialmente compartilhados. Dessa forma, é possível sustentar uma abordagem que reconhece simultaneamente a dimensão criativa e instituidora do mundo social e as formas normativas que organizam a experiência coletiva. Essa integração amplia a compreensão dos imaginários ao permitir enxergar as instituições como formas historicamente

situadas, cuja potência emancipadora e legitimidade derivam precisamente da articulação entre uma origem instituidora e sua estabilização por meio de valores morais compartilhados.

A teoria do imaginário social em Charles Taylor parte do pressuposto de uma profunda transformação da ordem moral moderna. A legitimidade já não deriva de fundamentos transcendentes, mas de valores imanentes aos sujeitos, compreendidos como portadores de direitos e obrigações mútuos (Taylor, 2004). Opera-se, assim, uma inversão normativa decisiva, na qual a autoridade só pode ser considerada legítima a partir da participação ativa de sujeitos livres e iguais. A sociedade política deixa de ser concebida como um dado natural e passa a ser entendida como uma associação voluntária de indivíduos que se reconhecem reciprocamente como sujeitos morais.

Taylor sustenta que a visão moderna da sociedade — entendida como composta por indivíduos detentores de direitos e deveres que se associam voluntariamente em um corpo político — tem origem em elaborações filosóficas, especialmente no contratualismo, e se expande, em profundidade e extensão, para o modo como a própria sociedade moderna passa a se representar. O que inicialmente se apresentava como uma concepção abstrata e teórica converte-se em imaginário vivido por meio das práticas sociais e das instituições, a partir de sua tradução em uma linguagem democrática, prática e propositiva (Taylor, 2004).

A partir dessa construção, observa-se uma modificação decisiva na fundamentação moderna da ordem social, que se desloca da transcendência para a imanência (Taylor, 2004). Trata-se de uma mudança ontológica fundamental, que redefine a legitimidade das instituições ao transferi-la de um fundamento metafísico para a capacidade dos indivíduos de se reconhecerem como iguais e de partilharem valores morais comuns que orientam suas ações. A moralidade moderna descrita por Taylor fornece, assim, os valores que estruturam os imaginários modernos e legitimam as instituições perante os indivíduos. Igualdade, liberdade, consentimento e benefício mútuo configuram valores morais compartilhados que sustentam a organização social moderna, transformando ideais abstratos em imaginários sociais operantes por meio do engajamento dos sujeitos enquanto membros de uma coletividade legítima. Nesse sentido, instituições como o direito ou a própria democracia representativa somente se tornam legítimas quando inscritas em um horizonte moral compartilhado.

Segundo Taylor (2004), a moralidade moderna não se sustenta nos mesmos ideais da ética clássica: ela não é concebida como distinção pessoal nem como busca da excelência individual, mas expressa, antes de tudo, a aspiração à universalização de condições básicas para

uma vida digna. Ainda que se trate de uma ética menos exigente no plano individual, ela se mostra mais preocupada com a justiça institucional e com a responsabilidade social coletiva. Nesse horizonte, torna-se necessário garantir valores como liberdade, segurança e sustento como parâmetros morais para a organização de uma sociedade justa. A política moderna, assim, estrutura-se a partir de um novo critério moral, centrado na garantia de condições mínimas de existência digna, de modo que a legitimidade das instituições passa a derivar de sua capacidade de promover justiça distributiva e inclusão social.

Essa construção moral moderna constitui, para Taylor, um núcleo normativo relativamente estável, responsável por sustentar e estabilizar o imaginário moderno, preservando determinados elementos como fundamentos morais e simbólicos das instituições. Apesar da pluralidade de formas políticas, é possível identificar em sua obra ao menos quatro princípios que orientam um horizonte comum de sentido, mesmo em contextos de crise e ruptura: o indivíduo autônomo como fonte de legitimidade; a sociedade concebida como associação voluntária voltada ao benefício mútuo; o consentimento livre como fundamento da autoridade; e a igualdade como exigência normativa universal (Taylor, 2004). Essa gramática moral compartilhada é o que permite à sociedade continuar a se imaginar como livre, justa e igual.

Assim como Castoriadis, Taylor rejeita uma concepção prévia e estritamente racional da ordem social. Nessa perspectiva, os indivíduos não operam primordialmente por meio de esquemas conceituais abstratos, mas a partir de práticas, símbolos, afetos e narrativas compartilhadas. Trata-se de um senso comum normativo por meio do qual a sociedade define aquilo que considera justo, legítimo e aceitável. O imaginário social funciona, assim, como um suporte invisível da coesão social: por meio de hábitos cotidianos incorporados, ele molda expectativas sociais e veicula significados culturais profundos. Diferentemente da teoria social — que exige um maior grau de abstração — o imaginário social é amplamente partilhado, ainda que de forma não reflexiva, pois constitui uma estrutura simbólica à qual os indivíduos recorrem para interpretar o mundo social. Ao afastar-se de modelos puramente conceituais, Taylor sustenta que determinadas ideias se tornam prescritivas não porque foram previamente teorizadas, mas porque foram encarnadas em práticas sociais e socialmente legitimadas. Essa dimensão prática, longe de ser neutra, é profundamente normativa: o imaginário não apenas reflete como as coisas são, mas também estabelece os critérios morais que conferem inteligibilidade e validade às práticas sociais.

Para Taylor, o imaginário encontra-se imerso nas práticas: ele nasce, se difunde e se transforma no interior de suas estruturas. Há, portanto, uma relação profunda e dialética entre prática e imaginário. De um lado, o imaginário molda o modo como as práticas são interpretadas e legitimadas — o voto entendido como expressão da soberania popular, por exemplo; de outro, as próprias práticas reproduzem, deslocam ou transformam o imaginário, conferindo-lhe novos contornos — o voto pode adquirir significados distintos ou mesmo ser completamente esvaziado. A ação, assim, está sempre inscrita em um pano de fundo de significados socialmente compartilhados, que funciona como suporte simbólico da própria ação e possibilita seu reconhecimento social como válida, justa e esperada.

Em consonância com a ontologia de Castoriadis, o imaginário é compreendido como fruto de um processo histórico e social. Até sua sedimentação, ele se constitui por meio de disputas, tensões e sucessivas ressignificações. Ideias que inicialmente podem ser restritas a determinados grupos ou contextos difundem-se progressivamente por meio das práticas comuns, ganhando densidade social e transformando-se ao longo do tempo. A modernidade política, nesse sentido, deve ser compreendida como um processo construtivo e simbólico, no qual os mecanismos de legitimação institucional foram sendo incorporados ao imaginário coletivo, convertendo-se naquilo que passa a ser socialmente esperado como justo, razoável e legítimo.

2.3. O imaginário em Prática

A concepção ontológica de Castoriadis permite pensar o social como criação simbólica originária, orientada por um imaginário instituidor e criativo. No entanto, para compreender como esses imaginários adquirem aderência e estabilidade histórica, é necessário examinar de que modo esse horizonte simbólico se enraíza nas práticas — em suma, como é vivido. É nesse ponto que Taylor se torna decisivo ao oferecer uma leitura dos valores morais que sustentam a legitimidade das instituições e do imaginário imerso nas formas sociais. A modernidade, marcada pelo processo de secularização, passa a sustentar seus fundamentos sociais não mais sob uma ótica transcendental, mas a partir da imanência da razão. A esfera pública emerge como uma construção simbólica própria desse novo momento histórico, exigindo um fórum de debate entre sujeitos autônomos e moralmente iguais. Ela ocupa, assim, um lugar central na

sedimentação dos imaginários sociais modernos, pois é por meio dela que os valores da modernidade se encarnam em práticas concretas.

A emergência da esfera pública constitui, de fato, uma modificação profunda no fundamento do social e demarca uma mudança na própria temporalidade histórica. Ao pressupor a igualdade e a autonomia dos indivíduos que dela participam, assinala uma transformação na legitimidade do poder político, que se desloca da verticalidade da tradição para a horizontalidade moderna, da transcendência para a secularização. A legitimidade deixa de derivar da sacralidade e passa a fundar-se na razão pública. Para Taylor, essa mudança indica algo ainda mais profundo: a ontologia da repetição, da transcendência e dos arquétipos cede lugar a uma ontologia moderna da criação, da imanência e da ação coletiva. Se antes os fundamentos da sociedade eram concebidos como extratemporais, agora passam a se conformar historicamente por meio da ação humana.

Nesse sentido, Taylor identifica uma transformação na própria experiência do tempo, marcada pela inauguração de um regime de contingência e historicidade. A esfera pública torna-se o palco dessa nova temporalidade, ao tornar visível a transição para uma sociedade sem garantias transcendentais, cujo fundamento é imanente e depende do exercício contínuo da deliberação. Na modernidade política, a esfera pública figura, assim, como símbolo de uma autoinstituição permanente realizada por meio da prática histórica, na qual o povo deixa de ser uma substância identitária fixa para tornar-se um agente discursivo em constante construção. A política moderna é, desse modo, redefinida a partir de sua constituição simbólica, rompendo com a reprodução e a reencenação de verdades eternas em favor da criação e de uma temporalidade dinâmica.

A concepção de esfera pública em Taylor tem como marca os novos imaginários sociais que emergem com a modernidade (Taylor, 2004), configurando um espaço simbólico de pertencimento e de compreensão do social por meio de práticas coletivas. Essa concepção difere da formulação normativa de Habermas, pois se orienta em torno de uma estrutura simbólica que viabiliza a prática comum de uma vida deliberativa entre sujeitos iguais — em suma, um dispositivo simbólico de pertença e de legitimidade política. Nesse ponto, Taylor aproxima-se de Anderson (2008), ao caracterizar a modernidade por meio de um imaginário compartilhado que já não exige a copresença física, como na ágora grega, mas a crença de que se participa de uma mesma razão e de uma mesma linguagem, ainda que separados espacial e temporalmente. Anderson mobiliza o imaginário social a partir da nação, não como uma estrutura político-administrativa, mas como uma construção simbólica que articula afetos, rituais e narrativas em

torno de significações compartilhadas. O autor demonstra, assim, como a força do simbólico precisa ser vivida em práticas que reavivam a memória e sedimentam o imaginário no cotidiano.

2.4. Do simbólico ao instituído: práticas, narrativas e a consolidação do social

A força da análise de Anderson reside, sobretudo, em sua capacidade de compreender a reorganização das formas de pertencimento coletivo a partir de novas condições materiais, comunicacionais e simbólicas. O autor reflete de modo aprofundado sobre os processos de institucionalização das significações imaginárias sociais, especialmente a partir do declínio das comunidades religiosas e das monarquias dinásticas, em favor de uma transformação radical nas formas de mediação simbólica. A difusão das línguas vernáculas, a produção editorial em massa, bem como o romance e o jornal, passam a inserir os sujeitos em uma temporalidade compartilhada e, simultaneamente, em um território delimitado e historicamente situado. Ao mobilizar a figura do túmulo dos soldados desconhecidos, Anderson oferece uma leitura exemplar das práticas simbólicas e dos imaginários coletivos que produzem uma continuidade histórica entre passado, presente e futuro, por meio de uma espécie de religião civil que, em certa medida, ocupa o lugar anteriormente reservado ao sagrado e às dinastias pré-modernas, constituindo um campo simbólico de pertencimento e de coesão social (Anderson, 2008).

A força das comunidades religiosas residia precisamente em sua capacidade de produzir sentido e presença em um tempo que se estendia inclusive para além da morte. A modernidade, por sua vez, inaugura a nação como forma cultural capaz de estabelecer uma continuidade histórica que mantém o sujeito ligado ao passado, ao presente e ao futuro; contudo, agora essa continuidade simbólica se ancora no horizonte secular da história nacional. Esse deslocamento evidencia que o elemento decisivo, tanto nas comunidades religiosas quanto nas comunidades nacionais, é a capacidade do imaginário social de organizar o tempo, estruturar a memória e conferir sentido à existência no interior de uma comunidade historicamente situada.

Faço essas observações talvez simplórias principalmente por que o século XVIII, na Europa Ocidental, marca não só o amanhecer da era do nacionalismo, mas também o anotecer dos modos de pensamentos religiosos. O século do iluminismo, do secularismo racionalista, trouxe consigo suas próprias trevas modernas. A fé religiosa declinou, mas o sofrimento que ela ajudava a apaziguar não desapareceu. A desintegração do paraíso: nada torna a fatalidade mais arbitrária. O absurdo da salvação: nada torna mais necessário um outro estilo de continuidade. Então foi preciso que houvesse uma transformação secular da fatalidade em continuidade, da contingência em significado. Como veremos, poucas coisas se mostraram (se

mostram) mais adequadas a essa finalidade do que a ideia de nação. (Anderson, 2008, pág. 38)

Anderson descreve o processo histórico que possibilita o compartilhamento de um imaginário coletivo por meio da unificação linguística, da simultaneidade temporal e da circulação ampliada de ideias. A imprensa móvel de tipo Gutenberg, a partir do século XV, inseriu-se progressivamente em uma economia de mercado em expansão, que passou a investir na massificação editorial. Esse processo operou por meio da substituição de uma linguagem excessivamente elitizada — como o latim — pelas línguas vernáculas, mais acessíveis e passíveis de consumo por um público leitor ampliado, disperso e potencialmente universal.

(...) O que tornou possível imaginar as novas comunidades, num sentido positivo, foi uma interação mais ou menos casual, porém explosiva, entre um modo de produção e de relações de produção (o capitalismo), uma tecnologia de comunicação (a imprensa) e a fatalidade da diversidade linguística humana. (Anderson, 2008, pág. 78)

Diante do declínio universalizante do latim e da expansão editorial, tanto o jornal quanto o romance passaram a operar como mecanismos centrais de transformação da concepção do próprio tempo, que deixa de ser transcendental e escatológico para tornar-se vazio, secular e homogêneo (Anderson, 2008). No caso do romance, Anderson destaca a capacidade da narrativa de criar um espaço de simultaneidade, no qual personagens distintos — ainda que socialmente distantes — coexistem em um mesmo tempo narrativo. Essa simultaneidade produz uma forma de representação imaginária pela qual o leitor projeta a existência de múltiplos sujeitos anônimos vivendo em paralelo. Ademais, o recurso à descrição de espaços reconhecíveis, como vilarejos e estradas, contribui para tornar o espaço nacional uma experiência simbólica compartilhada.

De modo semelhante, o jornal opera de maneira ainda mais direta, funcionando como um ritual cotidiano comum à comunidade imaginada: leitores distintos abrem seus jornais e participam simultaneamente de uma mesma linha narrativa e temporal, que conecta lugares diversos e acontecimentos heterogêneos. Esse compartilhamento ritualizado articula diferentes ocorrências sob os mesmos temas de interesse e preocupação, reforçando a percepção de pertencimento a um tempo e a um espaço comuns.

(...) Sabemos que as edições matutinas e vespertinas vão ser maciçamente consumidas entre esta e aquela hora, apenas neste, e não naquele dia. (Compare-se com o açúcar, que é usado num fluxo contínuo e sem controle de horário; ele pode impedir, mas não perde a validade.) O significado dessa cerimônia de massa- Hegel observou que os jornais são, para o homem moderno, um substituto das orações matinais é paradoxal. Ela é realizada no silêncio da privacidade, nos escaninhos do cérebro. E, no entanto, cada participante dessa cerimônia tem clara consciência de que ela está sendo repetida simultaneamente por milhares (ou milhões) de pessoas cuja existência lhe é indubitável, mas cuja identidade lhe é totalmente desconhecida. Além disso, essa cerimônia é incessantemente repetida a intervalos diários, ou duas vezes por dia, ao longo de todo o calendário. Podemos conceber urna figura mais clara da comunidade imaginada secular, historicamente regulada pelo relógio? Ao mesmo tempo, o leitor do jornal, ao ver réplicas idênticas sendo consumidas no metrô, no barbeiro ou no bairro em que mora, reasssegura-se continuamente das raízes visíveis do mundo imaginado na vida cotidiana. (Anderson, 2008, pág. 68)

O nacionalismo não constitui um movimento espontâneo; trata-se, antes, de uma resposta historicamente situada à dissolução de antigas formas de pertencimento ontológico e ao surgimento de novas mediações simbólicas. É precisamente nesse ponto que reside uma das contribuições centrais de Benedict Anderson para a compreensão das transformações nas significações imaginárias sociais ocorridas na modernidade: a análise do conjunto de condições derivadas do desenvolvimento tecnológico da imprensa, da expansão editorial e da comunicação voltada a públicos monoglotos. Para além do nacionalismo em sentido estrito, o que se evidencia é uma nova forma de conceber a coletividade. A comunidade religiosa, estruturada pela transcendência, pela verticalidade e pelo monopólio interpretativo da palavra sagrada, cede lugar a uma comunidade secular e territorializada. A adoção da linguagem vernacular, bem como a leitura do jornal e do romance, transforma a experiência temporal em algo compartilhável, uma experiência simultânea por meio da qual os sujeitos passam a se reconhecer como parte de uma totalidade nacional. A nação se configura, assim, como uma forma moderna de significação imaginária social, possibilitada por uma infraestrutura material e narrativa que criou as condições de sua emergência.

A teoria de Anderson mostra-se decisiva para a compreensão das dinâmicas de constituição das significações imaginárias sociais na modernidade. O autor demonstra que o nacionalismo não decorre de uma substância ontológica prévia, mas resulta de processos históricos complexos de invenção, circulação, narração e institucionalização de formas simbólicas de pertencimento coletivo e, sobretudo, de produção de sentido para a existência por meio de uma coesão orientada por significados compartilhados. Desse modo, o nacionalismo, em Anderson, pode ser compreendido como uma forma paradigmática de instituição imaginária da sociedade, eminentemente vinculada ao processo histórico moderno. Em um registro próximo ao de Cornelius Castoriadis, é possível afirmar que esse imaginário depende da

articulação entre condições materiais, mediações tecnológicas e processos discursivos de construção da identidade coletiva e de eficácia simbólica.

Para que tais imaginários pudessem se estabilizar e adquirir densidade social, foi necessário que o Estado moderno — sobretudo em sua atuação como agente colonial — desenvolvesse mecanismos concretos de produção e fixação simbólica da identidade coletiva. Benedict Anderson analisa o papel do censo não apenas como um dispositivo de contagem populacional, mas como um instrumento de classificação e hierarquização social e étnica artificial, orientado à fixação de identidades únicas e excludentes, sem espaço para ambiguidades (Anderson, 2008). A hierarquia político-administrativa, nesse contexto, não se limitava a organizar a população, mas produzia identidades, ainda que como instrumentos de poder e dominação.

No mesmo sentido, os mapas deixam de ser simples representações cartográficas e passam a operar como um novo imaginário político, no qual a nação é figurada como um território contínuo, delimitado e plenamente cognoscível. O mapa, então, passa a ser reproduzido, simplificado e esteticamente reconhecível, convertendo-se em símbolo nacional por meio de sua difusão em selos, livros escolares e artefatos culturais (Anderson, 2008). Desse modo, o mapa homogeneiza múltiplas espacialidades em favor de uma realidade totalizante, naturalizando um espaço nacional que é, na verdade, uma criação profundamente política e simbólica promovida pelo Estado.

Ao lado do censo e do mapa, o museu — consolidado sobretudo no século XIX nos Estados coloniais — constitui outro dispositivo central de construção identitária, narrativa e de dominação. Ao legitimar o poder colonial por meio da apropriação e reorganização da história dos povos colonizados, o museu produz uma narrativa de compreensão e integração que, simultaneamente, disciplina simbolicamente essas populações. Os artefatos são cuidadosamente selecionados e organizados de modo a sustentar uma narrativa eurocêntrica e evolutiva, chancelada pelo Estado, na qual os povos colonizados aparecem como decadentes ou afastados de uma glória pretérita inacessível. Essa narrativa é, então, reproduzida e integrada aos programas escolares e às práticas de turismo educativo das elites locais, reforçando a naturalização da dominação colonial.

Charles Taylor parece reconhecer que Benedict Anderson forneceu uma chave interpretativa essencial ao demonstrar que as comunidades não são naturais, mas imaginadas, deslocando o eixo de compreensão da nação para a investigação daquilo que constitui o

imaginário moderno. Anderson é um dos pioneiros a romper com o paradigma essencialista da sociedade, ao compreender que os fundamentos sociais dependem de um horizonte de valores compartilhados que projeta um universo comum, capaz de conferir sentido aos indivíduos coletivamente e de promover a coesão social. Nesse sentido, Anderson enriquece o quadro dos imaginários ao oferecer uma ilustração histórica — por meio da emergência da nação — concebida como fruto de um imaginário coletivo, em um momento histórico particularmente propício.

2.5. A esfera pública como instituição imaginária da modernidade

Benedict Anderson demonstrou que os imaginários não se restringem ao plano abstrato, mas constituem formas simbólicas, institucionais e históricas que organizam a vida política e social. Em *Comunidades Imaginadas*, a coesão e a legitimidade são construídas a partir da difusão de narrativas históricas, da homogeneidade linguística e da simultaneidade temporal. A chave para a compreensão da obra de Anderson reside nas estruturas simbólicas que sustentam o pertencimento e o reconhecimento.

Na mesma linha, embora a partir de um eixo interpretativo distinto, Charles Taylor apresenta a esfera pública como fruto do imaginário moderno, sustentado pela razão, que corporifica uma nova forma de autoridade fundada na razão pública, na publicidade dos atos de poder e na participação cidadã.

A esfera pública moderna é definida como um espaço metatópico, isto é, um espaço simbólico que não depende da presença física, mas da articulação e da mediação de tecnologias que tornam possível a deliberação. Nesse sentido, a esfera pública só existe a partir do reconhecimento, pelos sujeitos, da constituição de um espaço legítimo da opinião e da agência coletiva. Trata-se, assim, de uma instituição imaginária, no sentido castoriadiano: um espaço que articula simbolização e prática, legitimando a ação política. Nesse espaço, constitui-se a legitimidade política a partir da razão compartilhada e conforma-se a autoridade da opinião pública como fundamento da ação política.

Aliás, o tema da legitimidade é central no modelo moderno: a autoridade já não deriva da tradição, da sacralidade ou da herança dinástica, mas da capacidade de se justificar perante uma instância simbólica que transcende o poder propriamente instituído — a razão pública.

Esse espaço, para Charles Taylor, é extrapolítico, pois constitui o lugar simbólico de formação do juízo coletivo fora das instituições formais; é horizontal, na medida em que se afasta do modelo clássico de estruturação do poder de cima para baixo, em favor de uma investidura construída discursiva e praticamente; e é contingente, já que a legitimidade não se apresenta mais como um ato inaugural, mas como um processo contínuo de justificação pública. A autoridade política moderna é, portanto, simbólica antes de ser institucional: depende da articulação, da visibilidade e da crença compartilhada de que nenhuma decisão é legítima se não puder ser justificada perante esse horizonte coletivo. Essa dinâmica não reestrutura apenas a relação entre governantes e governados, mas conforma uma nova ontologia do poder político, cuja fonte passa a residir no campo simbólico do imaginário social.

Taylor parece sustentar que a esfera pública moderna é uma criação singular e sem precedentes históricos. A modernidade inaugura uma dinâmica de separação entre o poder deliberativo e o poder decisório: aos cidadãos cabe debater, opinar e formar juízos; aos representantes, julgar e decidir. A esfera pública detém, assim, um poder de constrangimento e de exigência de justificação enquanto autoridade moral. Ela não opera pela força, mas pelo reconhecimento. A legitimidade, nessa chave, funda-se na capacidade de justificação discursiva perante um público informado.

Essa dinâmica marca a transição de um modelo político que confundia Estado e sociedade para outro no qual a sociedade passa a se organizar simbolicamente em paralelo ao Estado. Uma consequência desse deslocamento é que, onde antes havia uma unidade indivisa, emerge agora uma conflitualidade constitutiva que impele ao debate em uma ordem marcada pela liberdade. O debate, distante do poder instituído, torna-se instrumento de construção de uma mentalidade comum por meio de um conflito legítimo mediado pelo discurso racional. A compreensão da secularização em *A Secular Age* é mobilizada aqui para sedimentar essa nova dinâmica, cuja legitimidade passa a fundar-se na prática social coletiva de modo originário e ontológico, em contraste com a legitimação externa e transcendente própria da lógica pré-moderna. Assim, a esfera pública moderna só existe enquanto performada, pois se constitui como um campo instituinte, imanente à prática social. Essa concepção é profundamente disruptiva, pois — ao contrário das sociedades tradicionais fundadas na lei, em que a ruptura equivale à dissolução do corpo político —, nas sociedades modernas a transformação e a reinvenção tornam-se possíveis por meio da racionalidade comunicativa.

Isso implica uma transformação do próprio tempo que, de eterno, passa a profano, em um processo de refundação do social por meio de sua autoinstituição. Em lugar de narrativas

fundadoras transcedentes, abre-se a possibilidade de uma refundação contínua da esfera pública por meio da ação. Trata-se de um processo instituinte permanente, no qual cada deliberação pode constituir um recomeço. A modernidade funda, assim, um novo tempo histórico linear, contínuo e contingente, plenamente apropriado pela esfera pública que, enquanto espaço simbólico metatópico, extrapolítico e secular, encarna uma comunidade política baseada não em mitos fundacionais, na transcendência ou na mera reprodução normativa, mas na razão compartilhada. Dessa maneira, Charles Taylor articula a esfera pública como um dispositivo simbólico que traduz a historicidade moderna por meio da ação política concreta, instituindo uma nova forma de pensar a coletividade e de promover a coesão social a partir da comunicação, do debate, da reflexão e da agência política.

Se, em Cornelius Castoriadis, o mundo social é fundado em uma ontologia criativa que não deriva de nenhuma ordem anterior, Taylor recusa a ideia de ruptura absoluta e aposta na continuidade simbólica. Os imaginários se formam por processos que implicam transformações marcadas pela contingência, pela historicidade e pela ressignificação, por meio de experiências que atribuem novos sentidos às práticas herdadas. Apesar das distinções quanto à formação dos imaginários, os dois pensamentos dialogam na medida em que reconhecem que os imaginários podem nascer tanto de uma instituição radical quanto de processos de ressignificação, mas apenas se estabilizam e se sedimentam quando ancorados em valores morais compartilhados em determinado momento histórico e nas práticas que lhes conferem sentido e forma. Taylor evidencia que o êxito na incorporação de um novo imaginário depende menos da teoria que o sustenta e mais de sua capacidade de se enraizar em práticas e símbolos reconhecidos pela coletividade.

2.6. Imaginários morais modernos em Taylor: da transcendência à imanência

A esfera pública é um produto do imaginário social moderno e marca um deslocamento dos fundamentos da autoridade, antes ancorados no divino, para a razão e a autonomia. As instituições sociais e as práticas que concretizam o horizonte simbólico coletivo constituem a dimensão mais visível desse processo histórico. A modernidade, contudo, operou também outra transformação decisiva, desta vez na esfera interna do indivíduo, com a emergência de uma nova identidade moral. Essa passagem do plano coletivo ao plano subjetivo não configura uma ruptura, mas uma mudança de foco no interior de um mesmo quadro: o imaginário social

moderno. Investigar a trajetória da identidade moderna permite compreender como os valores que estruturaram a esfera pública também organizaram a experiência individual nas sociedades modernas.

Em *As Fontes do Self*, Charles Taylor empreende uma investigação ambiciosa ao propor uma genealogia da identidade moral moderna, buscando compreender quais valores nos constituem e como chegamos à configuração atual por meio de um longo processo histórico e espiritual que transformou os modos de orientação moral no Ocidente. Para tanto, Taylor recorre a um método hermenêutico-genealógico que considera os horizontes de valores e significados que constituem o sujeito e o modo como este se orienta a partir desse conjunto de sentidos.

Taylor identifica uma crise que atravessa a identidade moderna, fundada em uma ambivalência central. Nunca antes o sujeito desfrutou de tamanha liberdade e autonomia: sua orientação ética lhe permite vivenciar a autenticidade e a interioridade como valores centrais. Por outro lado, esse mesmo sujeito enfrenta um empobrecimento simbólico, resultante da perda de referenciais metafísicos e comunitários que sustentavam a experiência moral em períodos históricos anteriores. Essa ambivalência marca não apenas uma crise da identidade moderna, mas também uma crise do imaginário moral, expressa tanto na solidão e no deslocamento do sujeito contemporâneo quanto na ausência de um horizonte comum de sentido capaz de oferecer coesão e orientação em um mundo desestabilizado por uma pluralidade de fundamentos morais concorrentes.

People may see their identity as defined partly by some moral or spiritual commitment, say as a Catholic, or an anarchist. Or they may define it in part by the nation or tradition they belong to, as an Armenian, say, or a Quebecois. What they are saying by this is not just that they are strongly attached to this spiritual view or background; rather it is that this provides the frame within which they can determine where they stand on questions of what is good, or worthwhile, or admirable, or of value. Put counterfactually, they are saying that were they to lose this commitment or identification, they would be at sea, as it were; they wouldn't know anymore, for an important range of questions, what the significance of things was for them.

And this situation does, of course, arise for some people. It's what we call an 'identity crisis', an acute form of disorientation, which people often express in terms of not knowing who they are, but which can also be seen as a radical uncertainty of where they stand. They lack a frame or horizon within which things can take on a stable significance, within which some life possibilities can be seen as good or meaningful, others as bad or trivial. The meaning of all these possibilities is unfixed, labile, or undetermined. This is a painful and frightening experience. (Taylor, 1989, pág. 27 – 28)⁵

⁵ As pessoas podem ver sua identidade como definida em parte por algum compromisso moral ou espiritual, digamos, como católico ou anarquista. Ou podem defini-la em parte pela nação ou tradição à qual pertencem, como armênio, por exemplo, ou quebequense. O que estão dizendo com isso não é apenas que são fortemente ligados a essa visão espiritual ou a esse pertencimento; mas sim que isso fornece a moldura dentro da qual podem determinar onde se situam em questões sobre o que é bom, ou valioso, ou admirável, ou digno de apreço. Colocado de forma

Ao longo de seu percurso analítico sobre a crise que atravessa a identidade moderna, Charles Taylor busca responder a questões fundamentais como “quem somos nós?”, “quais são os valores que nos constituem?” e “de onde provêm esses valores?”. Nesse sentido, o autor procura demonstrar, por meio de um itinerário filosófico e histórico, que o campo da constituição identitária ultrapassa a dimensão estritamente interna do sujeito, sendo atravessado por valores e orientações morais socialmente compartilhados. A crise da identidade moderna, portanto, não se reduz a uma desorientação subjetiva, mas constitui, antes, o sintoma de uma crise mais profunda, relacionada à fragilização das formas simbólicas que permitem nomear e reconhecer aquilo que é considerado bom, justo e valioso.

De acordo com a genealogia proposta por Taylor, a secularização foi mais do que o simples declínio da religião nos espaços públicos. O fenômeno revelou-se ainda mais decisivo para a constituição da identidade moderna e para a formação de um quadro simbólico distinto, ao transformar o modo como o indivíduo passa a compreender o sentido e a própria realidade. A modernidade — e, de modo particular, o processo de secularização — marca um movimento de transição da fonte moral, antes ancorada em uma transcendência externa, para uma estrutura imanente e autorreferida.

Esse deslocamento impacta profundamente a identidade, na medida em que a justificativa da existência e a interpretação do mundo deixam de remeter a uma ordem externa e previamente dada e passam a depender de uma constituição ambígua. Ambígua porque, ao mesmo tempo em que promete liberdade, não oferece garantias metafísicas e exige do sujeito a criação, a manutenção e a justificação contínua de si. A crise da identidade moderna manifesta-se, assim, como uma progressiva perda de sentido compartilhado e como uma dificuldade normativa crescente de conceituar aquilo que é reconhecido como bem.

(…) Deism appears as the first step on the road which next led to the unbelieving Enlightenment of figures like Helvetius, Bentham, Holbach, and Condorcet. And beyond them the road seems to lead to modern secular culture. That's why, as I argued earlier, understanding the motives for Deism is so important. It promises, or threatens,

contrafactual, estão dizendo que, caso perdessem esse compromisso ou identificação, ficariam à deriva, por assim dizer; já não saberiam mais, em um importante conjunto de questões, qual era o significado das coisas para elas. E essa situação, evidentemente, de fato ocorre para algumas pessoas. É o que chamamos de “crise de identidade”, uma forma aguda de desorientação, que as pessoas frequentemente expressam em termos de não saber quem são, mas que também pode ser vista como uma incerteza radical quanto ao lugar em que se encontram. Falta-lhes uma moldura ou horizonte dentro do qual as coisas possam assumir um significado estável, dentro do qual algumas possibilidades de vida possam ser vistas como boas ou significativas, e outras como más ou triviais. O significado de todas essas possibilidades torna-se não fixo, instável ou indeterminado. Essa é uma experiência dolorosa e assustadora. (Tradução nossa)

to give us the key to the whole modern development we gesture at with the word 'secularization'.

This is a term which is much used to describe modern society; and it is sometimes even offered as partial explanation for features of this society. But it is more a locus of questions than a source of explanations. It describes a process which is undeniable: the regression of belief in God, and even more, the decline in the practice of religion, to the point where from being central to the whole life of Western societies, public and private, this has become sub-cultural, one of many private forms of involvement which some people indulge in. (Taylor, ano, pág. 308 – 309)⁶

A secularização não marcou apenas a erosão das instituições religiosas, mas também uma profunda transformação da subjetividade, afetando os quadros simbólicos, afetivos e espirituais do sujeito que conferem valor, sentido e legitimidade à sua vida. A pluralidade de novas fontes morais reconfigura a forma como o sujeito enxerga o mundo e lhe atribui valor. Nesse sentido, o processo não implicou o colapso da moralidade, mas sua reestruturação: da transcendência para a imanência, abrindo um novo campo de possibilidades no qual o self moderno é chamado a escolher e a expressar suas fontes de valor.

As fontes morais modernas tendem a seguir três direções principais: Deus, razão e natureza (Taylor, 1989). Charles Taylor propõe uma reinterpretação da identidade contemporânea a partir de uma genealogia espiritual, recusando a ideia de um rompimento absoluto entre o secular e o religioso. O autor argumenta que o humanismo moderno constitui uma continuidade transformada da espiritualidade cristã, uma vez que, mesmo ao buscar o afastamento de Deus, permanece simbolicamente ancorado em valores forjados no interior da tradição cristã, como a dignidade humana, a universalidade da justiça e a compaixão. Taylor destaca que a modernidade se organiza em um campo de tensão entre duas constelações seculares: de um lado, a racional-instrumental, herdeira histórica do Iluminismo e do kantismo, que privilegia valores como a autonomia racional e os imperativos universais; de outro, a expressiva-natural, herdeira do romantismo, das tradições afetivas e da valorização da

⁶ O deísmo aparece como o primeiro passo no caminho que, em seguida, levou ao Iluminismo descrente de figuras como Helvétius, Bentham, Holbach e Condorcet. E além deles, esse caminho parece conduzir à cultura secular moderna. É por isso que, como argumentei anteriormente, compreender os motivos do deísmo é tão importante. Ele promete — ou ameaça — nos dar a chave para todo o desenvolvimento moderno que evocamos com a palavra “secularização”.

Este é um termo muito usado para descrever a sociedade moderna; e às vezes é até mesmo oferecido como explicação parcial para algumas de suas características. Mas ele é mais um lócus de questões do que uma fonte de explicações. Descreve um processo inegável: a regressão da crença em Deus e, ainda mais, o declínio da prática religiosa, a ponto de que, de algo que era central para toda a vida das sociedades ocidentais, pública e privada, tenha se tornado subcultural, uma entre muitas formas privadas de envolvimento nas quais algumas pessoas se engajam. (Tradução nossa)

realização vital. Ambas, paradoxalmente, permanecem enraizadas nos valores cristãos que pretendem superar.

Taylor procura demonstrar que a secularização não esvaziou a normatividade da vida ética, mas, antes, reconfigurou suas formas simbólicas. O self moderno passa, assim, a eleger novas fontes de valor a partir de um campo de possibilidades historicamente herdado, no qual a tradição cristã continua a operar de modo silencioso na gramática moral secular.

Há, em Taylor, uma preocupação constante em historicizar as transformações do quadro moral da identidade moderna e em desconstruir certos lugares-comuns, como a leitura do Iluminismo enquanto expressão de uma racionalidade neutra. Para o autor, tal racionalidade é profundamente motivada por valores morais como a compaixão e o bem-estar, opondo-se à naturalização do sofrimento como desígnio providencial. Ao reintroduzir o papel das emoções e da moralidade no processo de secularização, Taylor evidencia a capacidade de interconexão entre diferentes modelos morais e demonstra que a secularização não eliminou o sagrado, mas o deslocou de uma moralidade transcendente para a imanência da razão e da natureza humana, sem, contudo, prescindir de seus pressupostos teológicos originários, ainda que reinscritos sob novas formas.

A racionalidade moderna já não se funda na transcendência. O sujeito é refundado em um quadro que valoriza a reconexão entre corpo e alma, agora inscritos em uma ordem natural. A felicidade e o bem-estar deixam de ser apenas compreensíveis para se tornarem normativamente suficientes nessa nova cosmologia naturalista. Charles Taylor desconstrói, assim, a noção de neutralidade racional em favor de uma nova construção moral fundada na reconexão com a natureza como totalidade autoexplicativa, sem, contudo, abandonar um teísmo orientado por valores profundamente cristãos, agora justificados e legitimados por uma nova sustentação moral.

Nesse contexto, a passagem ao Iluminismo radical marca uma transformação antropológica decisiva da modernidade, na qual a normatividade se funda no retorno à natureza e em uma ontologia materialista que nega dualismos como corpo/alma e céu/inferno, em favor de um paradigma moral imanente, naturalista e individualista. A moralidade passa a ser celebrada como valorização do corpo e do desejo, enquanto a ética se funda na autonomia e na autoconsciência. O sujeito moderno busca, assim, o fundamento do bem por meio da reflexão racional, e não mais por uma doutrina de redenção do pecado.

É nesse ponto que Taylor abre um debate que permanecerá central em suas investigações sobre a identidade moderna. A crítica iluminista radical à teologia torna-se tão aguda que passa a contestar qualquer horizonte de transcendência. Contudo, coloca-se a questão decisiva: a racionalidade, por si só, é suficiente para garantir a benevolência? Taylor interroga de que modo os valores podem prosperar e sustentar a emancipação humana diante de uma ética que parece falhar ao oferecer fundamentos robustos para esses princípios.

O autor ilustra essa tensão por meio da análise das duas principais tradições do Iluminismo. De um lado, o deísmo inglês, que, embora não negue a existência de Deus, reduz sua presença à de um criador distante, um espectador que instituiu o mundo e inscreveu no ser humano uma disposição moral e racional natural. Nessa perspectiva, o sujeito possuiria uma inclinação inata para o bem e, desvinculado de qualquer relação efetiva com a transcendência, cultivaria sua autonomia racional como fundamento da vida moral. De outro lado, o projeto francês conduz a uma crítica profundamente anticlerical e materialista, que nega qualquer normatividade transcendente, correndo o risco de desembocar em um hedonismo egoísta que absolutiza o desejo e o instinto — movimento ilustrado, em Taylor, pela figura de Marquês de Sade.

(...) In France, the struggle against religion, in particular Catholic Christianity, takes on overwhelming importance, at times threatening to crowd out other crucial aspirations. It was essential to show its falseness, its misanthropy, its destructiveness. It was important to prove again and again what Bayle had first asserted, that an atheist can be a virtuous person, but this merges into the attempt to demonstrate that religion must make you bad. At the same time, something of the older anti-Catholic Deism remained, that of the (libertins'. The evolution of this word is significant. At first, it meant simply a free-thinker, one who was intent on thinking independently of the premisses of religious authority; later, around the turn of the century, it slides towards its modern meaning, of one who is loose in his morals. Part of the evolution can be explained as a result of the adverse propaganda that free-thinkers were subject to in these centuries. But partly it has to do with the fact that some free-thinkers, Saint-Evremond for instance, did take on a neo-Epicurean ethic of personal pleasure, which was rather far removed from the austere sense of social responsibility for human welfare which was central to English Deism. (Taylor, 1989, pág. 335)⁷

⁷ Na França, a luta contra a religião, em particular o cristianismo católico, assume uma importância avassaladora, por vezes ameaçando suplantar outras aspirações cruciais. Era essencial mostrar sua falsidade, sua misantropia, sua natureza destrutiva. Era importante provar, repetidas vezes, o que Bayle havia afirmado pela primeira vez: que um ateu pode ser uma pessoa virtuosa. Mas isso se funde com a tentativa de demonstrar que a religião necessariamente o torna mau. Ao mesmo tempo, algo do antigo deísmo anticatólico permaneceu, o dos *libertins*. A evolução dessa palavra é significativa. A princípio, significava simplesmente um livre-pensador, alguém que se empenhava em pensar de modo independente das premissas da autoridade religiosa; mais tarde, por volta da virada do século, desliza em direção ao seu sentido moderno, de alguém de moral relaxada. Parte dessa evolução pode ser explicada como resultado da propaganda adversa a que os livres-pensadores estavam sujeitos nesses séculos. Mas, em parte, tem a ver com o fato de que alguns livres-pensadores, Saint-Evremond, por exemplo, realmente assumiram uma ética neoepicurista do prazer pessoal, bastante distante do austero senso de responsabilidade social pelo bem-estar humano que era central para o deísmo inglês. (Tradução nossa)

Esses dois horizontes revelam que a negação da transcendência pode conduzir, de um lado, ao extremo de um niilismo sádico que cultua a transgressão e nega qualquer limite moral, ou, de outro, a um humanismo iluminista incapaz de sustentar seu horizonte normativo apenas a partir das premissas do materialismo. Segundo Charles Taylor, a aversão à metafísica acaba por levar o projeto iluminista a um impasse: ao mesmo tempo em que nega toda transcendência, continua a operar com categorias morais que exigem algum tipo de fundamentação ontológica. O Iluminismo defende um projeto baseado na razão científica, mas depende de valores morais profundos, como a compaixão e a justiça. Diante de duas alternativas de fundamentação moral — uma ancorada na transcendência e outra fundada em um subjetivismo arbitrário que torna os valores normativamente impotentes — Taylor propõe uma terceira via: uma autocompreensão imanente, construída a partir da reflexão sobre aquilo que faz sentido para nós enquanto seres humanos.

É possível inferir, a partir dessa proposta, que a experiência moral, em última instância, pode envolver Deus, na medida em que as fontes morais mais profundas da humanidade não se deixam reduzir inteiramente à imanência. O Iluminismo foi bem-sucedido ao resgatar a dignidade da vida ordinária e da materialidade, mas falhou em edificar um sistema moral que se sustentasse exclusivamente nesses pressupostos. Taylor demonstra, assim, que o Iluminismo não foi apenas uma revolta contra a teologia cristã por meio de uma ética racional, mas também uma tentativa de reconstrução de sentido após o colapso dos grandes sistemas metafísicos. O problema central reside no fato de que esse projeto não conseguiu elaborar um arcabouço representacional capaz de sustentar e expressar esse movimento que, embora moralmente potente, mostrou-se conceitualmente instável.

A alternativa ética sugerida por Taylor encontra ressonância em David Hume, especialmente na reconciliação com a experiência ordinária em detrimento do racionalismo frio característico do Iluminismo mais estrito. Essa opção epistemológica evidencia que já havia, no século XVIII, sementes expressivistas orientadas a uma valorização imanente do ordinário. A interpretação dessa moralidade emerge, assim, da compreensão do sujeito como historicamente situado e da promoção de uma reflexão que favorece a autoconsciência moral, permitindo ao indivíduo enxergar e habitar o mundo com maior clareza, de modo afetivamente integrado e menos aprisionado por estruturas de culpa abstrata.

We can see Hume as exploring one possible response to the loss of the providentialist world-view. If we can no longer think of our ordinary fulfilments as made significant by being part of a divine design, we can suppress altogether the issue of significance (although we continue to live by an answer to it), and objectify the natural domain

with a view to maximum efficacy. This is the utilitarian response. But we can also explore a way of seeing our normal fulfilments as significant even in a non-providential world. The significance would lie simply in the fact that they are ours; that human beings cannot help, by their very make-up, according significance to them; and that the path of wisdom involves coming to terms with, and accepting, our normal make-up.

(...)

This is what aligns him with Hutcheson, and against Locke. The end of self-exploration is not disengaged control but engagement, coming to terms with what we really are. It is thus in a very Hutchesonian spirit that he uses the language of moral sentiments. True, the whole providential framework has been dropped; and this is not a small difference. But the anatomization of moral sentiments is not undertaken in order to free ourselves of them, to stand outside them, noting their ultimately arbitrary nature in order to be able to suspend them or change them. We are so accustomed to the disengaged stance of the Enlightenment that we can hardly fail to read Hume's anatomy of the passions and moral sentiments in this spirit. But this seems not to have been his. The aim was to show the house that as humans we had to live in. We anatomize the moral sentiments, in all their ultimate metaphysical arbitrariness, could-have-been-otherwiseness, in order to accept them, endorse them, know what address we are living at. Even the disengagement serves the end of an ultimate engagement. (Taylor, 1989, pág. 344 – 345)⁸

A proposta de Charles Taylor, ao recuperar figuras como David Hume, Michel de Montaigne e Rainer Maria Rilke, busca resgatar uma ideia de aceitação, de modéstia humana diante de seus limites e do valor da vida ordinária — com seus sentimentos, afetos e vínculos — como fonte moral. Há, nesse movimento, uma proposta de ruptura com ideais de perfeição em favor da compreensão da própria natureza por meio da lucidez e da autorreflexão. Dessa forma, Taylor elabora uma teoria complexa que deixa claro que a crítica à moral tradicional não desemboca necessariamente no desencanto ou no niilismo, nem tampouco exige uma

⁸ Podemos ver Hume como explorando uma possível resposta à perda da visão de mundo providencialista. Se já não podemos pensar nossas realizações ordinárias como dotadas de significação por fazerem parte de um desígnio divino, podemos suprimir por completo a questão da significação (embora continuemos a viver por uma resposta a ela) e objetivar o domínio natural com vistas à máxima eficácia. Essa é a resposta utilitarista. Mas também podemos explorar uma forma de ver nossas realizações normais como significativas mesmo em um mundo não providencial. A significação residiria simplesmente no fato de que elas são nossas; de que os seres humanos não podem deixar de, pela sua própria constituição, atribuir-lhes significação; e de que o caminho da sabedoria envolve entrar em acordo com, e aceitar, nossa constituição normal.

(...)

É isso que o alinha com Hutcheson e o opõe a Locke. O fim da autoexploração não é o controle distanciado, mas o engajamento, o acordo com aquilo que realmente somos. É, portanto, em um espírito muito hutchesoniano que ele utiliza a linguagem dos sentimentos morais. É verdade que todo o quadro providencial foi abandonado; e isso não é uma pequena diferença. Mas a anatomização dos sentimentos morais não é empreendida para nos libertarmos deles, para nos colocarmos fora deles, observando sua natureza em última instância arbitrária a fim de poder suspender-lós ou modificá-los. Estamos tão acostumados à postura distanciada do Iluminismo que dificilmente deixamos de ler a anatomia humeana das paixões e dos sentimentos morais nesse espírito. Mas este parece não ter sido o seu. O objetivo era mostrar a casa na qual, como humanos, tínhamos de viver. Anatomizamos os sentimentos morais, em toda a sua arbitrariedade metafísica última, sua condição de poder-ter-sido-de-outro-modo, a fim de aceitá-los, endossá-los, saber em que endereço vivemos. Até mesmo o distanciamento serve ao fim de um engajamento último. (Tradução nossa)

justificação puramente transcendente e externa ao sujeito, podendo, ao contrário, conduzir a novas formas de sentido moral fundadas na experiência comum.

Trata-se, contudo, de um projeto exigente, pois não oferece garantias e demanda uma reflexão profunda sobre o sentido da vida, mesmo quando não se ancora na transcendência divina. A referência a Ludwig Wittgenstein evidencia precisamente essa busca de sentido em uma era pós-metafísica, na qual a moralidade não é sustentada por fundamentos externos, mas pela capacidade humana de reconciliar-se consigo mesma e com sua própria natureza, criando sentido e significado para a existência.

Taylor promove, assim, uma reinterpretação do Iluminismo que escapa aos reducionismos de uma crítica que o identifica exclusivamente com a racionalidade instrumental, em favor de um alargamento do sentido e da espiritualidade, sobretudo no interior da vertente do Iluminismo naturalista. Influenciado por tradições epicuristas e românticas, esse movimento reconecta a existência à finitude, não como tragédia, mas como uma ontologia rica e profunda. Há, nessa leitura, uma sutileza decisiva: a secularização não aparece como um fim da espiritualidade, mas como sua ampliação e transformação. A partir do projeto iluminista, torna-se possível perceber que a modernidade não aboliu a busca por sentido, mas deslocou a transcendência para uma investigação complexa e contingente, inscrita em um horizonte sem garantias e atravessado pela finitude.

Ainda no interior da crítica à ideia de que a racionalidade seja suficiente para a fundamentação normativa do bem, Taylor mobiliza Jean-Jacques Rousseau para demonstrar que a modernidade não pode ser definida apenas pela razão e pelo progresso. Esse período inaugura novas formas de espiritualidade por meio da busca de fontes morais alternativas, em especial a escuta interior e a autenticidade. Rousseau reintroduz, assim, em linguagem secularizada, a gramática agostiniana do mal moral: um conflito que atravessa o sujeito, tensionando sua interioridade frente às comparações, às vaidades, à opinião pública e às instituições alienantes. O sujeito permanece estruturado por uma ontologia do bem e do mal, ainda que essa dinâmica opere muitas vezes de modo inconsciente, evidenciando que a razão pura não é suficiente para a regeneração moral. Nesse sentido, Rousseau configura-se como um autor profundamente moderno e precursor do expressivismo, cuja moralidade se funda na autenticidade e na reconexão com o essencial como fonte moral anterior à corrupção social e crítica à racionalidade instrumental e às formas sociais de alienação.

A leitura de Charles Taylor sobre Jean-Jacques Rousseau evidencia um ponto de inflexão decisivo na ética e na política modernas, ao deslocar seus fundamentos de uma exterioridade puramente divina ou racional para uma interioridade marcada pela autenticidade, pela afetividade e pela simplicidade. Taylor adverte, contudo, que essa imagem não deve ser confundida com um retorno ao mito do “bom selvagem”. Rousseau permanece atento às questões propriamente modernas e comprehende que não se trata de um abandono da vida social ou política, mas de uma reconfiguração profunda dos pressupostos morais e políticos: da universalidade exterior para uma autenticidade interior, de tal modo que a política, idealmente, deixaria de ser uma instância separada, por estar inscrita na própria vida cotidiana.

A força argumentativa de Rousseau, segundo Taylor, reside no reposicionamento da fonte moral — antes localizada em Deus ou na razão abstrata — para a voz interior, constantemente silenciada por estruturas sociais moralmente falhas e estruturalmente alienantes. Nessa perspectiva, sua crítica à modernidade não rejeita a liberdade, mas busca resgatá-la sob a forma de integridade moral e de uma existência comum não capturada por instituições e normas que obscurecem a autenticidade do viver.

Rousseau inaugura, assim, um processo de interiorização e autonomização do sujeito como fonte moral, rompendo com referências externas como a teologia cristã e a razão pura. Taylor acompanha esse movimento e mostra como ele é levado ao seu extremo por Immanuel Kant, que substitui a natureza interior pela razão universal. A transformação antropológica e ética iniciada por Rousseau é radicalizada em Kant ao fazer do sujeito racional a própria fonte da lei moral. Contudo, essa concepção de liberdade carrega um peso específico: a submissão dos desejos à razão universal, instaurando uma tensão permanente entre desejo e dever racional, entre autenticidade e universalidade.

Para Taylor, Kant representa o ápice do projeto moderno de fundamentação moral ao ancorá-lo na autonomia racional. Essa autonomia confere ao sujeito um poder inédito: o de tornar-se a fonte última de suas próprias obrigações morais, dispensando qualquer referência externa — seja divina, natural ou tradicional. Com isso, a ética desloca-se definitivamente da transcendência para um locus imanente da razão prática, erigida como critério último e legítimo da ação moral.

Charles Taylor, no entanto, identifica uma ambivalência central nessa construção: ao mesmo tempo em que sua grandeza reside precisamente na autodeterminação racional, o sujeito moderno passa a ser inteiramente responsável pela edificação moral do mundo que habita, sem

qualquer garantia de que os princípios que adota sejam, de fato, corretos. A modernidade é marcada por esse paradoxo, no qual liberdade e autonomia sustentam um ideal de emancipação, mas também carregam o cansaço, a solidão e a inquietação de um sujeito que assume, sozinho, o ônus de justificar moralmente sua própria vida, sem amparo exterior, em um mundo dessacralizado e normativamente exigente.

A partir da concepção de que o fundamento moral não necessita de chancela externa e de que o bem pode emergir do interior do próprio sujeito, Taylor interpreta o projeto Immanuel Kant não apenas como uma proposta filosófica, mas como um empreendimento civilizacional. Trata-se de uma formulação que oferece uma justificativa robusta para a moralidade sem recorrer à religião, realizando aquilo que os iluministas intuíram, mas raramente ousaram afirmar de modo explícito: a razão humana é suficiente como fundamento normativo.

Taylor recupera, assim, Kant como referência privilegiada para pensar a crise moderna, que, segundo o autor, não é apenas teórica, mas profundamente espiritual. A razão, isolada, revela-se insuficiente para sustentar de maneira estável o ideal de um bem universal, e o peso da responsabilidade moral torna-se excessivo em um mundo que não oferece garantias, mas exige reflexão constante e julgamento solitário. Kant coloca o sujeito moderno diante de uma alternativa decisiva: assumir plenamente a responsabilidade por uma autonomia moral rigorosa ou sucumbir ao desencanto de um niilismo que esvazia o sentido da vida ética.

In Kant, what takes the place of universal benevolence is something closer to a principle of universal justice, the determination to act only by universal maxims and to treat all rational beings as ends. But now it is quite clear why this flows inseparably from the growth of reason. It is the central demand of reason in its practical use. Becoming more rational means coming to this determination. What could only be implicitly and half-consciously invoked by the naturalist Enlightenment can now be made central: human beings are capable of a universal will to beneficence or justice, which is part of their make-up as rational beings, and which comes to be released in its full power by their acceding to self-responsible reason. There is a kind of secularized variant of agape implicit in reason itself, which cannot but grow stronger with the development of enlightenment.

Some belief of this kind, sometimes in a Christianized variant, sometimes in radically secular form, has bulked large in the self-consciousness of moderns over the last two centuries, and has fed our faith in ourselves as a reforming civilization, capable of reaching higher moral goals than any previous age has. The stupendous humanitarian efforts of the nineteenth and twentieth centuries, the great efforts at political reconstruction after wars, especially Woodrow Wilson's dream of a new world order, were fed and sustained by it. Our growing inability to hold on to it creates something like a spiritual crisis in our civilization.

This faith is part of the legacy of the Enlightenment, even where it lacked the terms to make sense of it. Kant did at least manage to give it a clear, if fragile, basis in the conception of a noumenal rational agent. (Taylor, 1989, pág. 366 – 367)⁹

Em suma, o projeto kantiano é profundamente radical ao apostar na razão como fonte de normatividade: a ideia central é a de que o sujeito é digno justamente porque é capaz de se autodeterminar. Trata-se de uma verdadeira virada civilizacional, na qual o progresso passa a depender da expansão da razão autônoma, disposta a abrir mão de resultados contingentes em favor de um formalismo rigoroso, que exige uma ação orientada pelo bem universal, tendo em vista o aperfeiçoamento das instituições e o desenvolvimento da dignidade humana.

No entanto, Charles Taylor observa que as estruturas responsáveis por conferir sentido e orientação moral — fundadas na interiorização da razão e na universalidade da lei moral — podem estar progressivamente perdendo sua força simbólica e normativa. Essa erosão manifesta-se em diferentes formas de mal-estar moderno: o cinismo moral decorrente da perda de credibilidade das grandes causas coletivas; o avanço de um pragmatismo radical que substitui o sentido pela mera funcionalidade; processos intensificados de hiperindividualização e enfraquecimento da alteridade; e, por fim, a carência de grandes narrativas mobilizadoras capazes de suscitar reflexão teórica e impulsionar a ação social.

Kant offers one form of modern internalization, that is, a way of finding the good in our inner motivation. Another comes with that family of views in the late eighteenth century that represents nature as an inner source. I am speaking about views which arise with the German *Sturm und Orang* and continue developing thereafter through the Romantic period, both English and German. Rousseau is naturally its point of departure, and its first important articulation comes perhaps in the work of Herder;

⁹ Em Kant, o que ocupa o lugar da benevolência universal é algo mais próximo a um princípio de justiça universal: a determinação de agir apenas segundo máximas universais e de tratar todos os seres racionais como fins. Agora, contudo, fica bastante claro por que isso decorre inseparavelmente do crescimento da razão. É a exigência central da razão em seu uso prático. Tornar-se mais racional significa chegar a essa determinação. Aquilo que apenas podia ser invocado de forma implícita e semiconsciente pelo Iluminismo naturalista pode agora ser tornado central: os seres humanos são capazes de uma vontade universal de beneficência ou de justiça, que faz parte de sua constituição como seres racionais e que vem a ser liberada em sua plena potência ao se submeterem à razão autorresponsável. Há uma espécie de variante secularizada da ágape implícita na própria razão, que não pode deixar de se fortalecer com o desenvolvimento do Iluminismo. Alguma crença desse tipo — às vezes em uma variante cristianizada, às vezes em forma radicalmente secular — teve grande peso na autoconsciência dos modernos ao longo dos dois últimos séculos e alimentou nossa fé em nós mesmos como civilização reformadora, capaz de alcançar objetivos morais mais elevados do que qualquer era anterior. Os estupendos esforços humanitários dos séculos XIX e XX, os grandes projetos de reconstrução política após guerras, especialmente o sonho de Woodrow Wilson de uma nova ordem mundial, foram nutridos e sustentados por essa crença. Nossa crescente incapacidade de mantê-la cria algo como uma crise espiritual em nossa civilização. Essa fé faz parte do legado do Iluminismo, mesmo onde lhe faltavam os termos para dar-lhe sentido. Kant ao menos conseguiu oferecer-lhe uma base clara, ainda que frágil, na concepção de um agente racional noumênico. (Tradução nossa)

thereafter it is taken up not only by Romantic writers but by Goethe and, in another way, by Hegel and becomes one of the constituent streams of modern culture. (Taylor, 1989, p. 368)¹⁰

Charles Taylor identifica uma crise de sentido na modernidade a partir de uma profunda desconexão entre a autonomia racional e a expressão simbólica do sentido, promovendo uma dissociação entre os ideais modernos e as formas concretas de vida capazes de sustentá-los. O sujeito moderno prossegue simultaneamente na busca pela liberdade — herança iluminista — e na busca por sentido, mas já não encontra formas simbólicas adequadas de reconhecimento. Ao abordar essa crise, contudo, Taylor propõe uma inflexão decisiva ao compreendê-la também em seu potencial criador e transformador. O projeto racionalista de Kant não teria fracassado; antes, teria alcançado um limite afetivo e experiencial. Taylor interpreta esse limite não como ruptura, mas como oportunidade de reconfiguração da fonte moral. É nesse contexto que o autor apresenta a virada expressivista como uma radicalização da interioridade kantiana, por meio de uma concepção de moralidade que não apenas se pensa, mas se sente e se experiencia.

Nesse sentido, a força moral da modernidade romântica residiria no sentir. Esse deslocamento produz uma forma de transcendência imanente, cuja justificação não se ancora em fontes externas, mas na profundidade interior e na autenticidade do sujeito. Opera-se, assim, uma reconfiguração do imaginário cristão, preservando um núcleo soteriológico que já não redime pela graça divina, mas por uma experiência interior intensa e significativa. Taylor sugere, desse modo, que a crise moderna é, sobretudo, uma crise de sentido que carece de mediações simbólicas suficientemente robustas para acessar as fontes afetivas do bem. O processo de proliferação e individuação das concepções de uma vida significativa pode, por um lado, abrir um horizonte emancipatório de realizações autênticas e originais; por outro, pode produzir uma multiplicidade dispersiva que dificulta a construção de um horizonte comum e universal de justiça e de bem.

O projeto moderno, ao fundar suas bases normativas em uma lógica racional e universalista, parece ter progressivamente afastado o sujeito da experiência concreta e daí que confere valor vivido à existência. A razão, isoladamente, não se mostra suficiente para

¹⁰ Kant oferece uma forma de internalização moderna, isto é, um modo de encontrar o bem em nossa motivação interior. Outra surge com aquela família de visões do final do século XVIII que representa a natureza como uma fonte interior. Refiro-me a visões que aparecem com o movimento alemão do *Sturm und Drang* e que continuam a se desenvolver posteriormente, ao longo do período romântico, tanto inglês quanto alemão. Rousseau é naturalmente seu ponto de partida, e sua primeira articulação importante aparece talvez na obra de Herder; depois disso, ela é retomada não apenas por escritores românticos, mas por Goethe e, de outra maneira, por Hegel, tornando-se uma das correntes constitutivas da cultura moderna. (Tradução nossa)

garantir sentido, assim como tampouco o é uma natureza romantizada. Torna-se necessário reinventar formas simbólicas capazes de reconectar os indivíduos a um horizonte de valor compartilhado. Taylor reconhece que esse é um dos grandes desafios dos imaginários modernos e identifica, no pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, uma das tentativas mais sofisticadas de integrar liberdade individual e vida significativa a partir da tensão entre dois impulsos centrais da modernidade: o ideal iluminista de autonomia racional e o ideal romântico de realização expressiva.

Taylor recorre a Hegel porque este articula uma ontologia do sentido segundo a qual a liberdade humana só se realiza plenamente quando o sujeito se reconhece nas formas de vida que expressam sua racionalidade. O Espírito constitui, nessa arquitetura filosófica, a figura da reconciliação entre indivíduo e mundo, na qual subjetividade e objetividade se encontram simbolicamente. Trata-se de um impulso característico da modernidade: a tentativa de reunificar um mundo fragmentado. Taylor identifica nesse movimento uma secularização da estrutura simbólica cristã da redenção, sugerindo que a modernidade permanece incapaz de se compreender sem recorrer a narrativas de totalidade.

Segundo Taylor, Hegel já havia diagnosticado, por meio de sua teoria da alienação, o risco inerente à ausência de reconhecimento entre sujeito e instituições. Torna-se, assim, imperativo que o sujeito se reconecte ao mundo como parte de uma totalidade racional, na qual o ser possa reconhecer-se no todo que ele próprio contribuiu para realizar. Taylor destaca, em Hegel, a presença de uma teleologia histórica estruturada por um processo dialético de alienação e reconciliação, no qual cada forma institucional, cultural e política expressa, em determinado momento, uma configuração histórica da realização do Espírito.

Para Charles Taylor (2015), a teleologia presente em Hegel conduz à crença de que o progresso histórico culminaria na identificação do sujeito com o Estado, numa síntese entre racionalidade moderna e espiritualidade expressiva. Essa visão romântica e idealista, contudo, não consegue se sustentar diante do avanço da ciência moderna, moldada por valores iluministas que progressivamente marginalizaram a concepção expressivista do mundo. A crescente funcionalização das instituições e a racionalização burocrática da vida social produzem um afastamento entre o sujeito moderno e as instâncias de reconhecimento e pertencimento. Privado de uma identidade simbólica capaz de articular sentido e integração, o social ingressa, então, numa crise de sentido.

Taylor reconhece a atualidade das questões formuladas por Hegel, mas sustenta que sua proposta de síntese entre a realização racional do mundo e a comunhão do sujeito com a totalidade pertence a um horizonte histórico que já não encontra ressonância na modernidade tardia. Já não subsiste um imaginário compartilhado capaz de sustentar a encarnação simbólica do sujeito por meio da natureza, da história ou das instituições. A modernidade não autoriza mais uma fé na história como progresso moral cumulativo; a natureza e a sociedade passam a ser apreendidas predominantemente como recursos e objetos de gestão. Com isso, rompe-se a possibilidade de uma reconciliação simbólica abrangente, e o sujeito moderno se vê confrontado com um mundo funcionalizado, desprovido de mediações capazes de conferir sentido, pertença e reconhecimento.

So that, whether as a member of a confident, growing modern society, or as a witness of this society's disintegration, the heir of the Romantics cannot but sense alienation. He cannot see history as the unfolding of Spirit. And at the same time he can no longer see nature as the emanation of Spirit. The growing control over nature of modern technology, as well as the ever expanding frontier of science, has dispelled that vision of the world as the manifestation of spiritual powers or a divine principle which was the culmination of the expressivist current of the late eighteenth century. That expressive pantheism, the 'Spinozism' of the *Sturm und Drang*, which tempted Lessing, all but conquered Herder and was the common property of Goethe and the Romantics, ceases to be a live option as modern civilization entrenches itself. But Hegel's synthesis was built on this. Its aim, as I have tried to interpret it, was to combine this vision of nature as the expression of Spirit both with the implied call to man to recover expressive unity with it, and with the aspiration to rational autonomy. Spirit, the ontological foundation of the world in rational necessity, is meant to realize this synthesis. It guarantees that man can give himself to unity with the whole without losing his rational freedom. But if this vision of expressive pantheism wanes, if the aspiration to unity with the 'all of nature'² ceases to be meaningful, then the very basis disappears for the absolute idea, along with Goethe's *Urphänomene*, Novalis' 'magical idealism' and the wilder creations of the Romantics. (Taylor, 1989, pág. 135)¹¹

¹¹ De modo que, seja como membro de uma sociedade moderna confiante e em expansão, seja como testemunha da desintegração dessa sociedade, o herdeiro dos românticos não pode deixar de sentir alienação. Ele não consegue ver a história como o desdobramento do Espírito. E, ao mesmo tempo, já não pode ver a natureza como emanção do Espírito. O crescente controle sobre a natureza pela tecnologia moderna, bem como a fronteira sempre em expansão da ciência, dissiparam aquela visão do mundo como manifestação de poderes espirituais ou de um princípio divino, que fora o ponto culminante da corrente expressivista do final do século XVIII. Aquele panteísmo expressivo, o "espinosismo" do *Sturm und Drang*, que seduziu Lessing, quase conquistou Herder e foi patrimônio comum de Goethe e dos românticos, deixa de ser uma opção viva à medida que a civilização moderna se entrincheira. Mas a síntese de Hegel fora construída sobre isso. Seu objetivo, tal como procurei interpretá-lo, era combinar essa visão da natureza como expressão do Espírito com o chamado implícito ao homem para recuperar uma unidade expressiva com ela, e com a aspiração à autonomia racional. O Espírito, fundamento ontológico do mundo em sua necessidade racional, deveria realizar essa síntese. Ele garantia que o homem pudesse entregar-se à unidade com o todo sem perder sua liberdade racional. Mas, se essa visão de panteísmo expressivo declina, se a aspiração à unidade com o "todo da natureza" deixa de ter sentido, então desaparece também a própria base da ideia absoluta, junto com os *Urphänomene* de Goethe, o "idealismo mágico" de Novalis e as criações mais ousadas dos românticos. (Tradução nossa)

A necessidade de reunificação continua a atravessar a modernidade, mas Charles Taylor demonstra estar plenamente consciente dos riscos implicados quando essa demanda é orientada por um ideal polarizador. A escatologia cristã, com seu ímpeto de purificação e redenção, pode facilmente converter o ideal de unidade em desastre político, sobretudo quando essa lógica salvacionista se dissocia de um quadro simbólico transcendente ou pluralista. Taylor, longe de se afastar da herança cristã secularizada que estrutura a modernidade, desloca essa matriz para o expressivismo, promovendo uma reconexão do indivíduo com sua interioridade e com a natureza. Não há, nesse movimento, um abandono da razão nem do ideal de totalidade; ambos são ressignificados por meio da autenticidade, da harmonia com a natureza e da realização de si.

Nesse sentido, Taylor identifica uma ambiguidade constitutiva no coração do imaginário moderno. De um lado, há uma crítica contundente ao esvaziamento de sentido e à fragmentação que caracterizam a experiência moderna; de outro, emerge a reativação de uma esperança redentora mediada pela arte, pela natureza e pelo povo, repondo, sob novas formas, a tensão indicada por Cornelius Castoriadis entre o horizonte instituído e o instituidor. Para Taylor, a força da modernidade reside justamente em sua abertura simbólica, que possibilita a criação de novos imaginários e horizontes de sentido, mas que permanece igualmente vulnerável ao fechamento dogmático quando mitos redentores se absolutizam.

Nesses termos, Taylor mantém uma vigilância crítica em relação ao deslocamento do ideal redentor da teologia para a política. Tal transposição pode engendrar formas de maniqueísmo e violência, na medida em que absolutiza projetos históricos sob a promessa de salvação coletiva. O autor chama atenção para o potencial destrutivo das revoluções quando orientadas por mitologias salvídicas, interpretando, em particular, as experiências revolucionárias entre 1789 e 1917 como reencenações de uma escatologia secularizada voltada à purificação, regeneração e instauração de uma nova ordem histórica (Taylor, 1989).

Na busca por reunificação, o expressivismo apresenta-se como uma possível ponte entre a razão instrumental e a reconexão com a interioridade. Contudo, essa compreensão de si está longe de ser simples. Para Charles Taylor, o sujeito moderno é atravessado por dilemas e conflitos constitutivos: encontra-se marcado pela divisão entre razão e afeto, controle e expressão, configurando um campo permanente de tensão entre fundamentos heterogêneos. Além disso, o autor sustenta que a construção dessa moralidade exige uma tarefa particularmente difícil de elaboração simbólica, na medida em que a autenticidade não é dada,

mas interpretada e continuamente reconstruída a partir de modos historicamente situados de expressar a interioridade.

Diante desse campo conflitivo e tensionado, a modernidade se vê confrontada com o desafio de produzir consensos em um horizonte marcado pela pluralidade e pela multiplicidade de fundamentos e fontes morais legítimas. Para Taylor, contudo, essa condição não deve ser compreendida como perda, mas como um ganho normativo e simbólico. Em vez de aderir a leituras catastrofistas da fragmentação moderna, o autor interpreta essa dinâmica como a emergência de uma ética complexa, exigente e aberta, rica em possibilidades precisamente porque recusa a redução da vida moral a um único princípio unificador.

No plano do imaginário, Taylor defende uma concepção prática e formativa da interioridade expressiva, segundo a qual o sujeito só se realiza plenamente por meio da prática. Nessa perspectiva, a autenticidade não pode ser reduzida a um processo meramente mental ou introspectivo, mas demanda códigos, linguagens e meios institucionais de corporificação. Taylor aproxima-se, aqui, da concepção de Ludwig Wittgenstein sobre a formação da interioridade mediada pela linguagem — uma linguagem que é partilhada, vivida coletivamente, herdada e continuamente transformada.

É nesse processo simbólico e coletivo de partilhamento que o sujeito se constitui de forma dialética, a partir do reconhecimento da legitimidade de sua maneira de ver o mundo e de existir nele. Trata-se de uma concepção exigente e profundamente complexa, pois quanto mais denso e reflexivo se torna o self, maior é sua dependência de formas coletivas de expressão. O sujeito moderno é, assim, constantemente desafiado a descobrir como se expressar de modo autêntico em um processo simultaneamente criativo e conflituoso, no qual esse ideal moral só adquire existência efetiva quando encarnado no mundo por meio da cultura, da linguagem e das instituições.

Neste ponto, Charles Taylor torna explícita sua proposta e o alcance de suas críticas ao recusar qualquer tentação de reduzir a modernidade a uma linearidade histórica na qual as fontes morais simplesmente se sucederiam, ou na qual esse tempo se apresentaria como intrinsecamente superior aos anteriores. A transcendência teísta, a racionalidade naturalista e a expressividade interior constituem, antes, três grandes fontes morais que conformam uma constelação simbólica complexa, responsável por alimentar a identidade moderna a partir de tensões, atravessamentos e sobreposições contínuas.

Para além da crítica ao presentismo, Taylor empreende também uma análise contundente do proceduralismo, que tende a esvaziar a experiência moral moderna ao reduzi-la a cálculos e a uma dimensão técnica que desconsidera tudo aquilo que não pode ser justificado segundo critérios de utilidade. A racionalidade instrumental, nesse sentido, esvazia a dimensão valorativa da vida e acaba por colonizar a existência, fragmentando o sujeito e submetendo-o a lógicas de desempenho e eficiência. Essa fragmentação entre sujeito e mundo, razão e emoção, fins e meios conduz a uma sensação difusa de esvaziamento do significado da vida, de perda de contato com o mundo e de ausência de ressonância (Rosa, 2021).

A experiência da vida, sob essa ótica, parece ter perdido sua grandeza e seu mistério, tornando-se progressivamente insignificante. O sujeito moderno surge, assim, como desorientado e empobrecido de vínculos e horizontes de valor; o mundo se torna volátil e tudo parece “desmanchar no ar”, como observava Karl Marx. Para Taylor, esse efeito não se limita à esfera cultural, mas alcança a política, sobretudo quando a lógica instrumental passa a organizar as democracias modernas, convertendo-as em tecnocracias voltadas à gestão de problemas e à maximização da eficiência. Nesse processo, dissolve-se a comunidade moral que sustentava valores partilhados. Taylor é enfático: para recuperar a densidade da vida ética, é indispensável restituir a capacidade simbólica de significar a existência.

É nesse horizonte que Taylor organiza um quadro analítico composto por três eixos articulados: a genealogia das fontes morais que sustentam a modernidade; a pluralidade de valores que orienta sua ética; e a constituição simbólica do sujeito, que necessita de formas práticas, coletivas e compartilhadas para a expressão de sua autenticidade. Há, aqui, uma clara proposta de retorno à dimensão interpretativa da vida ética, fundada no reconhecimento de que estamos inseridos em um tempo histórico atravessado por conflitos entre horizontes morais distintos. Trata-se, portanto, de uma tentativa de compreender uma crise que é menos de substância do que de inteligibilidade.

O recurso à noção de crise não é casual. Ele se alinha diretamente à concepção tayloriana, que se recusa a tratá-la como um problema a ser simplesmente resolvido e aceita que a moral moderna é atravessada por conflitos, sobreposições de valores e tensões persistentes. Taylor não parece buscar uma resolução ou conciliação final desses impasses; seu objetivo é, antes, compreender e interpretar a modernidade em seus próprios termos, com lucidez e responsabilidade histórica.

A visão histórica, tensionada e conflitiva que Taylor desenvolve acerca da identidade moderna se opõe frontalmente a uma moralidade proceduralista e esvaziada de conteúdo substancial. Para o autor, tal perspectiva contribui decisivamente para o empobrecimento simbólico da vida ética e política. A pretensa neutralidade e a universalização abstrata de imperativos desviam o foco dos conflitos reais entre valores, empobrecem a eticidade da experiência e contribuem para a erosão do bem comum.

A proposta tayloriana orienta-se, assim, por um pluralismo trágico: uma postura que reconhece a tensão e a sobreposição de valores como constitutivas da modernidade e que se recusa a fugir desse conflito por meio de abstrações normativas. Em vez disso, assume o peso simbólico das escolhas em um mundo marcado por heranças contraditórias. Para Taylor, a saída não está na negação da modernidade, mas na reconciliação com sua complexidade.

Nesse movimento, o autor se afasta de uma concepção moral externa e essencialista, típica da tradição socrático-platônica, e se aproxima de uma abordagem centrada na experiência simbólica e nas práticas compartilhadas que tornam o mundo habitável. Mesmo diante de uma crise metafísica, Taylor não abandona a possibilidade de orientação ética. Ao contrário, se o cinismo nietzschiano identifica na falência da transcendência uma tragédia irredutível, Taylor recusa esse diagnóstico e comprehende esse processo como condição originária para a instituição de uma vida significativa em um mundo contingente, por meio de mediações simbólicas.

Charles Taylor promove uma denúncia extremamente pertinente e contemporânea do esvaziamento da autenticidade moderna por meio de uma subjetivização deslocada de horizontes compartilháveis. A terapeutização do indivíduo constitui um exemplo emblemático desse processo, ao retirar da vida ética sua densidade simbólica em favor da funcionalidade e da regulação afetiva mediada por dispositivos técnicos, imediatistas e centrados no indivíduo e em concepções subjetivas de bem-estar. Para Taylor, trata-se de uma nova forma de alienação, na qual o excesso de interioridade desvinculada empobrece a experiência moral. O autor não nega a legitimidade da interioridade, mas critica sua absolutização e o rompimento com a transcendência, com os vínculos comunitários e com os compromissos políticos, em prol de uma ética da gestão das sensações, cujas consequências são a superficialização das vivências e a fragilização simbólica e afetiva da cidadania.

A questão, para Taylor, não é a ausência de valores ou de uma ética orientadora; ao contrário, há uma abundância de normas morais que se pretendem universalmente válidas. O problema reside no fato de que tais normas se encontram esvaziadas de conteúdo simbólico:

sabe-se o que é certo, mas já não se sabe por quê. A tarefa que se impõe é, portanto, hermenêutica e imaginativa. A moralidade só adquire ressonância quando enraizada em um terreno simbólico, afetivo e cultural, por meio de formas expressivas capazes de reinventar o bem; do contrário, os ideais morais reduzem-se a códigos normativos abstratos, destituídos de vínculo com a experiência vivida.

O caminho trilhado por Taylor não se resigna nem ao pessimismo niilista nem ao proceduralismo normativo. Ao contrário, propõe uma via generativa e fecunda para a modernidade, que aceita sua ambiguidade e suas tensões como elementos constitutivos. Taylor afasta-se tanto da absolutização da subjetividade quanto da heteronomia transcendental, propondo um quadro ético sem garantias — e, justamente por isso, aberto a possibilidades e a novos imaginários. Segundo o autor, o sujeito moderno busca sentido e significado, e é necessário reinscrever a ética da autenticidade em um horizonte comum e compartilhado, capaz de reconstruir laços mesmo em um mundo fragmentado. Sua preocupação central não é a elaboração de um sistema normativo fechado, mas o ethos de uma vida possível e significativa: uma hermenêutica da vida vivível no interior de um horizonte simbólico partilhado.

O percurso desenvolvido até aqui buscou demonstrar que a crise não se limita a desarranjos institucionais, mas é também atravessada por significações que a tornam inteligível e que operam como recursos de criação coletiva. É nesse ponto que o imaginário social revela sua força analítica, na medida em que a crise deixa de ser compreendida apenas como ruptura e passa a ser entendida como uma gramática simbólica capaz de mobilizar linguagens, horizontes e narrativas. Trata-se de um espaço privilegiado de interpretação das fraturas sociais e, simultaneamente, de abertura à possibilidade de recomposição de sentido.

A mobilização de Cornelius Castoriadis e de Taylor em torno do conceito de imaginário instaura um diálogo teórico particularmente fecundo. A ontologia castoriana permite pensar o social como criação radical e as crises como momentos nos quais o instituinte pode emergir para propor novos símbolos e novos sentidos. Por sua vez, a análise tayloriana insiste na necessidade de enraizamento dessas criações em experiências históricas e em identidades partilhadas, incorporando a dimensão da desorientação subjetiva produzida pela perda de reconhecimento nos horizontes comuns. A tensão entre ruptura e continuidade, entre criação radical e sedimentação histórica, longe de configurar um impasse, constitui um ganho teórico decisivo, pois permite situar a democracia como figura histórica e imaginária em que instituinte e instituído, criatividade simbólica e necessidade de reconhecimento permanecem em disputa.

É nesse cruzamento que se justifica tomar a democracia como campo privilegiado de análise de uma crise moderna de sentido.

Nesta pesquisa, a democracia aparece como um regime de indeterminação e abertura, que se fortalece precisamente na tensão entre a criação de novos símbolos capazes de gerar conexão, reconhecimento e sentido e a necessidade de sedimentação desses símbolos em práticas e identidades partilhadas orientadas por projetos comuns. A democracia é, simultaneamente, um conceito político e um regime imaginário que busca tornar presente o povo; quando esse imaginário se fragiliza, instaura-se uma crise de sentido que desorganiza tanto a esfera política quanto a experiência individual de pertencimento.

Por essa razão, a democracia será a instituição privilegiada do próximo capítulo: ela é a figura que melhor expressa a promessa de autonomia coletiva e de reconhecimento individual. Sua crise ilumina aquilo que está em jogo na modernidade — a capacidade de manter vivos os horizontes simbólicos que tornam possível a vida em comum. Diante da indeterminação constitutiva e da impossibilidade de estabilização plena do imaginário democrático, essa figura converte-se em uma ferramenta analítica central para compreender as disputas simbólicas e as tentativas de recomposição de sentido, em um processo que revela simultaneamente a vitalidade e a fragilidade da democracia frente a projetos que procuram capturar sua complexidade e reduzi-la a narrativas impolíticas ou totalizantes.

A partir de uma perspectiva histórica e filosófica, a pesquisa tratará da democracia como um campo simbólico de disputas, cuja natureza é atravessada por aporias constitutivas e por sucessivas tentativas históricas de resolver, ainda que provisoriamente, essas tensões. O que se observa, ao longo do tempo, é a produção de soluções temporárias — isto é, arranjos simbólicos e institucionais que conferem formas transitórias a desarranjos estruturais, tornando possível a continuidade da vida democrática.

É justamente nesse movimento de simbolização provisória, sustentado por imaginários sociais em permanente disputa, que a democracia revela simultaneamente sua vitalidade e sua fragilidade. O estudo dessa dinâmica permite explorar a hipótese de que a crise do imaginário não se configura apenas como colapso ou esvaziamento de sentido, mas como um processo de rearranjo simbólico necessário à reinstituição de formas de inteligibilidade, reconhecimento e sentido do comum.

3. A CRISE COMO PROMESSA: RESSIMBOLIZAÇÕES DO IMAGINÁRIO DEMOCRÁTICO

A política pode ser compreendida como um problema que emerge da questão fundamental de como criar sentido compartilhado para a existência social, isto é, de como oferecer respostas a problemas comuns (Rosanvallon, 2010; Wagner, 2008). É possível afirmar que cada sociedade elaborou tais respostas a partir de suas próprias configurações históricas, simbólicas e institucionais. Neste trabalho, o centro de gravidade dessas elaborações de sentido situa-se nos imaginários sociais, como forma de escapar à essencialização das instituições, invertendo a direção dominante dos estudos e deslocando-os de uma perspectiva estritamente estrutural para o imaginário enquanto condição instituidora do social.

O Capítulo 02 defendeu as instituições como encarnações de significações imaginárias sociais, historicamente criadas e disputadas. O passo seguinte consiste em compreender como a crise emerge a partir da fragilização desses imaginários. A democracia, enquanto imaginário de autonomia, só preserva seu sentido a partir da vitalidade simbólica de seus signos, isto é, da capacidade de seus símbolos refletirem valores e sentidos coletivos. Além disso, tais imaginários apenas se estabilizam e produzem reconhecimento quando enraizados em práticas sociais e institucionais. Nesse horizonte, o vazio simbólico configura-se como a forma mais radical da crise.

Sob essa perspectiva, a modernidade constituiu-se como uma promessa de autonomia: a possibilidade de os seres humanos construírem, a partir de seus próprios fundamentos, um mundo comum. Essa promessa encontrou sua principal concretização histórica na invenção da democracia. Trata-se, contudo, de um projeto permanentemente atravessado por contradições. Desde a Revolução Francesa, com o reconhecimento da soberania como princípio normativo e as tentativas de traduzir institucionalmente o imaginário da autonomia, sua encarnação revelou-se sempre problemática. A democracia representativa consolidou-se como a forma moderna dominante de realização desse projeto, ao reivindicar a encarnação da vontade popular; permanece, entretanto, a questão fundamental: trata-se de um instrumento de realização dessa vontade ou de sua domesticação? (Wagner, 2008).

A democracia moderna, enquanto forma política submetida a uma tensão pendular — entre autonomia e racionalidade, instituído e instituidor, imaginário e prática — impõe a cada geração a tarefa de reinventar o equilíbrio entre abertura e estabilização. Sua historicidade e

indeterminação revelam, contudo, que a democracia não constitui um arranjo estável, mas um campo permanentemente aberto à experimentação e à reinvenção. Cada resposta institucional oferece a possibilidade de encarnar o imaginário democrático e seu ideal de autonomia — seja por meio da representação liberal, da criação de mecanismos de participação direta ou de estruturas supranacionais —, mas toda tentativa carrega consigo soluções parciais e ambíguas (Wagner, 2008).

Essa proposta estrutura a modernidade como um processo aberto e inacabado, mas, ao mesmo tempo, evidencia a centralidade dos imaginários sociais para a compreensão do político. Se cada forma institucional constitui uma tentativa de encarnar um imaginário social e projetar a autonomia que ele promete, sua eficácia depende diretamente da força e da vitalidade simbólica que a sustenta. Nesse sentido, é possível ampliar a perspectiva da crise para além de falhas técnicas ou funcionais, compreendendo-a como a incapacidade de simbolizar um horizonte comum. O imaginário torna-se esvaziado a tal ponto que os símbolos de representação, cidadania e soberania deixam de mobilizar e engajar coletividades, instaurando um ciclo que exige novas forças morais, imaginários renovados e símbolos capazes de se articular aos sentidos históricos e sociais emergentes.

A modernidade impele a autonomia como projeto a partir do rompimento com fundamentos herdados e, ao fazê-lo, desestabiliza o sujeito, obrigando-o a reinventar continuamente seus horizontes de valor (Taylor, 1989). Castoriadis comprehende essa precariedade como motor da criação; Taylor, por sua vez, já antecipara que a razão pura não é suficiente para sustentar o ideal de bem universal. Em seu lugar, instaura-se uma tensão constitutiva entre a abertura criativa da autonomia e as tentativas de recomposição orientadas pela racionalidade instrumental (Wagner, 2008). Essa tensão não oferece garantias últimas, mas coloca em cena questões decisivas, tais como: quais são as novas fontes de valor? Quais imaginários e referências morais são suficientemente engajadores para produzir identificação e ação em prol de projetos comuns compartilhados?

A modernidade, enquanto tempo histórico, e a democracia, enquanto categoria simbólica, configuram-se como espaços abertos, indeterminados e temporários. A ausência de fundamentos transcendentais não elimina a busca por sentido, mas a desloca para novas formas de interpretação, marcadas por ambivalências estruturais. Como lembra Wagner (2008), entre as promessas de autonomia e racionalidade pode haver tanto espaço para possibilidades criativas quanto para projetos totalizantes e excludentes. A crise incorpora esse paradoxo: pode

constituir-se como oportunidade reflexiva de transformação, mas também como campo de cooptação simbólica.

A perspectiva da crise, como já foi defendido, pode ser compreendida tanto como elemento estrutural da modernidade quanto como chave interpretativa das dinâmicas e dos sentidos mobilizados. Neste trabalho, a democracia é articulada como categoria simbólica que organiza o imaginário político em torno de um sentido coletivo sempre disputado e inacabado. A democracia incorpora, assim, a experiência da crise não como anomalia, mas como parte constitutiva de sua própria dinâmica de indeterminação. Desse modo, sua instabilidade não implica apenas a exposição de suas vulnerabilidades, mas também a abertura para processos de reinvenção e reinterpretação. A democracia não se estabiliza sem perder parte significativa de sua vitalidade simbólica; ao contrário, ela interpela as crises como momentos privilegiados de possibilidade renovadora.

Nesse sentido, Pierre Rosanvallon oferece uma contribuição singular por meio de sua sociologia histórica do político, ao valorizar a democracia como uma realidade eminentemente simbólica e recusar reducionismos que a comprimem a interpretações puramente funcionais. Ao contrário, o autor demonstra como o sufrágio, a representação e a cidadania operam como encarnações simbólicas destinadas a conferir inteligibilidade ao coletivo. O sufrágio, para além de sua dimensão procedural de escolha, consagra simbolicamente a igualdade; a representação, por sua vez, assume a difícil tarefa de figurar o povo enquanto sujeito político ausente; a esfera pública constitui-se como espaço simbólico de legitimação. Sua contribuição metodológica permite historicizar o imaginário democrático sem esvaziar sua dimensão normativa, evidenciando que é, antes de tudo, a força dos imaginários que sustenta a vitalidade e a capacidade mobilizadora das instituições.

Ao analisar as transformações históricas — especialmente aquelas próprias do século XX — Rosanvallon detém-se sobre uma inflexão decisiva na organização política e na identidade de classe, marcada por uma crise que impacta os suportes históricos da representação política e atinge a própria ideia de encarnação do social, comprometendo a capacidade de a sociedade tornar-se legível para si mesma (Magnelli, 2022).

A contribuição do autor francês consiste, antes de tudo, em demonstrar que as crises não são episódios patológicos, mas o próprio modo de ser da democracia moderna. Ao genealogizar a democracia como forma política que nasce sob o signo da ambiguidade, Rosanvallon evidencia que a crise é constitutiva: não há democracia sem a tensão permanente entre seu

imaginário e sua institucionalização. A crise, nesse sentido, não designa apenas momentos de colapso, mas acompanha estruturalmente a democracia enquanto experiência histórica indeterminada. Dessa forma, ao reinterpretar o papel da crise não como declínio, mas como mutação, Rosanvallon desloca o olhar do déficit para a transformação. A democracia configura-se, assim, como um imaginário em permanente reinvenção, cujas formas simbólicas e institucionais são postas à prova histórica, revelando simultaneamente sua incompletude e sua vitalidade.

Contudo, o desfecho de uma crise é sempre incerto: pode limitar-se ao esgotamento e à mera reprodução de formas e instituições já destituídas de sentido; pode conduzir a processos de regressão autoritária; ou pode abrir-se à emergência de novas possibilidades. Ao reinterpretar a crise nesses termos, Rosanvallon afasta qualquer sugestão teleológica, pois compreender a democracia implica reconhecê-la como uma figura que se expõe continuamente ao risco — risco no qual residem, ao mesmo tempo, sua fragilidade e sua potência.

Nessa concepção, a democracia só se sustenta enquanto for continuamente ressimbolizada por meio de instituições, práticas e narrativas capazes de preservar o vínculo entre o povo e o poder. Esse trabalho de ressimbolização não é acessório, mas constitui o próprio motor da democracia, que só pode existir enquanto figura inacabada, permanentemente exposta à contestação e à crítica. Em situações de crise, o problema não reside apenas na eficácia funcional das instituições, mas, sobretudo, em sua capacidade de serem reconhecidas como encarnações legítimas do coletivo. Quando esse vínculo se rompe, impõe-se a necessidade de reinventar formas de reinscrição da presença do povo e de reconstrução de projetos comuns de sentido.

O recurso a Rosanvallon, por meio de sua genealogia histórica, cumpre, assim, uma função essencial: desconstruir a ideia de que a democracia obedece a uma fórmula estável ou a um *telos* pré-determinado e, ao contrário, evidenciar que sua história se apresenta como um processo contínuo de mutações em busca de sentido. Essas mutações não ocorrem de maneira homogênea ou universal, mas a partir de contextos históricos e espaços políticos específicos, nos quais conceitos como democracia, representação e legitimidade são permanentemente disputados, esvaziados e ressignificados. A genealogia revela, desse modo, que não existe uma essência fixa da democracia, mas uma figura aberta e indeterminada que emerge em meio a conflitos e transformações. Ao articular a história dos conceitos, a filosofia política e a sociologia histórica, Rosanvallon propõe menos uma narrativa linear do que uma interpretação capaz de assumir e explicitar a instabilidade constitutiva da experiência democrática.

Essa proposta, tanto material quanto metodológica, permite compreender a crise não mais — ou não apenas — como sinônimo de declínio ou patologia. Como já advertira Peter Wagner, a hipertrofia da crítica tende a produzir um diagnóstico paralisante, inclinado a apreender o fenômeno exclusivamente sob as categorias do déficit, do desencanto e da dissolução. O esclarecimento histórico opera, nesse sentido, como o dispositivo que possibilita interpretar a democracia como uma experiência que não se esgota nesses impasses. Cada crise representa, simultaneamente, a dissolução de determinadas gramáticas de sentido e a emergência de novas formas de simbolização — isto é, mais uma mutação no interior de um processo aberto e historicamente indeterminado. O destino da democracia depende, assim, não de garantias formais ou estabilizações definitivas, mas da vitalidade simbólica dos imaginários que a sustentam.

Isso não significa, contudo, que o resultado de tais processos seja necessariamente emancipador. Como lembra Castoriadis (1982), um projeto criativo e originário não oferece garantias: a potência instituinte pode engendrar tanto novas formas de liberdade quanto novas modalidades de servidão. A indeterminação que caracteriza a criação social é, portanto, ambígua, carregando em si tanto a promessa de abertura quanto o risco de fechamento.

A necessidade de se debruçar sobre o imaginário e sobre sua capacidade de estabelecer horizontes de sentido estende-se, igualmente, à dimensão da identidade do sujeito, bem como à forma como este orienta a significação de si mesmo e de seu papel na esfera social. Como argumenta Taylor, “because we cannot but orient ourselves to the good, and thus determine our place relative to it and hence determine the direction of our lives, we must inescapably understand our lives in narrative form, as a ‘quest’” (Taylor, 2015, p. 52). Mesmo quando os fundamentos metafísicos são colocados em questão, permanece a exigência estrutural de situar-se em relação a um bem, o que revela a conexão profunda entre o projeto individual de sentido e o projeto coletivo de ação. A crise do imaginário, nesse registro, não é apenas política ou institucional, mas atravessa a própria forma como os sujeitos compreendem suas trajetórias, seus compromissos e suas possibilidades de pertencimento a um mundo comum.

É a força dos valores morais e dos imaginários partilhados que se traduz em instituições mais ou menos mobilizadoras e engajadoras, capazes de sustentar uma vida comum. É nesse ponto que a concepção de crise abandona sua perspectiva puramente negativa e passa a ser tratada como operador simbólico de inteligibilidade da modernidade: não apenas como indício de esgotamento, mas como elemento que impulsiona o abandono de figuras simbólicas herdadas e esvaziadas de sentido e, simultaneamente, como condição de possibilidade para a

criação de novos mundos comuns. Tal processo envolve a renovação da dimensão criativa do social, a recuperação da capacidade das instituições de refletirem valores efetivamente praticados, sua disposição para encarnar esses valores em práticas concretas e sua aptidão para articular normatividade e ação, autonomia individual e projeto coletivo.

Para tanto, o trabalho se beneficia da genealogia e da sociologia histórica do político desenvolvidas por Pierre Rosanvallon. Esse esforço será detalhado a seguir não como exercício de erudição, mas como estratégia analítica destinada a sustentar a hipótese central da pesquisa, que gira em torno da reconfiguração da política enquanto dimensão histórica e simbólica. Essa perspectiva permite pensar a democracia como um arranjo instável, de natureza indeterminada, atravessado por aporias constitutivas e submetido a contínuos processos de ressignificação. A historicização proposta por Rosanvallon possibilita, assim, abordar conceitos como democracia, representação e soberania de modo a restituir-lhes sentido e inteligibilidade coletiva. Em consonância com a proposta do trabalho, a crise deixa, portanto, de ser concebida como condição patológica e passa a ser compreendida como condição constitutiva da própria democracia, especialmente em seus processos de ressimbolização orientados à manutenção de sua vitalidade e à permanente busca de sentido.

3.1. A História Filosófica do Político

Rosanvallon inscreve-se na tradição de renovação da história política francesa, herdeira das críticas ao reducionismo marxista e estruturalista e da recuperação do político como dimensão constitutiva da vida social. Influenciado por autores como Aron, Furet e, sobretudo, Lefort, ele incorpora a noção do político como um campo simbólico e contingente, atravessado por disputas de legitimidade e por processos de significação que não se reduzem nem às instituições formais nem às estruturas econômicas (Lynch, 2010). Essa inserção metodológica é decisiva, pois introduz a filosofia política em diálogo sistemático com a história, permitindo historicizar a democracia, suas formas, categorias e instituições, bem como compreender os modos pelos quais se constituem e se transformam as aporias que a atravessam.

A sociologia histórica, nesse sentido, configura-se menos como uma disciplina delimitada e mais como uma forma específica de investigação. Segundo Magnelli (2019), essa abordagem mobiliza um amálgama de campos distintos, como a teoria social, a ciência política, a filosofia e a antropologia. Sua consolidação ocorre a partir da década de 1970, por meio de

duas grandes tradições: a anglo-saxônica e a francesa. A tradição anglo-saxônica caracteriza-se por seu enfoque nas estruturas de longa duração, enquanto a tradição francesa se distingue pela ênfase nas contingências, nas singularidades históricas e na centralidade das narrativas e dos eventos específicos.

No caso de Rosanvallon, a vertente francesa na qual se insere é por ele denominada história filosófica do político, justamente por articular história, antropologia e filosofia em torno de um conceito renovado de político (Magnelli, 2019). Nesse contexto, observa-se um duplo movimento característico da época: “de um lado, um retorno do político na historiografia e, de outro, um retorno da história nas ciências sociais” (Magnelli, 2019, p. 48). A historiografia que passa a tratar o político como objeto de investigação, a partir de uma perspectiva simultaneamente sociológica e filosófica, é profundamente transformada por essa abordagem, ao deslocar o foco exclusivo do Estado enquanto agente político e introduzir a análise das dinâmicas de poder, das formas simbólicas e das experiências coletivas como elementos centrais da vida política. Em suma, é possível afirmar, a respeito da filosofia do político, que:

O político deve ser entendido como um regime que põe em forma (*mise en forme*) a coexistência humana, sendo um termo que se reserva à “designação da essência política do conjunto das sociedades humanas”. Toda sociedade é política, embora nem todas tenham Estado, e muito menos mecanismos de representação eleitoral. A política, enquanto setor da sociedade, pressupõe já o político, como sendo uma ordem simbólica geradora de uma formação social com regras e valores que constituem uma comunidade; sendo assim, ele é a condição de possibilidade de uma associação humana, que se refere a algo exterior a si mesma, a partir do qual existe a paz e a guerra, o consenso e o dissenso. Por meio dessa exterioridade, um conjunto humano se torna capaz de refletir e pensar a si mesmo, dando-se forma, sentido e representação (no duplo sentido da palavra, cognitivo e dramatúrgico). Isso exige um trabalho ininterrupto de reflexão e, por isso, o político pode ser denominado, com Rosanvallon, como sendo um campo de encontro e um lugar de trabalho, por meio do qual uma sociedade é construída e se faz ver aos olhos dos partícipes como uma *pólis*. (Magnelli, 2019, p. 53-54)

Só é possível apreender o político por meio de sua experimentação: das lutas, das decepções e das aporias, como observa Magnelli (2019). É a partir desse campo de possibilidades e contingências que se torna possível compreender como uma coletividade de indivíduos se articula para pensar, agir e construir sentidos compartilhados. O modo como os homens constroem e representam o mundo está permanentemente atravessado por conflitos, tal como já indicava Koselleck: a dimensão da experiência e a da expectativa encontram-se em tensão constante. A historiografia acompanha justamente esse paradigma ao longo do tempo, ao

investigar, nas experiências fáticas, como determinados agrupamentos sociais elaboram respostas para aquilo que identificam como problemas históricos.

Dessa forma, articulam-se as problemáticas da história das ideias e dos conceitos com aquelas da história social, revelando-se o caráter sociológico da investigação. A história do político busca manter em tensão produtiva esses dois polos: de um lado, os conflitos sociais entre grupos, interesses e poderes — entre obediência e liberdade, entre dominantes e dominados — ; de outro, as transformações dos modos de pensar, da cultura política e das práticas sociais. São, assim, investigadas as “interseções entre os conflitos humanos e suas representações de mundo”; nesse sentido, “o político é concebido como o terreno em que a sociedade transforma a si mesma” (Magnelli, 2019, p. 58–59).

Rosanvallon, ao se inscrever em uma tradição historiográfica específica, mobiliza a filosofia do político como instrumento de inteligibilidade da relação entre teoria e práxis. Com isso, reformula o vínculo entre filosofia política e história, fazendo convergir o pensamento conceitual e a história dos acontecimentos, a experiência política e sua elaboração teórica. É nesse ponto que se pode traçar, também, uma aproximação com a história social e com a teoria crítica, na medida em que:

(...) a teoria social crítica tem de lidar com comparações interculturais básicas ou com transformações históricas fundamentais, ela deve ser não apenas histórica, como, além disso, estar vinculada à sociologia histórica, pois somente assim ela pode investigar a ‘constituição histórica das categorias teóricas fundamentais’. Afinal, nenhuma teoria crítica pode se fundamentar ‘em uma reflexividade limitada ao aqui e agora ou a um reconhecimento positivo de sua própria tradição interpretativa’. (Magnelli, 2016, p. 6 – 7)

Essa abordagem também trata o tempo de modo distinto, articulando passado, presente e futuro em um diálogo contínuo. O presente é compreendido a partir do estudo do passado, ao mesmo tempo em que conceitos contemporâneos são mobilizados para interpretar sociedades anteriores. Além disso, em seu sentido crítico, essa operação histórica não se limita à reconstrução retrospectiva, mas implica a reflexão sobre essas histórias e conceitos como forma de imaginar o futuro.

A historiografia sociológica de Rosanvallon permite-lhe sustentar que, mais do que uma simples crise da democracia, há, na verdade, um déficit na capacidade teórica de apreensão de um fenômeno que se tornou progressivamente mais complexo e multifacetado. Nesse sentido,

sua reflexão não se orienta pela constatação de um colapso democrático, mas pela necessidade de reconstrução dos instrumentos conceituais capazes de captar as tensões, ambiguidades e contradições que atravessam a dinâmica democrática contemporânea.

A história filosófica do político tem como objetivo compreender o sistema representativo enquanto instrumento historicamente construído para responder às demandas de indivíduos e grupos sociais. Sua abordagem busca analisar como diferentes países e épocas elaboraram respostas institucionais e simbólicas para problemas que lhes pareciam centrais. Para tanto, mobiliza uma perspectiva historiográfica atenta à pluralidade de instituições, rationalidades políticas e formas de organização social. Trata-se, assim, de uma metodologia que visa apreender as interações entre cultura, instituições e eventos históricos em um quadro analítico integrado. Nessa perspectiva, torna-se fundamental identificar padrões e rupturas, convergências e divergências, a fim de compreender a formação e a transformação de modelos políticos — como a democracia — em distintos momentos históricos (Rosanvallon, 2010).

Sua abordagem comprehensiva analisa a história como um campo aberto e em permanente transformação. Nessa perspectiva, a filosofia política não pode ser apreendida a partir de conceitos abstratos e descontextualizados, mas a partir de experiências históricas concretas: nenhum conceito político é inteligível fora de sua história. Ao adotar uma concepção processual, aberta e dialógica do tempo histórico, aliada a uma atenção rigorosa ao contexto, Rosanvallon investiga os acontecimentos antes de sua cristalização, buscando compreender quais opções estavam disponíveis em determinado momento e quais conflitos moldaram os desfechos possíveis. Essa abordagem permite apreender não apenas como o passado foi construído, mas também como ele continua a atuar sobre o presente. Assim, o historiador deve compreender a história como algo vivo, em contínua elaboração, abandonando qualquer pretensão de neutralidade e reconhecendo-se como participante ativo de um diálogo interpretativo no qual se produzem sentidos históricos (Rosanvallon, 2010).

A partir dessa concepção processual e engajada, Rosanvallon combina, em sua escrita, erudição e comentário crítico, articulando um conhecimento histórico profundo com a reflexão sobre questões contemporâneas. Para o autor, a produção de conhecimento não é uma atividade neutra, mas uma forma de agir politicamente, capaz de conectar passado e presente, normatividade e agência. Sua abordagem é profundamente marcada por uma trajetória que concilia trabalho intelectual e engajamento cívico: o historiador ou filósofo não se situa fora da sociedade que analisa, mas integra um processo coletivo mais amplo. Nesse sentido, o conhecimento produzido deve contribuir para a compreensão e enfrentamento de problemas e

desafios reais, o que Rosanvallon define como um compromisso cívico substantivo, voltado a superar a especialização excessiva e o isolamento do intelectual.

A partir dessa concepção de história, Rosanvallon mobiliza conceitos fundamentais — como igualdade, soberania e democracia — não apenas para interpretar eventos históricos e transformações institucionais, mas para instrumentalizar a compreensão de como a sociedade se organiza e pensa a si mesma. Esses conceitos permitem identificar os valores que orientam a ação política e social, bem como as tensões e contradições que os atravessam. A própria democracia, nesse quadro, aparece como um conceito inacabado, em permanente construção, atravessado por conflitos e ambiguidades e profundamente condicionado por contextos históricos específicos, o que confere singularidade às diferentes experiências democráticas.

A análise histórica desenvolvida por Rosanvallon evidencia a necessidade de desmistificar a democracia enquanto um modelo universal, homogêneo e previamente dado. Longe de constituir uma forma política estabilizada, a democracia é apresentada como o resultado de tensões constitutivas, ambiguidades persistentes e transformações semânticas e históricas contínuas (Rosanvallon, 2018). Ao dedicar-se às narrativas históricas concretas — como nos casos francês e norte-americano — o autor demonstra com êxito que a democracia jamais se configurou como um conceito linear ou uniforme. Ao contrário, sua compreensão e institucionalização variaram significativamente conforme os contextos históricos, sociais e políticos, revelando o equívoco de uma concepção ocidental que a trata como um bem universalmente exportável, indiferente às particularidades e aos desafios das experiências locais.

Ao mobilizar temas centrais como igualdade, liberdade, soberania, representação e participação, Rosanvallon convida a uma análise crítica das origens históricas da democracia em suas múltiplas formas de realização, evidenciando seu caráter contingente, instável e aporético. Sua abordagem articula os ideais normativos que atravessam diferentes experiências democráticas com as práticas efetivas que lhes deram forma, produzindo uma investigação mais plural e historicamente sensível. Essa perspectiva contribui de modo decisivo para a compreensão das problemáticas da democracia moderna, ao recusar tanto a naturalização de seus princípios quanto sua redução a um modelo institucional fixo.

Por meio de suas críticas à normatividade excessiva e às concepções universalistas e racionalistas presentes nas teorias de John Rawls e Jürgen Habermas, Rosanvallon se reinscreve em outro registro analítico. Seu objetivo não é simplesmente refutar tais teorias, mas articular

o exame histórico das instituições e práticas democráticas com uma reflexão filosófica sobre sua legitimidade, projeto que denomina história filosófica do político. Nessa perspectiva, mais do que oferecer uma crítica sistemática a Rawls e Habermas — que, de fato, permanece breve e sobretudo retórica — Rosanvallon busca demonstrar a necessidade de compreender a democracia como uma experiência histórica indeterminada, cuja legitimidade e validade institucional dependem de contextos específicos. Sua proposta amplia o horizonte da reflexão normativa ao enraizá-la na historicidade concreta da democracia, escapando tanto da abstração formal quanto de um descriptivismo empírico desprovido de problematização conceitual.

(...) Portanto, é tomar um falso caminho tentar exorcizar, por meio de um exercício tipológico, a complexidade movente da busca democrática. O interessante não é distinguir várias espécies de governo representativo, nem tentar fazer entrar em casos bem definidos as posições dos atores ou as características das instituições. Ao contrário, o interessante é tomar como objeto o caráter sempre aberto e “sob tensão” da experiência democrática. O propósito não é de opor simplesmente, de modo banal, o universo das práticas àquele das normas. O propósito é de partir das antinomias constitutivas do político, antinomias cujo caráter não se revela senão no desdobramento histórico. (Rosanvallon, 2019, p. 145)

A partir da compreensão da democracia como processo histórico aberto, a metodologia de Rosanvallon implica conceber a história como um laboratório vivo, no qual passado e presente se encontram permanentemente interconectados. Nessa perspectiva, o passado não funciona apenas como instrumento de explicação causal do presente, mas como uma experiência viva que pode ser continuamente reinterpretada. Trata-se de um campo no qual os contextos são recriados, permitindo compreender os múltiplos caminhos que poderiam ter sido seguidos, as diferentes visões em disputa sobre os acontecimentos, as leituras não canônicas que revelam a complexidade das experiências históricas e as percepções que informam, de modo reflexivo, as práticas políticas atuais. O sentido dessa operação é menos explicativo do que comprensivo, voltado à ampliação da inteligibilidade do político.

O projeto teórico de Rosanvallon incorpora, de modo central, a abertura, a indeterminação e a pluralidade como elementos constitutivos de um empreendimento coletivo que visa “complicar” a democracia. Trata-se de uma abordagem que se afasta tanto do dogmatismo normativo quanto do relativismo puro, apostando, em seu lugar, na construção compartilhada de respostas a problemas comuns, a partir do reconhecimento da historicidade, das tensões e das aporias que atravessam a experiência democrática.

Estudar a crise da democracia a partir de Rosanvallon permite, assim, problematizar não apenas seus déficits estruturais, mas também suas mutações históricas, por meio da análise de categorias centrais como representação, legitimidade e participação. Essa abordagem destaca a relevância de alternativas institucionais e simbólicas que ampliem e complexifiquem o regime democrático. Um dos eixos fundamentais de sua obra é a crítica à centralidade excessiva do processo eleitoral, frequentemente tratado como mecanismo suficiente de expressão da vontade da maioria, de participação política e de conexão entre representantes e representados.

O autor demonstra que o conceito de representação é intrinsecamente plural e heterogêneo, abrangendo instituições e práticas que extrapolam o Estado e o momento eleitoral. A representação não se reduz a um simples espelhamento da vontade geral, mas constitui um terreno de mediação, conflito e disputa entre demandas diversas, no qual se articulam formas múltiplas de presença, controle e reconhecimento do povo no exercício do poder político.

Em suma, Rosanvallon constitui um interlocutor privilegiado para a discussão da crise da democracia ao articular, de maneira rigorosa, a compreensão histórica, conceitual e prática dos fenômenos políticos contemporâneos. Sua abordagem permite apreender os fenômenos atuais a partir da valorização de contextos específicos, evitando generalizações abstratas e diagnósticos homogêneos. Essa investigação processual possibilita compreender as crises de forma plural e multifacetada, tanto como problemas estruturais quanto como oportunidades de reflexão crítica e de transformação histórica. Ademais, a concepção da democracia como um laboratório vivo e experimental impede a excessiva abstração de seu modelo e freia a hipertrofia dos diagnósticos de crise — sobretudo quando formulados em chave estritamente negativa —, ao reconhecer o processo democrático como uma ordem complexa, contingente e inherentemente problemática.

Dessa forma, a história do político em Rosanvallon não se limita a um exercício de erudição historiográfica, mas se apresenta como um modo específico de compreender a democracia enquanto processo simbólico em permanente reinvenção. Ao historicizar conceitos como soberania, representação e legitimidade, o autor demonstra que a própria constituição da política — e da democracia em particular — marcada pela abertura e pela indeterminação, deve ser compreendida como um imaginário em disputa. Trata-se de um campo que, simultaneamente, oferece respostas às grandes questões do social e funciona como instrumento de inteligibilidade do sentido comum a ser coletivamente construído.

É nesse horizonte que a crise pode ser compreendida não como anomalia, mas como dimensão constitutiva da própria democracia. Momentos de déficit de inteligibilidade ou de esvaziamento de sentido revelam, precisamente, a necessidade de ressimbolizar e reinventar os vínculos entre o povo e o poder. A genealogia proposta por Rosanvallon evidencia que é nessa tensão permanente — entre instituído e instituinte, entre expectativa e experiência — que se produz a vitalidade democrática. É por meio do conceito de político que se abre um campo de criação simbólica e se realiza um trabalho incessante de ressignificação do social.

3.2. A Revolução Francesa como laboratório do imaginário democrático: entre criação, sedimentação e crise

Ao apontar para uma crise da democracia, é necessário reconhecer que a própria democracia se apresenta, no Ocidente, como um conceito e uma prática relativamente institucionalizados e estabilizados, constituídos no interior do imaginário social moderno. No entanto, neste trabalho, a democracia é concebida, simultaneamente, como uma figura ambígua e conflituosa que, enquanto imaginário em disputa, exige uma investigação histórica capaz de apreendê-la como um campo vivo de criação simbólica. Pierre Rosanvallon oferece uma chave interpretativa decisiva para a compreensão da democracia como forma simbólica, institucional e histórica, forjada no interior das tensões constitutivas da modernidade — em especial a partir da experiência da Revolução Francesa.

A democracia delineada por Rosanvallon é, assim, uma figura ambígua e contraditória, uma forma viva de problematização permanente da soberania, do povo, da representação e da legitimidade. Mais do que historicizar suas formas institucionais, o autor busca compreender quais sentidos são mobilizados pela sociedade em contextos de crise, evidenciando a centralidade do imaginário na evocação e na manutenção da força simbólica das instituições democráticas.

Em *Democracia Inacabada*, Rosanvallon constrói uma genealogia histórica que toma a democracia como um projeto aberto, indeterminado e permanentemente disputado. Ao recusar tratá-la como uma forma fixa ou estabilizada, o autor enfatiza sua constituição a partir de tensões, conflitos e transformações históricas. Se, em Castoriadis, o imaginário social aparece como instituição radical, e, em Taylor, como pano de fundo simbólico que orienta práticas e identidades — ambos reconhecendo sua natureza histórica e mutável —, em Rosanvallon essa

indeterminação adquire um relevo específico no campo político: é ela que torna a democracia simultaneamente aberta às possibilidades e estruturalmente exposta à crise.

Essa perspectiva é ilustrada de modo exemplar pela análise da Revolução Francesa, compreendida como um verdadeiro laboratório do imaginário democrático, no qual o regime representativo emerge como uma resposta instável, conflitiva e experimental à tarefa inédita de concretizar a soberania popular. Embora se trate de um episódio historicamente e conceitualmente situado, seu alcance ultrapassa o caso francês, pois revela dilemas constitutivos da democracia moderna enquanto tal.

Rosanvallon deixa claro, já no início da obra, que o imaginário democrático, longe da naturalidade de que passou a gozar na modernidade, esteve, desde sua gênese no final do século XVIII, cercado por resistências e contradições profundas. Em 1789, a França vivia uma crise fiscal que corroía as bases da monarquia absolutista; os privilégios aristocráticos eram crescentemente contestados e a fome alimentava revoltas populares. Nesse contexto de esvaziamento da legitimidade tradicional, emerge o debate em torno da organização do poder a partir do princípio do povo soberano.

Com a queda da monarquia e a proclamação da Primeira República, a França passa a enfrentar simultaneamente guerras contra potências europeias externas e insurreições internas. Nesse cenário, observa-se uma intensa centralização do poder nas mãos dos jacobinos e do Comitê de Salvação Pública, sob a liderança de Robespierre. Esse momento inaugura uma experiência política marcada pela radicalização da soberania popular e pela suspensão de mediações institucionais estáveis.

Pierre Rosanvallon destaca que, naquele momento, a memória do período do Terror ainda estava viva e operante no imaginário coletivo. O temor da tirania da maioria tornava-se um risco concreto, fazendo com que a democracia fosse percebida com desconfiança, associada à anarquia, à instabilidade e mesmo a formas arcaicas de governo. Ademais, em Estados de grande extensão territorial, a presença cotidiana e direta do povo na condução dos assuntos públicos parecia impraticável. A soberania popular afirmava-se como conquista central da Revolução, mas sua efetiva concretização apresentava-se como um problema político incontornável (Rosanvallon, 2018).

Dessa forma, a tensão inaugural que envolve o imaginário democrático articula, simultaneamente, uma memória traumática da tirania revolucionária e uma dificuldade prática de institucionalização da soberania. Configura-se, assim, uma ambiguidade estrutural: a

soberania popular emerge como princípio legitimador incontornável, mas sua realização concreta parece, desde o início, problemática e instável.

Como superar os equívocos originários da soberania e da representação? Essa questão lancinante atravessa o imaginário político desde 1789, ainda que, naquele momento, não conseguisse ser formulada em termos plenamente explícitos. A partir de 1790, passam a ser experimentados caminhos inéditos e fórmulas institucionais diversas, com o objetivo de conciliar imperativos aparentemente contraditórios: a gestão técnica do número e o respeito à força de comando do povo. São, como observa Pierre Rosanvallon, os setores mais radicais que se veem compelidos a avançar para escapar dessa armadilha estrutural.

Nesse contexto, François Robert, redator do *Mercure National* (Mercúrio Nacional), formula, em 1790, um programa particularmente audacioso: “introduzir uma outra espécie de governo representativo que seja completamente coerente com os princípios da liberdade” (Rosanvallon, 2018, p. 43–44). No mesmo horizonte de inquietação, Lavicomterie chega a cunhar a expressão “democracia representada”, até então impensável, para qualificar o sentido dessa busca. Entre 1790 e 1791, múltiplas pistas são exploradas com o intuito de concretizar essa ambição de reconciliação entre soberania popular e representação.

Rosanvallon toma a França como caso central de sua genealogia da democracia não porque ela ofereça um modelo acabado, mas porque nela se tornam visíveis, de modo exemplar, as tensões constitutivas da soberania popular em seu percurso acidentado rumo à democracia. Esse caminho oscila continuamente entre o ímpeto revolucionário e o que o autor denomina como uma “obsessão conservadora pela ordem” (Rosanvallon, 2018, p. 71). Nesse trajeto longo e turbulento, foi necessário tempo para reconhecer o povo como sujeito problemático da legitimação política e buscar sua identificação efetiva com a democracia; a França percorre praticamente toda a Revolução Francesa para confrontar essa dificuldade.

A consolidação da democracia, sobretudo por meio da representação, não se deu sem resistências profundas. Tornava-se necessário compreender como dar corpo político a uma sociedade difusa, percepção inaugural das contradições constitutivas da democracia moderna. Durante a Convenção de 1793, não apenas Condorcet, mas também Hérault de Séchelles, apresentaram propostas inovadoras para institucionalizar a soberania popular.

Condorcet concebia a atuação cívica como um processo contínuo e não episódico: as eleições deveriam ser acompanhadas de mecanismos permanentes de intervenção direta, como petições, referendos e até mesmo formas de censura cidadã sobre as leis aprovadas, permitindo

a correção e a contestação dos poderes constituídos. Em outra direção, Hérault de Séchelles propunha a criação de um júri nacional encarregado de proteger os cidadãos contra os abusos dos poderes instituídos (Rosanvallon, 2018).

Seja como for, essas alternativas acabam descartadas, consolidando-se um modelo representativo desprovido de equivalentes institucionais capazes de expressar a presença efetiva do povo. O “povo” permanece, assim, como figura simbólica de legitimação, enquanto sua manifestação concreta é progressivamente marginalizada e limitada. O imaginário democrático moderno revela, já nesse momento inaugural, sua ambivalência estrutural: entre o princípio da soberania popular e a dificuldade persistente de sua inscrição institucional efetiva.

O período termidoriano põe fim à fase mais radical da Revolução e marca uma inflexão decisiva no imaginário democrático ocidental. Em reação às violências associadas ao período anterior, inaugura-se um movimento ambíguo: de um lado, amplia-se a reflexão sobre política, legitimidade e participação popular; de outro, afirma-se uma reação de moderação orientada pela busca da ordem. O período do Diretório, nesse sentido, preserva a simbologia popular fundante, mas esvazia progressivamente o seu significado, operando segundo uma lógica de contenção. Essa experiência cristaliza uma ambiguidade duradoura entre presença e ausência, entre mobilização e ordem. Tal tensão não é resolvida, mas institucionalizada como traço constitutivo do regime democrático moderno: o desejo de participação popular convive estruturalmente com o medo do excesso democrático (Pierre Rosanvallon, 2018).

A democracia representativa, nessa perspectiva, não emerge como decorrência natural e lógica do processo revolucionário, mas como produto de disputas, conflitos e contradições. A narrativa histórica que tende a apresentá-la como solução necessária é, em grande medida, uma construção posterior que simplifica o percurso e legitima retrospectivamente uma instituição que, antes de tudo, foi imaginada. A partir do estudo do caso francês, Rosanvallon evidencia o poder da ambiguidade semântica e do sentido historicamente atribuído a conceitos como democracia, representação, soberania, legitimidade e povo. Esses termos não são dados estáveis, mas categorias em disputa, continuamente apropriadas e ressignificadas em tentativas coletivas de organização do mundo político e de afirmação de distintas agendas de poder.

O autor chama atenção para a tensão semântica permanente que envolve esses conceitos, instituídos e mantidos por um imaginário social em operação. O povo surge como instrumento decisivo de ruptura com o Antigo Regime e como figura central do imaginário da soberania, inicialmente associado à promessa de uma democracia direta. No entanto, esse mesmo povo é

simultaneamente temido: seu imaginário encontra-se impregnado pelas memórias de violência e terror. A representação, por sua vez, aparece ora como mecanismo pragmático capaz de viabilizar o exercício da soberania, ora como dispositivo que bloqueia ou neutraliza a própria democracia. Conceitos como encarnação, mediação ou técnica não são neutros; constituem formas históricas de pensar a autoridade, o poder e seus limites. É o imaginário, enquanto força simbólica, que sustenta regimes, organiza conflitos, mobiliza massas e produz rupturas — em suma, são essas formas simbólicas que permitem à sociedade instituir-se a si mesma.

A tentativa termidoriana, iniciada em 1794 com a queda de Maximilien Robespierre, inaugura um período de transição que culmina no Diretório. Esse momento é marcado pela busca de converter o tumulto revolucionário em estabilidade institucional, resultando na conformação da liberdade e da autonomia sob a forma de uma tecnocracia republicana. A soberania permanece evocada como mito fundador e símbolo estruturante do imaginário democrático, mas é progressivamente esvaziada de sua eficácia transformadora, tornando-se referência legitimadora mais do que princípio efetivo de ação política (Rosanvallon, 2018).

O Diretório surge em 1795 como uma tentativa explícita de encerrar o ciclo revolucionário inaugurado em 1789 por meio de um movimento de estabilização institucional cujo custo foi a progressiva descaracterização da própria essência significativa fundadora da democracia. Segundo Pierre Rosanvallon, ao confundir o fim da Revolução com o fim da política, o Diretório investe em uma racionalidade governamental que privilegia a ordem em detrimento da liberdade, limitando a potência instituidora do imaginário democrático que havia irrompido no cenário revolucionário. A política é reduzida à administração e à contenção, esvaziando-se o seu caráter criador e conflitivo.

Cornelius Castoriadis (1989) adverte que a formalização excessiva das instituições corre o risco de apagar o conteúdo simbólico originário que lhes confere sentido, tornando a experiência democrática opaca e esvaziada ao dissolver a dimensão da participação coletiva. O simbólico, nessa chave, possui uma ambivalência constitutiva: pode abrir caminhos para a reapropriação coletiva e a autoinstituição do social, mas também pode sustentar formas duráveis de alienação quando se cristaliza como ritual sem significação. Diante da incapacidade de formular uma teoria efetiva da soberania capaz de sustentar a nova república, a representação autonomiza-se em relação à sociedade, relegando a opinião pública à posição de espectadora. A democracia, conquistada e reivindicada pelo povo, deixa de reconhecê-lo como seu sujeito ativo.

O resultado desse processo é uma crise que é, antes de tudo, simbólica: uma dissociação entre as formas do poder e os sentidos que deveriam legitimá-las. O período termidoriano marca, assim, a tentativa de instituir um regime sem a presença efetiva daquele que o legitima. Evoca-se a imagem do povo enquanto símbolo fundador, mas afasta-se a sua participação concreta. A fragmentação desse período, aliada à indeterminação teórica e simbólica de seus significados, organiza o terreno para a emergência de uma solução centralizadora, personificada na figura de Napoleão Bonaparte.

Napoleão encerra a experiência democrática revolucionária ao centralizar o poder e instituir o Império, com amplo apoio popular, em 1804. Ainda que concentre a autoridade política, preserva estrategicamente os símbolos revolucionários — o povo, a nação, o mérito, a cidadania — mobilizando-os como dispositivos de legitimação de seu poder pessoal. O imaginário democrático, dessa forma, é mantido no plano discursivo, mas esvaziado em sua dimensão prática. Essa experiência evidencia, de modo exemplar, a força do repertório simbólico constituído em 1789 e a centralidade do imaginário como sustentáculo do poder político, ainda que reduzido à função ritual de legitimação. As campanhas militares empreendidas por Napoleão contra as potências europeias culminam, após sua queda, na reorganização do mapa político do continente e na restauração das monarquias depostas, em uma tentativa de conter e reprimir as iniciativas liberais e nacionalistas que haviam emergido no horizonte revolucionário.

Entre 1815 e 1830, durante o período da Restauração — inaugurado pela queda de Napoleão Bonaparte e pelo retorno da dinastia Bourbon ao trono francês — alternam-se no poder o moderado Luís XVIII e o ultraconservador Carlos X. Apesar das diferenças de estilo e orientação política, o regime que se consolida nesse período mantém uma estrutura essencialmente elitista. Ainda que o poder seja simbolicamente fundamentado em nome do povo, este permanece excluído de qualquer possibilidade efetiva de participação política.

Nesse contexto, emergem os liberais doutrinários, particularmente François Guizot e Pierre-Paul Royer-Collard, que marcam o período por suas tentativas de formular teorias da soberania e do governo representativo deliberadamente distanciadas da herança revolucionária. Seu esforço consiste em redefinir a legitimidade política a partir de critérios de capacidade, razão e competência, neutralizando o princípio democrático da soberania popular direta e reinscrevendo o governo representativo como técnica de administração racional da sociedade, mais do que como expressão da vontade do povo.

A verdadeira tarefa de nossa época, conclui Guizot, [...] é a de purgar os princípios de 1789 de toda mistura anárquica. Essa mistura foi natural, inevitável; era a consequência da primeira situação, do primeiro emprego das ideias de 1789. Essas ideias serviram para destruir o que existia então, governo e sociedade; elas adquiriram nesse trabalho um caráter revolucionário. Chegou o momento de livrá-las desse caráter e de trazê-las de volta ao seu verdadeiro e puro sentido (Guizot apud Rosanvallon, 2018, pág. 87)

Os doutrinários veem na soberania da razão a resposta possível às aporias abertas pela Revolução. Tanto François Guizot quanto Pierre-Paul Royer-Collard recusam qualquer forma de apropriação da soberania, seja de natureza divina, seja de natureza popular. Em Guizot, essa recusa assume contornos ainda mais rigorosos, pois a razão é investida de um estatuto quase transcendental, de tal modo que nenhum indivíduo, grupo ou corpo social poderia jamais reivindicá-la como propriedade. Como observa Pierre Rosanvallon, trata-se de uma concepção que “é liberal na medida em que denuncia todas as formas de despotismo e denega a qualquer poder o direito de se dizer verdadeiramente soberano, mas nem por isso faz concessões aos direitos intrínsecos do indivíduo” (Rosanvallon, 2018, p. 93).

Nesse enquadramento, a representação deixa de ser concebida como expressão de vontades individuais ou como mera tecnologia política de mediação, passando a figurar como o meio privilegiado de manifestação da razão — única instância legítima de governo. Assim, aqueles considerados mais aptos a fazer prevalecer a razão, a justiça e a verdade seriam também os mais autorizados a exercer o poder político. O resultado desse arranjo é a produção de uma élite governante, cuja legitimidade se ancora na capacidade intelectual e moral. A derrocada do modelo, contudo, reside na impossibilidade de separar de modo consistente a superioridade intelectual da superioridade social, o que conduz à redução do sistema a um “banal governo de classes” (Rosanvallon, 2018, p. 105).

O caráter elitista e autoritário do governo de Carlos X aprofunda o descontentamento social e político, culminando na revolta popular de Paris que, em 1830, leva à sua deposição e à ascensão de Luís Filipe I, o chamado rei burguês. Embora este inaugure uma monarquia constitucional de perfil mais liberal, mantém o sistema de voto censitário, excluindo a maior parte da população da participação política. As Jornadas de 1830 colocam, assim, um problema central para os teóricos da década de 1820: como conciliar a promessa de liberdade com um regime que, ao institucionalizar a razão, continua a afastar o povo de sua efetiva inscrição política?

Com efeito, para derrubar o regime de Carlos X, isolado em sua escalada reacionária, eles tomaram parte em um movimento que parecia consagrar o retorno do princípio de soberania do povo. As barricadas dos Três Gloriosos simbolizaram com brilho a vitória de um poder debaixo sobre um poder de cima: a queda do regime exprimiu nos fatos o direito da nação de escolher ela mesma seu governo. A Revolução trouxe brutalmente a vida política de volta ao que parecia a todos os atores uma evidência essencial: a força de comando da vontade popular. Se as doutrinas da legitimidade dos ultras estraçalharam-se no evento, as prudências e precauções dos liberais também foram minadas. (Rosanvallon, 2018, pág. 111)

A Monarquia de Julho carregava o *ethos* da ordem e da estabilidade como tentativa de conter e neutralizar o impulso revolucionário. Contudo, em mais um movimento pendular — tão característico da história política francesa — a política insurrecional e a barricada passam a ser progressivamente ressignificadas sob uma ótica moral e quase poética. É nesse contexto que emerge a figura de Auguste Blanqui, que encarna, de modo exemplar, o coração do imaginário revolucionário do período. O blanquismo sustenta uma lógica de revolução permanente, na qual a ação não é apenas meio, mas essência da política. Como observa Pierre Rosanvallon, “a guerra sobrepõe para Blanqui um imperativo prático de ação e uma categoria moral” (Rosanvallon, 2018, p. 125).

Para além de sua disposição insurrecional, Blanqui formula uma crítica radical às instituições representativas e à atividade parlamentar, compreendidas como formas de perversão do poder político. A política, para ele, só existe no movimento, na ruptura e na decisão imediata; a ordem institucional e os procedimentos seriam forças de entorpecimento que descaracterizam sua natureza própria. Essa concepção, contudo, não o isenta de um elitismo intelectual autorreferente: o acesso à esfera política permanece restrito a uma minoria devidamente instruída, capaz de conduzir a ação revolucionária.

A ausência persistente do povo enquanto problema constitutivo da modernidade democrática é, em Blanqui, respondida por meio de uma substituição simbólica: o povo é figurado e representado por um pequeno grupo de revolucionários que, por meio da prática insurrecional, evoca sua presença. A ação política assume, assim, um caráter radical, inscrito no tempo imediato do levante e da ruptura. A soberania é politicamente encarnada por uma elite revolucionária que pretende unificar e totalizar o corpo do povo. O blanquismo evidencia, desse modo, um déficit simbólico profundo da democracia representativa, ao mesmo tempo em que falha em expressar a pluralidade da voz popular e, por sua rejeição das mediações institucionais, em propor um modelo democrático durável.

Em 1848, com a queda da monarquia de Luís Filipe I e a instalação de um governo provisório, o sufrágio universal parece despontar como esperança redentora de um sistema marcado por privilégios e hierarquias. Contudo, a realidade rapidamente se impõe: a fetichização do voto não se traduz em integração política efetiva. A repressão das Jornadas de Junho — levante operário desencadeado após o fechamento das Oficinas Nacionais — e a eleição de Luís Bonaparte, figura autoritária investida de uma aura messiânica, são mobilizadas por Rosanvallon para demonstrar que o procedimento eleitoral, por si só, é insuficiente para garantir legitimidade política, igualdade e justiça, sobretudo quando desvinculado de mecanismos substantivos de ação e reconhecimento.

Após a eleição de Luís Bonaparte, a repressão às insurreições e a restrição do direito ao voto em 1850 instauram um sentimento generalizado de frustração em relação aos ideais republicanos, acompanhado de uma nostalgia pelos princípios do governo direto. A mediação institucional passa a ser percebida como um simulacro incapaz de representar efetivamente, e a reivindicação de um governo direto surge menos como projeto político estruturado do que como resposta simbólica à crise da mediação. Rosanvallon alerta, nesse ponto, para os riscos de uma leitura unidimensional da democracia, destacando o perigo da romantização da presença do povo e das possibilidades autoritárias que podem emergir de figuras que pretendem “encarnar” sua voz.

É sobretudo após 1850 que a expressão “governo direto” ganha centralidade no debate político. Rosanvallon (2018) observa que o termo sequer aparecia durante as fases mais radicais de 1793 e que, nesse novo contexto, parece estar em toda parte. Há uma convergência simbólica entre correntes republicanas e socialistas em torno do diagnóstico da falência do governo representativo, fazendo do governo direto um princípio organizador do debate, estendendo-se inclusive para além da esfera estritamente política. Sua apropriação transversal revela menos a formulação de um arranjo institucional coerente do que a força de uma metáfora poderosa de reconquista da soberania. Mais uma vez, Rosanvallon adverte para o perigo da fetichização das palavras e da sacralização do passado revolucionário e de seus textos constitucionais, movimento que tende a simplificar excessivamente a questão democrática em nome de uma reconexão ilusória com uma verdade histórica originária, esvaziando o potencial crítico e transformador do debate.

O núcleo da crítica de Pierre Rosanvallon incide, sobretudo, sobre a ideia — presente em determinadas concepções democráticas do século XIX — de que a soberania poderia ser exercida de maneira simples, direta e transparente, isto é, sem tensões, mediações ou

assimetrias. Essa concepção, que o autor denomina teoria do poder simples, pressupõe a possibilidade de uma deliberação legislativa realizada por sujeitos diretamente votados, operando uma regressão que, paradoxalmente, se revela contrária à própria convivência democrática. Ao eliminar as mediações, tal perspectiva ignora elementos constitutivos da política moderna, como a divisão de poderes, a pluralidade de interpretações e a temporalidade própria do exercício do poder. Rosanvallon enfatiza o alcance dessa simplificação ao demonstrar como a deliberação é confundida com normatividade, de modo que os aspectos técnicos necessários ao funcionamento institucional são rebaixados à condição de meros detalhes (Rosanvallon, 2018).

Essa crítica remete a uma questão mais ampla. Rosanvallon observa que os documentos que defendem a institucionalização do governo direto raramente se detêm sobre sua operacionalização concreta, concentrando-se quase exclusivamente em princípios apresentados como autoevidentes, numa postura que ele identifica como simultaneamente antipolítica e dogmática. Essa simplificação excessiva revela uma posição moralizante fundada exclusivamente na vontade do povo, que desconsidera as nuances, disputas, incertezas e ambiguidades inerentes à vida democrática (Rosanvallon, 2018).

Para os defensores do governo direto — em especial os jacobinos e setores radicais da Revolução de 1793 — a política não é concebida como um processo contínuo, conflituoso e aberto, mas como a aplicação de princípios fixos e transparentes. Nessa lógica, as leis deveriam ser poucas, claras e rapidamente formuladas. Parte-se da suposição de que o princípio fundante da vontade popular, traduzido em um conjunto reduzido de normas gerais, seria suficiente para garantir, de forma perene, a justiça, negligenciando-se as contingências históricas e sociais. Rosanvallon identifica, nesse ponto, que a fixação nos procedimentos acaba por obscurecer o debate sobre os propósitos normativos que os justificam, revelando uma busca por autossuficiência normativa que remete a certos pressupostos do iluminismo francês. A legitimação dos modelos de governo direto deriva, assim, menos de sua viabilidade política do que de uma recusa do presente histórico. Trata-se de uma autogestão moralizante e simplificadora que, longe de intensificar a democracia, termina por esvaziá-la de sentido, substituindo o lugar da crítica por um ideal abstrato de substituição (Rosanvallon, 2018).

O ano de 1848 marca uma crítica profunda ao sistema representativo, então percebido como um instrumento institucional elitista que afastava o povo do exercício efetivo do poder. Dessa crítica emerge um campo decisivo de disputa simbólica para a compreensão das ambivalências do imaginário democrático moderno. De um lado, afirma-se a utopia da

autogestão, sustentada pela ideologia do poder simples, que pretendia suprimir as mediações institucionais e instaurar um governo direto no qual o povo exerceia continuamente sua soberania. Essa vertente defendia a simplicidade dos princípios e da vontade popular, bem como a eliminação da distância entre governantes e governados. Tal exercício excessivamente normativo da democracia, entretanto, acabava por reduzir de maneira drástica a pluralidade e a complexidade constitutivas do social.

De outro lado, consolida-se o cesarismo plebiscitário de Luís Bonaparte que, em vez de dissolver a soberania numa política de autogestão coletiva, a concentra na figura carismática do líder, utilizando o sufrágio como mecanismo de legitimação de um governo autoritário. No contexto da crítica à opacidade do parlamentarismo burguês, Bonaparte radicaliza o bonapartismo numa forma específica de perversão da democracia, convertendo-a em um modelo político iliberal que preserva um núcleo mínimo de legitimidade por meio do sufrágio. Pierre Rosanvallon sugere que o cesarismo se apropria da linguagem revolucionária para validar um exercício concentrado do poder: o povo é mobilizado simbolicamente como fonte de reconhecimento, mas esvaziado de sua capacidade efetiva de intervenção. Entre a simplificação moralizante da autogestão e a personalização autoritária do poder, revela-se uma tensão constitutiva da democracia: a mesma gramática simbólica pode servir tanto à ampliação quanto à restrição da experiência democrática.

Rosanvallon (2018) demonstra que a legitimação de Luís Bonaparte opera como uma ressignificação da representação por meio da superação das fraturas do parlamentarismo pela lógica da encarnação. Trata-se de uma concepção na qual o povo passa a ser figurado a partir de seu reconhecimento na pessoa do líder, afastando-se dos canais tradicionais de mediação em favor de uma comunicação direta, realizada sobretudo pelo plebiscito. Nesse movimento, a participação política é convertida em aclamação. O paradoxo da representação é, assim, aparentemente resolvido por meio de uma presença carismática que encarna e interpreta quase magicamente a vontade popular. O cesarismo constitui, nesse sentido, uma radicalização da representação por encarnação — tema que Rosanvallon aprofundará em *O Século do Populismo*, ao analisar a tentação recorrente da democracia pelas simplificações simbólicas e pela confusão entre líder e povo.

O autor francês sublinha que a crítica formulada em 1848 ao plebiscito não se dirige apenas à sua ineficiência prática, mas, de maneira mais profunda, à própria mediação política, percebida como fragmentação indevida de uma vontade que deveria ser una. O plebiscito aparece, então, como uma forma de organização política que legitima diretamente um governo

encarnado, ao mesmo tempo em que suprime liberdades individuais e esvazia os espaços de deliberação. Nessa perspectiva, Rosanvallon sustenta que o cesarismo não representa uma negação da democracia, mas sua mutação em uma espécie de democracia iliberal, centrada numa figura carismática cuja legitimidade é reiteradamente reafirmada por confirmações plebiscitárias periódicas. É significativo que o autor não interprete o cesarismo bonapartista como um simples retrocesso histórico, mas como uma mutação específica da modernidade política, um projeto de modernização que busca inspiração e legitimidade em modelos estrangeiros — como os Estados Unidos e a Suíça — na tentativa de construir uma aparência de respeitabilidade democrática (Rosanvallon, 2018).

Rosanvallon alerta, assim, para o perigo da ilusão essencialista da democracia direta. A intervenção popular, longe de ser um bem em si, exige precisão teórica e institucional. O próprio cesarismo evidencia suas limitações ao estruturar simbolicamente o regime em torno do povo e, simultaneamente, esvaziar o processo democrático de sua potência transformadora. A soberania popular ocupa um papel central como princípio legitimador, mas é deslocada de sua capacidade instituidora: torna-se fonte do poder apenas de modo pontual e inaugural, funcionando como rito ceremonial que confere uma aura de legitimidade, ao mesmo tempo em que restringe a participação, a deliberação e a crítica. O regime cesarista anora-se numa reafirmação periódica do plebiscito, que legitima não apenas o momento inaugural do poder, mas também sua continuidade, mantendo, contudo, um controle rigoroso sobre as possibilidades efetivas de ação e transformação. O plebiscito revela-se, assim, um instrumento simultaneamente binário e redutor, mas também um mecanismo de segurança política particularmente funcional em contextos de tensão e insegurança, organizando o consentimento popular de forma essencialmente passiva.

Para o autor, o plebiscito constitui um dispositivo que reativa o mito do povo uno e da encarnação do líder. A responsabilidade política deixa de ser institucional e passa a ser personalizada na figura do chefe, que apropria para si a vontade coletiva. A crítica ao sistema representativo converte-se, assim, em soberania encarnada: o cesarismo dissolve a pluralidade, as instituições e a separação de poderes em uma totalidade orgânica na qual o líder não representa o povo — ele é o povo. O plebiscito permite, desse modo, a demonstração simbólica da homogeneidade e da unanimidade, funcionando como um momento ritual de exibição coletiva da coesão nacional, elemento central desse sistema. Qualquer forma de dissenso ou pluralidade aparece, nesse contexto, como ameaça à ordem e à soberania, como anomalia

política. Trata-se não apenas de um momento de unificação nacional, mas também de uma fusão simbólica entre povo e líder, sustentada por um imaginário de união total.

Há, no entanto, uma ambiguidade estrutural no cesarismo, que combina centralização política extrema com um reconhecimento restrito da sociedade civil. Esse reconhecimento, contudo, limita-se à esfera privada e econômica e assume um caráter meramente instrumental, submetido à vigilância permanente, de modo a neutralizar qualquer instância capaz de disputar o poder político. Nesse sentido, as associações organizadas são dissolvidas e proibidas até 1868, quando o direito de reunião é parcialmente restabelecido, ainda que sob severas restrições. O liberalismo admitido é estritamente civil: encontros são permitidos desde que não tratem de política; a formação de partidos e candidaturas é proibida; e a liberdade de expressão é confinada à esfera privada. A esfera política, por sua vez, permanece inteiramente concentrada no chefe, que encarna a soberania, de modo que qualquer forma alternativa de organização é reprimida como ameaça à ordem.

Esse arranjo produz um processo de despolitização ativa do espaço público. O povo é constantemente evocado como fonte de legitimidade, mas empurrado para uma posição de passividade, enquanto o poder é apropriado e administrado de forma centralizada. O ápice desse movimento ocorre com a promulgação do artigo 42 da Constituição de 1852, que submete os textos jornalísticos ao controle estatal. Além disso, os trabalhos do Corpo Legislativo só podem circular em sua versão final, desprovidos dos debates que os antecederam, eliminando a possibilidade de interpretações dissonantes — vistas como riscos à coesão nacional.

Pierre Rosanvallon interpreta esse processo como uma ritualização da soberania: a participação política transforma-se em mera confirmação, e a política reduz-se a símbolo. O exercício da soberania deixa de ser um processo efetivo de deliberação e conflito e converte-se em um mecanismo puramente legitimador dentro de um sistema estruturalmente despolitizado. O cesarismo, em sua leitura, constitui uma tentativa de resolver uma tensão constitutiva da modernidade democrática: a relação entre representação e unidade nacional. Ao articular governo centralizado e autoritário com o plebiscito, povo e líder carismático, representação e encarnação, o cesarismo não nega a democracia, mas a reconfigura em uma chave autoritária. Trata-se, assim, de uma tentativa de solucionar uma aporia moderna: a manutenção da ordem e a pacificação do conflito — inerente ao pluralismo — sem romper completamente com a herança revolucionária da soberania popular, ainda que esta seja preservada apenas como princípio legitimador.

3.3. A Democracia Como um Imaginário Instável

O autor se debruça sobre a história francesa, especialmente a partir de 1789, com o objetivo de observar e investigar os processos pelos quais uma sociedade imagina e organiza a si mesma política e simbolicamente. Trata-se de um período formativo que oferece um laboratório privilegiado para a observação das tensões inerentes à democracia enquanto princípio de organização política. Esse recorte histórico revela-se particularmente fecundo para o estudo das aporias constitutivas da democracia, na medida em que seu sentido é permanentemente disputado por diferentes atores, projetos e interesses. Como sintetiza Pierre Rosanvallon, a democracia é, simultaneamente, “a história de um desencantamento e a história de uma indeterminação” (Rosanvallon, 2018, p. 15). O dilema que atravessa toda a experiência democrática francesa é, portanto, recorrente: de um ponto de vista prático, é preciso dar forma à soberania; mas, diante de um povo inapreensível e de uma vontade estruturalmente plural, como torná-la exercitável?

A democracia surge justamente como forma histórica de exercício da soberania, o que implica reconhecer que esse projeto deve necessariamente incorporar a indeterminação e assumir sua natureza inacabada. Trata-se de admitir que o povo, enquanto princípio fundante da democracia, não é uma entidade homogênea, mas plural, fragmentária e complexa. Rosanvallon empreende, assim, um esforço histórico para demonstrar que, desde as Revoluções modernas e, mais claramente, a partir da emergência da democracia como instrumento moderno de realização da vontade popular, o cenário político passa a ser marcado por disputas em torno daquilo que se imagina como projeto comum da sociedade — disputas que envolvem legitimidade, participação e a própria definição do sentido coletivo que orienta a vida social.

A obra de Rosanvallon é particularmente bem-sucedida ao demonstrar que, nos momentos de crise — nas chamadas “bordas da soberania” (Magnelli et al., 2019) —, a indeterminação e a abertura conceitual da democracia, esse solo instável e permanentemente disputado, constituem também a condição de possibilidade para a reformulação de seus sentidos e para a abertura de novos mundos possíveis. A representação aparece, nesse contexto, como uma tentativa de nomear algo radicalmente novo e sem precedentes: uma forma de governo que marca uma ruptura profunda com o Antigo Regime e com suas estruturas de legitimação.

Não é por acaso que a própria palavra “democracia” não é mencionada sequer uma vez entre 1789 e 1791, sendo então associada a uma organização arcaica, anarquizante e impraticável (Rosanvallon, 2018). Ao longo de um processo histórico prolongado, a democracia passa gradualmente a se constituir como campo de disputa simbólica em torno da soberania, da representação e da figura do povo. Diante do fracasso inicial da Revolução em institucionalizar uma forma política estável, emergem quatro grandes tentativas históricas de dissolver ou neutralizar essa indeterminação: o liberalismo doutrinário, que buscou encerrar o ideal democrático na soberania da razão exercida por uma elite capacitada; o blanquismo, que tentou condensar o povo no momento insurrecional, reduzindo a política à ruptura; o governo direto, que simplificou e fetichizou a presença popular como se pudesse ser exercida de modo ordinário, contínuo e transparente; e o cesarismo plebiscitário, que reduziu o povo à figura do líder, transformando a soberania em pura encarnação e unidade.

Na história da democracia enquanto projeto de realização da soberania, multiplicaram-se, portanto, as tentativas de domesticar seu sentido ou de reduzi-la a fórmulas estáveis. No caso francês, essas tentativas assumiram a forma de elites racionais, vanguardas revolucionárias, idealizações da presença imediata ou lideranças encarnadas. Todas, contudo, fracassaram ou degeneraram. Isso ocorre porque, enquanto imaginário, a democracia é estruturalmente inapropriável e irredutível a qualquer forma de captura definitiva; sua vitalidade depende justamente de sua capacidade de escapar à fixação e à clausura simbólica. Uma das grandes contribuições de Rosanvallon consiste em demonstrar que essas experiências não são apenas vestígios históricos, mas expressões recorrentes de padrões que atravessam a democracia moderna. Ainda hoje, é possível reconhecer esses riscos na degeneração tecnocrática elitista, em explosões momentâneas de mobilização sem institucionalização durável, na fetichização da presença imediata — como ocorre no engajamento político mediado pelas redes sociais — ou na encarnação carismática do poder, sendo o populismo a manifestação contemporânea mais evidente desse perigo para as democracias modernas.

Essas formas-limite que emergem na genealogia histórica da democracia na França funcionam como espelhos críticos que permitem apreender as tentações e fragilidades constitutivas do projeto democrático. Elas evidenciam que a democracia é uma figura resistente à captura: sempre ambígua, permanentemente disputada, constantemente situada no limiar entre o esvaziamento simbólico e a reinvenção. Trata-se de um inventário histórico que autoriza compreender a democracia como um imaginário instável, cuja vitalidade depende de sua capacidade de ressignificação em momentos de crise. Nesse sentido, a interpretação de Pierre

Rosanvallon é simultaneamente criativa e disruptiva, na medida em que essas mesmas bordas da democracia não aparecem apenas como sintomas de falência, mas também como espaços de experimentação e inventividade política (Maia, 2024). O liberalismo democrático, por exemplo, constitui uma tentativa de tornar praticável um princípio inapreensível, articulando limitação constitucional e garantias contra o abuso; o blanquismo revela a força disruptiva e mobilizadora da ação política; o governo direto expressa a aspiração a uma participação popular cotidiana; e o cesarismo aponta para a demanda por proximidade afetiva entre o povo e o poder.

A teoria da soberania complexa, elaborada por Rosanvallon, procura justamente dar conta da impossibilidade de tornar a soberania una, imediata e transparente. Se a Revolução Francesa introduziu a soberania popular como princípio legitimador, o percurso histórico subsequente demonstrou a inviabilidade de traduzi-la em uma presença contínua e direta do povo. Desse modo, o autor sustenta a necessidade de reconhecer que a soberania não se realiza de maneira simples, mas como um conjunto plural de mediações, distribuídas em formas dispersas e heterogêneas de atuação, destinadas a produzir inteligibilidade, legitimidade e sentido para a vida comum.

Se o futuro da democracia seguir o caminho indicado por essa análise, o problema de sua ressimbolização tornar-se-á decisivo. A história da soberania do povo sublinha, com efeito, a centralidade dos mecanismos de teatralização do poder. Como colocar em cena uma soberania agora complexa e celebrar um povo estruturalmente ausente? Essa tarefa não pode ser cumprida pela mera reprodução ou adaptação da antiga metafísica da vontade. A simbolização do político deixa, então, de operar como transfiguração calorosa e reencantada da realidade, para se tornar a invocação permanente de um objetivo a ser construído: a constituição de um povo sempre inencontrável no interior de uma comunidade política viva (Rosanvallon, 2018).

A soberania complexa, para Rosanvallon, oferece uma saída à simplificação da figura do povo, ao reconhecer que este não pode ser representado em sua totalidade. Trata-se de uma solução histórica contingente, sempre parcial e permanentemente sujeita à contestação. Esse conceito integra o esforço mais amplo do autor de complicar a democracia, talvez a única forma de permanecer fiel à sua historicidade e à sua natureza constitutiva. Uma soberania complexa impede a redução da democracia a esquemas simplificadores, mas exige, em contrapartida, a sustentação de imaginários igualmente complexos e originários, capazes de assegurar mediações enraizadas na vontade coletiva e projetadas em direção a um horizonte comum. É nessa articulação que se tornam possíveis tanto a realização do sentido individual quanto a

construção de um projeto coletivo, vivenciado cotidianamente por meio de práticas que espelhem os valores socialmente compartilhados em determinado contexto histórico.

Nesse quadro teórico, a concepção de crise parte do pressuposto do esvaziamento simbólico dos fundamentos que sustentavam um determinado imaginário, responsável por conferir orientação e sentido à ação social e política. Contudo, essa mesma crise é também compreendida como figura constitutiva da própria democracia — enquanto projeto aberto, inacabado e estruturalmente instável —, funcionando como um operador de significados que precisam ser continuamente recalibrados diante das transformações das fontes simbólicas que os alimentam. Na articulação entre crise como traço constitutivo, tensão necessária à vitalidade democrática e momento privilegiado de ressignificação, as alternativas ou regimes de soberania paralelos à representação podem degenerar em estados paralisantes, marcados por negatividade crítica e bloqueio da ação, fenômeno que o autor denomina *impolítica* (Rosanvallon, 2022).

A soberania — e, de modo particular, a soberania complexa — somente pode sustentar seu projeto de multiplicação das esferas de mediação e atuação se estiver ancorada em imaginários igualmente robustos, originários e compartilhados, fundados em valores comuns de realização individual e orientados por um horizonte coletivo. É essa sustentação simbólica que torna possível a harmonização contínua do vínculo entre povo e poder. Sem ela, a democracia oscila perigosamente entre a apatia e o excesso crítico; com ela, a crise deixa de ser sinal de declínio para se converter em ocasião de reinvenção, abrindo espaço para a criação de novos símbolos capazes de manter vivo o projeto democrático. No tópico seguinte, essa hipótese será examinada no terreno da *contrademocracia*, demonstrando quando vigilância, obstrução e julgamento operam como poderes paralelos nos quais a soberania se exerce — podendo inclusive sinalizar vitalidade democrática — e quando, desvinculados de um imaginário forte, degeneram em mecanismos de fragilização e paralisação da experiência democrática.

3.3.1. A Crise da Representação: uma ressimbolização ambígua

O percurso desenvolvido em *Democracia Inacabada* evidenciou o caráter aberto e instável do projeto democrático, bem como suas aporias constitutivas e a tentativa permanente de produzir sentidos e estabilizações — ainda que sempre provisórias — na construção de um mundo comum. Em *A Contrademocracia*, Pierre Rosanvallon desloca o foco para uma

dimensão particularmente decisiva para o presente trabalho: a representação. Por meio de sua historiografia, o autor examina tanto a naturalização das tensões próprias da democracia quanto a elaboração de formas de soberania que procuram responder à difícil tarefa de tornar o povo presente. Essas formas são reinscritas na longa duração da experiência democrática, de modo que passado e presente se entrelaçam na configuração de sentidos inéditos para problemas recorrentes. Nesse movimento, Rosanvallon mostra como o povo é continuamente elaborado enquanto figura simbólica, ao mesmo tempo em que a soberania é ressignificada como tentativa de presença nos momentos em que a representação — uma das aporias centrais da democracia — se fragiliza em sua capacidade de produzir sentido e identificação.

A representação política nasce da necessidade de responder ao paradoxo fundador da democracia moderna: como tornar presente um povo que não pode estar fisicamente reunido no exercício permanente do poder? Pode-se afirmar que a representação é, simultaneamente, uma tecnologia operacional e simbólica, na medida em que figura e projeta a unidade do corpo político na vontade expressa por seus representantes. Trata-se de uma construção intrinsecamente tensa, que acompanha a própria constituição da democracia moderna: uma relação paradoxal entre a exigência de uma forma institucional relativamente estável e um sujeito político que é, por definição, instável, plural e inacabado. O povo soberano é sempre inapreensível; toda instituição representativa constitui, portanto, uma tentativa histórica de estabilização dessa figura, sempre sob o risco de reduzi-la aos limites de seu enquadramento institucional.

Essa tensão constituinte implica que a representação está fadada a permanecer incompleta, nunca coincidindo plenamente com aquilo que pretende representar. Longe de ser uma falha contingente, trata-se de uma tensão constitutiva e necessária à democracia enquanto figura indeterminada, sustentada por um imaginário em permanente disputa. É nesse espaço de desencontro entre expectativa e realidade que se abrem projetos, horizontes e tentativas de dar forma ao incognoscível. A crise do espelho representativo, nesse sentido, não é um acidente histórico isolado, mas a manifestação recorrente de uma fragilidade originária: a democracia representativa, enquanto forma política de imaginar a soberania, vive da tarefa paradoxal de tornar presente um povo cuja natureza é estruturalmente indeterminada.

Rosanvallon identifica, no presente, uma incapacidade simbólica das instituições representativas de condensar e figurar a coletividade. O que se rompe não é apenas a confiança na atuação dos representantes, mas a própria possibilidade de reconhecimento recíproco entre povo e instituição. À primeira vista, sintomas como apatia, distanciamento entre representantes

e representados e crescente desconfiança popular poderiam conduzir a um diagnóstico simplificador de crise. No entanto, fiel ao seu projeto de complicar a democracia, Rosanvallon aponta para um fenômeno mais profundo: o deslocamento da energia da ação democrática para outras formas de expressão, sobretudo para uma reconfiguração da prática política em chave predominantemente crítica.

Diante do desencontro simbólico entre instituições e imaginários, a reinscrição da soberania passa a organizar-se por meio de contrapoderes paralelos, que revelam simultaneamente sinais de vitalidade democrática e a perda de densidade simbólica das mediações institucionais — em especial da representação eleitoral. A legitimidade democrática deixa de repousar prioritariamente na eleição como momento fundante e se redistribui em gestos fragmentados de contestação. É nesse contexto que Rosanvallon introduz um conceito central: o de impolítica, entendido como uma forma de atuação contrademocrática que, embora legítima enquanto prática de controle e crítica, mostra-se incapaz de restituir o sentido coletivo da ação cidadã em um projeto compartilhado (Rosanvallon, 2022). Essa configuração evidencia o caráter eminentemente simbólico da crise da representação: mais do que uma disfunção técnica, trata-se da perda da densidade simbólica da própria instituição representativa.

O conceito de impolítica é particularmente revelador, pois não designa a retirada do cidadão da cena pública, mas uma transformação qualitativa da relação com o político. Em lugar da passividade, observa-se um engajamento intensamente crítico e reativo, centrado na vigilância, na obstrução e na judicialização da política (Rosanvallon, 2022). Essas práticas exercem controle, mas não conseguem produzir um horizonte comum de sentido. O problema, portanto, não reside na escassez de ação, mas na perda de sua potência de inscrição coletiva. Forma-se, assim, um paradoxo: de um lado, a atualização crítica do imaginário democrático por meio da ampliação dos poderes de controle; de outro, sua fragilização pela fragmentação da ação, pela crítica paralisante e pela dificuldade de construção de narrativas compartilhadas. O resultado é uma democracia de baixa intensidade, sustentada por ações isoladas, reativas e polarizadas, que expressam um mal-estar democrático marcado pela dificuldade de recompor o vínculo entre forma institucional e produção de sentido.

3.3.2. Soberania Negativa: ação propositiva

Em *A Contrademocracia*, Pierre Rosanvallon interpreta a crise — em especial aquela que atravessa a representação — como uma mutação da soberania em direção a mecanismos críticos, contínuos e difusos de presença política. Ao lado da representação eleitoral, consolida-se uma nova configuração de legitimidade, presença e limitação do poder: os poderes de controle (Rosanvallon, 2022). A partir de sua historiografia, o autor demonstra que os contrapoderes destinados a limitar o exercício do poder e a estimular a vitalidade democrática sempre estiveram presentes como um contrapeso estrutural às limitações intrínsecas da democracia representativa. No entanto, no contexto contemporâneo, esses dispositivos conhecem um fortalecimento singular, ao mesmo tempo em que contribuem para o esvaziamento simbólico da delegação eleitoral e das formas clássicas de representação.

O que se observa, nesse processo, é uma mutação no próprio símbolo da soberania, que deixa de se concentrar no momento pontual da delegação eleitoral para se deslocar em direção a práticas contínuas de vigilância, controle e fiscalização dos governantes. Essa transformação, contudo, carrega um paradoxo central: ao mesmo tempo em que expressa uma intensificação da presença soberana, fragiliza a gramática simbólica que sustentava o vínculo entre representantes e representados. Rosanvallon caracteriza essas novas formas de atuação como fragmentárias, indiretas, essencialmente críticas, de forte tonalidade moral e de difícil estabilização institucional (Rosanvallon, 2022). Embora esses impulsos tenham raízes históricas profundas, eles foram frequentemente contidos pelo medo do dissenso e pela dificuldade de converter a crítica em figura política estável e compartilhável.

As novas modalidades de engajamento político, em vez de se orientarem para a representação e a construção de horizontes propositivos, tendem a privilegiar a interpelação moral e o constrangimento público do poder, avaliando sua performance no espaço público. Trata-se de uma atuação predominantemente simbólica, mais reativa do que programática (Rosanvallon, 2022). Nesse contexto, a internet, enquanto espaço midiático, emerge como uma esfera privilegiada de ação coletiva, marcando a transição de um regime de mediação institucional para um regime de presença contínua, caracterizado por reações imediatas, julgamentos difusos e exposição permanente.

Longe de favorecer o debate público estruturado e a construção de consensos duráveis, esse ambiente tende a intensificar a fragmentação, o imediatismo e a instabilidade, funcionando como um espaço de hipocrítica incessante que dificulta a formação de uma unidade propositiva. O controle sem delegação e a crítica sem mediação deslocam a vontade popular ativa para uma soberania negativa, contribuindo para o esvaziamento simbólico de uma

democracia que passa a subsistir sobretudo como forma institucional opaca, carente de densidade simbólica e de capacidade de produzir sentido coletivo.

Consolida-se, na contemporaneidade, a concepção de que a democracia já não se imagina primordialmente como expressão direta da vontade popular, mas como um sistema permanente de crítica e vigilância. Em termos castoriadianos, pode-se afirmar que a democracia não se esgota em um momento instituinte originário, mas exige um processo instituinte contínuo, no qual a legitimidade é incessantemente revista, questionada e reinscrita. A exigência de autocrítica institucional não se reduz, portanto, a um procedimento técnico de controle, mas expressa um valor moral central: o reconhecimento de que todo poder legítimo deve permanecer estruturalmente aberto à contestação. Essa dimensão moral é progressivamente incorporada às práticas institucionais, reconfigurando a legitimidade como resposta constante a um horizonte normativo vivo e instável. No entanto, ao deslocar o centro da legitimidade para um regime de vigilância permanente, emerge uma nova fragilidade: a representação — antes concebida como uma encarnação relativamente estável da soberania — passa a operar sob suspeita contínua, com uma legitimidade sempre provisória e reversível.

É nesse contexto que Pierre Rosanvallon formula a democracia a partir de dois pilares complementares: os mecanismos representativo-eleitorais e os mecanismos de controle, compreendidos como produtos de uma reimaginação do imaginário democrático. Ao funcionamento clássico da delegação da soberania por meio do voto soma-se a vigilância como componente estrutural da realização simbólica da soberania. Esse duplo fundamento traduz uma nova maneira de imaginar a relação entre povo e poder, na qual o cidadão não se limita ao ato eleitoral, mas assume também a função de guardião da integridade da vida pública. As formas contrademocráticas emergem, assim, como expressão de uma transição para um imaginário marcado pela presença crítica, pela exigência permanente de responsabilização e pela suspeita estrutural em relação ao poder constituído.

A partir de Roederer e Constant, Rosanvallon passa a interrogar a possibilidade de institucionalização da crítica e da vigilância: “Se a democracia se mantém apoiada nos dois pés dos procedimentos eleitorais-representativos e dos poderes de vigilância, não seria necessário considerar as formas de institucionalização destes últimos a fim de consolidá-los?” (Rosanvallon, 2022, p. 102). Trata-se de uma questão que atravessa diversas experiências históricas — dos éforos romanos aos censores espartanos, passando pelas práticas atenienses —, mas que ganha relevo particular no século XVIII, especialmente com a experiência da Constituição da Pensilvânia de 1776. A partir desses exemplos, Rosanvallon evidencia as

tensões inerentes à institucionalização da crítica: quando a vigilância se torna rotina, ela tende a perder sua potência e a dissolver-se em burocracia; quando desaparece, compromete-se o mecanismo que assegura a responsividade do poder. Reduzida a procedimento previsível, a crítica perde sua capacidade instituidora de sentido; transformada em formalismo ou retórica, deixa de operar como força criadora e passa a refletir o próprio instituído, alimentando a mesma sensação de desencanto que hoje atravessa as instituições representativas.

A análise de Rosanvallon revela, assim, um deslocamento profundo na gramática simbólica da democracia contemporânea. A eleição, outrora concebida como ato supremo de encarnação da soberania, vê sua potência simbólica esvaziada, reduzindo-se progressivamente à função de mera designação de governantes. Esse esvaziamento, contudo, não implica um simples declínio da democracia, mas abre espaço para a emergência de uma legitimidade suplementar, destinada a preencher a lacuna deixada pelo modelo representativo-eleitoral por meio do fortalecimento dos mecanismos de controle, da vigilância contínua e da centralidade da opinião pública como espaço de intermediação simbólica.

Essa reconfiguração confirma a hipótese de que a crise da democracia é, antes de tudo, uma crise de imaginário, na qual a soberania já não se imagina realizada exclusivamente pelo voto-delegação, mas por um processo contínuo de crítica, fiscalização e responsabilização. Aqui, é possível identificar um eco direto do diagnóstico de Cornelius Castoriadis: quando as instituições perdem a capacidade de encarnar simbolicamente o coletivo, o social reinventa dispositivos que mantenham viva a promessa democrática, ainda que por vias alternativas. O risco apontado por Rosanvallon, contudo, é que essa legitimidade suplementar, fragmentária e episódica, acabe por desgastar o laço simbólico entre representantes e representados, favorecendo formas impolíticas de engajamento que intensificam a crítica, mas enfraquecem a construção de um horizonte comum de sentido.

É fundamental recordar que a política é constituída também por uma dimensão negativa. A ação propositiva não esgota as formas de exercício da soberania; ainda que frequentemente marginalizadas, as faculdades de impedir, vetar e obstruir são modos genuínos de ação política que, ao longo da história, tendem a ser esquecidos ou deslegitimados. Pierre Rosanvallon demonstra, por meio de sua genealogia, que o poder negativo não constitui um acidente nem uma falha funcional da democracia, mas um elemento estruturante do imaginário democrático. Do direito medieval de resistência à tirania, passando pela desconfiança generalizada que marca a Revolução Francesa, até chegar ao voto como mecanismo de sanção na contemporaneidade,

a democracia também se organizou historicamente como um espaço de negação, de recusa e de limitação do poder (Rosanvallon, 2022).

Os instrumentos da contrademocracia operam, assim, como expressões da presença do povo mesmo em sua ausência, deslocando o eixo da participação de uma atuação predominantemente propositiva para uma dimensão crítica, vigilante e obstrutiva da soberania. O imaginário democrático se afasta, nesse movimento, de uma unidade afirmativa e se reorganiza como uma reserva permanente de suspeição. Não é apenas a confiança que se dissolve na relação entre representantes e representados; o que se revela é uma dificuldade mais profunda das instituições em encarnar simbolicamente a coletividade, expondo os limites de sua capacidade de figurar o povo como sujeito político reconhecível.

Ao retraçar historicamente a obstrução, Rosanvallon localiza, já no século XVI, a emergência de uma força de resistência concebida como direito político contra o absolutismo (Rosanvallon, 2022). A Reforma protestante desempenha papel decisivo nesse processo ao articular o povo como instância de veto permanente frente às prerrogativas soberanas do catolicismo. Pensadores como John Calvin, John Knox e George Buchanan introduzem bases teóricas e práticas de ação política que conferem ao povo um poder de resistência equivalente, em certos aspectos, ao dos reis. Essas formulações antecipam traços fundamentais da contrademocracia moderna em um contexto ainda pré-democrático, mostrando que o veto, a resistência e a limitação do poder precedem historicamente a própria institucionalização da soberania popular.

A genealogia histórica evidencia, desse modo, que a obstrução não representa uma degeneração da democracia, mas uma de suas formas constitutivas, presente desde os primórdios do pensamento político moderno. Trata-se de um ponto crucial para a compreensão da crise contemporânea: o que emerge no presente não é o desaparecimento do político, mas a reativação de sua dimensão negativa, agora intensificada e deslocada para o centro da experiência democrática. A soberania já não se exerce apenas pela afirmação de projetos comuns, mas também — e cada vez mais — pela capacidade de negar, interromper e limitar, ao lado do polo afirmativo que historicamente a acompanhou.

Nesse contexto, Pierre Rosanvallon analisa a tradição dos monarchomaques — literalmente, “aqueles que combatem os reis” — entre os quais se destacam François Hotman, Théodore de Bèze e os autores do *Vindiciae contra tyrannos*. A partir dessa linhagem, Rosanvallon reconstrói uma concepção dualista da política, segundo a qual o poder de governar

não se confunde com o poder de limitar, resistir ou obstruir. Governo e resistência coexistem como dimensões igualmente legítimas da ordem política, instaurando uma tensão permanente entre legitimidade institucional e legitimidade social (Rosanvallon, 2022).

Essa tradição encontra em Johannes Althusius, no início do século XVII, uma de suas formulações mais elaboradas. Em sua concepção de democracia dualista, Althusius distingue o magistrado supremo dos éforos, representantes eleitos pelo povo cuja função específica consistia em limitar, vigiar e, se necessário, obstruir o exercício do poder governamental. A soberania não se concentrava, assim, em um único polo, mas se distribuía em instâncias diferenciadas, capazes de produzir freios internos à autoridade política.

No século XVIII, o tema da resistência aos poderes constituídos adquire centralidade, sobretudo na tentativa de conciliar o exercício da soberania com a limitação dos abusos governamentais. As referências romanas tornam-se, então, um modelo privilegiado de poder negativo legitimado, sendo o tribuno da plebe uma figura paradigmática amplamente discutida por Montesquieu e Jean-Jacques Rousseau (Rosanvallon, 2022). Rousseau parece reconhecer nessa instituição uma forma eficaz de conter o poder e prevenir abusos, preservando, ao mesmo tempo, a liberdade democrática.

Contudo, a mesma experiência histórica revela a ambivalência constitutiva do poder negativo. Quando institucionalizado de maneira inadequada, ele pode deixar de funcionar como contrapeso e converter-se em obstáculo ao próprio exercício da soberania, como ilustra o caso do pequeno conselho executivo em Genebra. O poder de obstrução aparece, assim, como uma força indispensável de contenção, mas também como um risco permanente de sufocamento democrático, caso se autonomize ou se rigidifique excessivamente.

Durante a Revolução Francesa, esse dilema ressurge de forma aguda. Projetos como os do abade Fauchet ou de Lavicomterie proponham a criação de “novos tribunos”, concebidos como guardiões da soberania popular diante de decisões consideradas contrárias à vontade do povo (Rosanvallon, 2022). Persistia, contudo, a tensão fundamental: a resistência deveria manifestar-se de modo difuso e insurrecional, ou poderia ser institucionalizada sem se transformar em um novo poder tirânico? Na França jacobina, sob Robespierre, essa ambivalência foi resolvida de forma instável, com a prevalência da insurreição como única forma legítima de intervenção popular. A mediação entre a rua e as urnas fracassou, e a obstrução permaneceu como força simbólica sem encarnação institucional durável.

Nos regimes constitucionais posteriores, o poder de voto foi progressivamente incorporado — do voto presidencial nos Estados Unidos à sanção real na França —, mas sempre em uma posição tensa e instável, oscilando entre mecanismo legítimo de limitação do poder e instrumento passível de bloqueio excessivo da vontade política. Essa instabilidade confirma o diagnóstico de Rosanvallon: o poder negativo é estrutural à democracia moderna, mas sua institucionalização jamais se dá sem riscos, exigindo constante recalibração simbólica e política.

Ainda no século XVIII, Johann Gottlieb Fichte encerra o ciclo dos projetos revolucionários voltados à institucionalização de uma soberania democrática crítica por meio da formulação do seu “eforado moderno”. Essa proposta representa uma das últimas tentativas sistemáticas de integrar, de forma estável, um poder de vigilância e obstrução ao coração da soberania política. A partir do século XIX, contudo, a teoria democrática passa a se organizar predominantemente em torno do sufrágio e da representação, relegando a obstrução a uma posição marginal, tratada como resquício histórico ou forma arcaica de resistência.

Esse deslocamento não foi apenas teórico, mas correspondeu a uma mutação do imaginário democrático, no interior da qual a democracia passou a ser narrada quase exclusivamente como governo representativo. A resistência, antes concebida como dimensão constitutiva da soberania, foi progressivamente excluída de sua gramática simbólica. Para Pierre Rosanvallon, essa inflexão empobreceu o imaginário democrático, ao reduzir sua vitalidade crítica ao procedimento eleitoral. A democracia, assim, tornou-se formalmente inclusiva, mas simbolicamente restrita. A recuperação da dimensão negativa da soberania não é, portanto, um retorno ao passado, mas parte essencial de uma possível reinvenção democrática contemporânea.

É justamente na reorganização simbólica do século XIX — centrada na promessa de inclusão por meio da representação eleitoral — e em sua falha estrutural em cumprir essa promessa, que se revela uma fratura decisiva da democracia moderna. A ampliação do sufrágio não eliminou os mecanismos de exclusão: trabalhadores, mulheres e diversos grupos subalternos permaneceram à margem da plena cidadania política. Essa dissonância entre promessa e realização inaugurou uma nova mutação do imaginário democrático, no qual a democracia já não se comprehende apenas como regime de representação, mas como campo permanente de contestação.

Nesse novo horizonte, os excluídos e dissidentes — exemplificados historicamente pela classe operária — não lutam apenas pela ampliação do direito ao voto, mas também exercem sua soberania fora do circuito eleitoral, por meio da crítica, da resistência e da ação coletiva. Rosanvallon identifica, nesse processo, a emergência de uma soberania crítica, marcada pela transição do regime liberal-constitucional para um regime estruturado pelo dissenso. A democracia passa, assim, a interrogar-se continuamente, incorporando a contestação e a resistência como dimensões legítimas de sua própria dinâmica, em reconhecimento explícito de seu caráter inacabado, conflitivo e disputado.

Em registros diversos, Rosanvallon demonstra que a democracia não pode ser reduzida ao momento eleitoral. A luta operária evidencia que a greve funciona como instrumento de voto contra a ordem social instituída, visando não apenas ganhos econômicos, mas reconhecimento político. A institucionalização da oposição parlamentar, por sua vez, normaliza o dissenso como parte integrante do funcionamento democrático, reconhecendo-o como forma legítima de crítica. Já as figuras do dissidente, do rebelde e do resistente revelam que a recusa à submissão ao poder também se manifesta em gestos individuais e simbólicos, capazes de manter viva a possibilidade de ruptura e reinscrição do político.

Consideradas em conjunto, essas experiências demonstram o caráter permanentemente crítico da democracia, na qual a soberania se exerce em múltiplos polos de legitimidade — eleitorais, sociais, institucionais, individuais e simbólicos. A democracia aparece, assim, não como um sistema fechado de autorização, mas como uma constelação dinâmica de práticas, resistências e significações que mantêm aberto o horizonte do político.

Pierre Rosanvallon acompanha o enfraquecimento da dimensão crítica da democracia após cerca de dois séculos de relativa vitalidade, estruturada pela organização da resistência social, pela oposição institucionalizada e pela presença de figuras simbólicas capazes de encarnar a recusa, a objeção e o dissenso. As transformações recentes no mundo do trabalho, a fragmentação das identidades coletivas e a progressiva normalização da política, contudo, corroeram esses suportes históricos. A oposição — social, institucional e simbólica — tornou-se crescentemente reativa, marcada por uma negatividade defensiva que privilegia a obstrução e dificulta a construção de terrenos comuns de ação. Nesse contexto, a crítica perde sua potência instituidora e sua capacidade propositiva, reduzindo-se a um gesto de bloqueio sem horizonte compartilhado.

O declínio dessa dimensão crítica da democracia é acompanhado por uma transformação profunda no papel das eleições. Se historicamente o sufrágio funcionava como mecanismo de escolha positiva entre projetos, candidatos e visões de futuro, na contemporaneidade tende a assumir uma feição predominantemente sancionatória (Rosanvallon, 2022). A leitura de *A Contrademocracia* permite identificar uma mutação no significado do voto, que passa a operar mais como instrumento de punição, rejeição ou remoção de governantes do que como afirmação de um projeto coletivo. O caso da reeleição é particularmente emblemático: observa-se uma dinâmica em que o ocupante do cargo se beneficia de vantagens estruturais — recursos, visibilidade e legitimidade — enquanto o desafiante enfrenta obstáculos significativos para se apresentar como alternativa viável (Rosanvallon, 2022).

Nesse cenário, a disputa eleitoral é progressivamente orientada por ataques pessoais, estratégias de desqualificação e mensagens negativas, em detrimento da apresentação de programas substantivos. A comunicação política torna-se personalista, emocional e centrada na produção sistemática de desconfiança, instaurando um ambiente público hostil e permanentemente polarizado. A esse tipo de configuração, Rosanvallon denomina soberania negativa: um exercício da soberania que privilegia a vigilância, a obstrução e a pressão como formas centrais de atuação política. Esses gestos não visam a construção de mundos comuns ou a elaboração de projetos compartilhados, mas operam sobretudo para impedir, retardar ou deslegitimar decisões (Rosanvallon, 2022).

As causas desse deslocamento são múltiplas e historicamente situadas. Entre elas, destacam-se a queda do Muro de Berlim e a dissolução dos grandes antagonismos ideológicos, que enfraqueceram a política como confronto estruturado de projetos societários, bem como a consolidação do chamado liberalismo do medo, orientado pela prevenção de males e pela contenção de riscos à luz da experiência traumática do totalitarismo (Rosanvallon, 2022). Essa configuração favorece a disseminação da desconfiança e a generalização de práticas de bloqueio em detrimento de iniciativas propositivas. O efeito é uma lógica política que privilegia os candidatos já estabelecidos, converte o voto em sanção e reduz os projetos políticos a estratégias defensivas de prevenção.

O resultado é uma estrutura política reativa, imediatista e defensiva, na qual o horizonte coletivo se restringe à gramática estreita do “não”. O imaginário democrático, assim, é progressivamente limitado a gestos de negação, o que fragiliza sua capacidade de mobilização simbólica e de produção de sentido comum.

Esse processo culmina no que o autor denomina democracia frágil. Se a soberania negativa já representava uma mutação na forma de exercício da soberania — deslocando-a da crítica instituidora para a obstrução permanente —, a democracia frágil constitui o ápice dessa transformação. Nela, o sistema democrático manifesta sua faceta mais passiva: a política se esvazia na indiferença, na abstenção, no silêncio e na ausência de escolhas substantivas, reduzindo-se à mera ratificação de alternativas percebidas como inevitáveis (Rosanvallon, 2022). O consentimento deixa de ser fruto de um juízo consciente e passa a derivar da ausência de alternativas percebidas como críveis.

Essa mutação marca a passagem de uma democracia dotada de potência transformadora para um regime politicamente impotente, carente de energia imaginativa e incapaz de sustentar um horizonte coletivo de sentido. Trata-se de uma democracia que subsiste pela força inercial de seus procedimentos, mais sustentada pela rotina institucional do que pela crença compartilhada em seu valor simbólico e normativo.

Pierre Rosanvallon (2022) acrescenta à vigilância e à obstrução uma terceira figura central da contrademocracia: o julgamento. Trata-se de uma forma particularmente intensa de ação cidadã, pois não apenas acompanha ou bloqueia o exercício do poder, mas também sanciona, funcionando como um mecanismo de crítica prolongada no qual a confiança conferida pelo voto pode ser reafirmada ou retirada. O julgamento aparece, assim, como uma modalidade de soberania exercida a posteriori, que reafirma o caráter revogável de toda delegação democrática.

Historicamente, a figura do povo-juiz foi decisiva para a vitalidade democrática. Em Atenas, dispositivos como a grappe paranomon e o ostracismo expressavam simbolicamente o princípio segundo o qual nenhuma decisão ou autoridade estava imune à revisão coletiva. Na Inglaterra, o impeachment consolidou-se como instrumento de julgamento político voltado inicialmente à responsabilização de ministros e, posteriormente, como forma de contenção do poder da Coroa. Nos Estados Unidos, o recall segue essa mesma lógica, permitindo que os cidadãos destituam diretamente autoridades acusadas de má gestão ou corrupção. Esses mecanismos de controle pós-eleitorais possuem forte densidade simbólica, pois explicitam que a confiança democrática não é incondicional e que o exercício do poder deve permanecer submetido ao crivo permanente do interesse comum.

Ao mobilizar o debate em torno do júri, Rosanvallon demonstra que a democracia de controle não se limita a dispositivos técnicos de fiscalização ou correção institucional. Trata-se

de algo mais profundo: um espaço no qual legalidade e legitimidade entram em tensão, confrontando a ordem codificada das leis com a ordem vivida dos costumes e das expectativas sociais. O julgamento popular abre, assim, um campo de deliberação normativa no qual se discute o que é justo, aceitável e legítimo em uma comunidade política. Nesse sentido, a contrademocracia produz fissuras simbólicas que desestabilizam consensos normativos cristalizados e reativam o debate sobre as múltiplas formas possíveis de normatividade democrática.

O povo-juiz não atua apenas por meio de pressões morais difusas, mas intervém diretamente na produção, transformação e aplicação das normas. O direito deixa de ser compreendido exclusivamente como um instrumento de controle estatal para se afirmar como um campo de expressão da soberania popular. Rosanvallon reconstrói historicamente esse processo ao analisar experiências como os conselhos de *prud'hommes* na França napoleônica, a atuação dos sindicatos e, posteriormente, de organizações como a ACLU nos Estados Unidos. Nessas configurações, trabalhadores e atores sociais operaram como verdadeiros “legisladores nas sombras”, demonstrando que o povo-juiz não apenas sanciona ou controla, mas participa ativamente da criação normativa por meio da sobreposição entre soberania popular e rule of law (Rosanvallon, 2022).

A dimensão jurídica da soberania revela, assim, uma tensão estrutural entre a lei codificada e a legitimidade social vivida, alargando o campo democrático ao introduzir no julgamento uma normatividade enraizada na experiência coletiva. Na contemporaneidade, contudo, observa-se uma transformação significativa: a participação difusa em instâncias julgadoras tende a se concentrar no próprio Poder Judiciário, que passa a encarnar as expectativas de julgamento e a figurar como depositário do interesse geral. Instaura-se, desse modo, um processo de judicialização do político, no qual o juiz assume simbolicamente o papel de intérprete último das falhas da representação e de árbitro dos limites da ação política. A deliberação representativa cede espaço à cena do julgamento, deslocando o centro da legitimidade democrática.

Esse fenômeno não decorre apenas de um fortalecimento isolado do Judiciário, mas revela uma fragilidade mais ampla de sistemas políticos incapazes de se autorregular. Conflitos que deveriam ser resolvidos no espaço público e representativo deslocam-se para o tribunal. A Itália constitui um exemplo paradigmático desse processo, em que uma crise sistêmica transferiu para a magistratura o eixo central da responsabilização política. Diante da opacidade dos poderes — isto é, da dificuldade de identificar os agentes decisórios e de exigir sua

prestação de contas —, o Judiciário emerge como instância clara de imputação moral e política, configurando o que Rosanvallon denomina democracia de imputação (Rosanvallon, 2022).

Essa mutação evidencia também uma profunda transfiguração simbólica da Justiça: de guardiã da legalidade formal, ela passa a ser investida das expectativas sociais de moralidade, correção e reparação diante da desconfiança generalizada nas instituições representativas. O Judiciário assume, assim, a tarefa de corporificar o povo-juiz e de encarnar uma nova forma de legitimidade democrática. A confiança coletiva desloca-se para um espaço institucional distinto, no qual funções críticas antes dispersas no tecido social e político tendem a se concentrar, revelando tanto a vitalidade da exigência democrática de responsabilização quanto os riscos de uma democracia progressivamente reconfigurada sob a gramática do julgamento.

Nesse sentido, o papel do Poder Judiciário não se reduz a uma legitimidade fundada exclusivamente em um regime de responsabilização. Ele incorpora, de maneira decisiva, uma função de justificação, na qual o Judiciário se afirma como uma arena de clareza, publicidade e explitação racional distinta do campo político, frequentemente marcado por ambiguidades, negociações opacas e postergações estratégicas. O julgamento configura-se, assim, como uma modalidade democrática ao lado da decisão majoritária, respondendo a uma expectativa social de racionalidade discursiva e de exposição de motivos que articula legalidade e legitimidade. O fortalecimento do Judiciário indica, nesse quadro, uma centralidade crescente do regime de justificação, no qual a legitimidade tende a se deslocar da vontade para a explicação pública.

A esfera judicial, contudo, nunca foi meramente corretiva ou técnica. Desde sua origem, exerce um papel instituidor da ordem comum. O que as democracias contemporâneas evidenciam é a intensificação de uma tensão estrutural: o Judiciário passa a operar como refúgio da legitimidade, não apenas ao imputar responsabilidades, mas também ao fixar sentidos coletivos por meio da resolução de conflitos e da projeção de uma normatividade que ultrapassa as funções clássicas de interpretação e aplicação da lei. Julgar é, nesse sentido, produzir uma significação social do litígio, estabilizando-o como parte da ordem comum. A justiça emerge, assim, como uma dimensão constitutiva da democracia de controle.

Ao exigir fundamentação, publicidade dos argumentos e decisões capazes de dialogar com a opinião social, o julgamento participa ativamente da constituição da pólis. A democracia não se esgota nem na representação nem no momento eleitoral: encontra também, no conflito judicial, um espaço de reinvenção normativa. A justiça, ao lado da política, reinscreve em escala

particular a tensão entre legalidade e legitimidade que estrutura o sentido comum. O julgamento torna-se, portanto, um lugar privilegiado de elaboração simbólica da vida democrática.

Dessa forma, o julgamento, tal como reconstruído por Pierre Rosanvallon, opera como um operador analítico privilegiado para compreender a democracia em sua dimensão simbólica e tensional. Ao distinguir a temporalidade própria da política da vontade — orientada para o futuro, programática e projetiva — da temporalidade do julgamento — retroativa, imputativa e avaliativa —, torna-se possível apreender a democracia não apenas como produtora de horizontes, mas também como instância crítica de seu próprio passado. Esse duplo registro temporal permite que a legitimidade não se funde exclusivamente nas expectativas futuras, mas também na capacidade de ressignificação retrospectiva e de atribuição de responsabilidades.

É nesse contexto que ocorre a passagem do julgador de mero espectador a agente instituinte. Diferentemente do historiador, o julgador não se limita à análise retrospectiva: ele intervém normativamente, reconfigurando padrões de justiça, produzindo efeitos para o presente e projetando consequências para o futuro. A política do juízo assume, assim, uma dimensão simultaneamente criadora e reflexiva, confrontando expectativa e realidade, funcionando como mediação entre o real e o ideal. Ao tensionar a representação, o julgamento preserva a abertura democrática por meio da crítica e da reimaginação permanentes.

Nesse sentido, a função democrática do julgamento é manter viva a tensão constitutiva da democracia. Ao encarnar a distância entre o que é e o que deveria ser, o julgamento afirma a separação entre política e vontade, impedindo que a democracia se converta em mera técnica de governo ou na ditadura da maioria. Sua exigência contínua de justificação, crítica e reinterpretação sustenta a democracia como forma aberta, reflexiva e permanentemente exposta ao questionamento.

3.3.3. O Impolítico: um espírito dos tempos?

A análise de Pierre Rosanvallon permite compreender a democracia para além de sua dimensão institucional clássica, incorporando também as práticas contrademocráticas como elementos constitutivos do próprio regime. Nesse sentido, torna-se possível reapropriar o conceito de soberania complexa para pensar a atuação cívica de modo ampliado, não apenas como participação afirmativa, mas como instância crítica que acompanha, acusa, interpela e

responsabiliza o poder. Sua genealogia rompe com leituras lineares da história democrática e reinscreve a democracia como um campo de tensão permanente entre formas representativas e práticas críticas. Ainda que, em determinados contextos históricos — como no cesarismo plebiscitário — a crítica tenha sido neutralizada e a sociedade civil despolitzada, Rosanvallon demonstra que ela jamais desaparece por completo. As práticas contrademocráticas revelam que a democracia moderna não se reduz às instituições representativas, mas se constitui também por formas críticas de intervenção, evidenciando uma tensão constante entre repressão e reinvenção como fonte de vitalidade democrática. Essa complexidade hermenêutica permite, ainda, interpretar a crise contemporânea a partir de uma ambiguidade fundamental: de um lado, a potência democrática ativada pelas práticas contrademocráticas; de outro, o risco de que a hipertrofia da crítica se converta em pura negatividade.

Esse fenômeno pode ser descrito como uma democracia impolítica, caracterizada pelo esvaziamento institucional e pela emergência de uma soberania negativa, na qual o cidadão exerce prioritariamente funções de voto, bloqueio e denúncia. Tal mutação ilustra a passagem de um sujeito político orientado pela construção da vontade geral para a figura de um espectador vigilante, cuja atuação tende a reduzir a democracia a um formalismo procedural dissociado de sua potência instituidora. Para além dessa atuação negativa, a despolitização associada à impolítica manifesta-se também por meio de uma configuração difusa do poder, na qual as decisões se dispersam entre múltiplos atores — organismos internacionais, agências regulatórias, organizações não governamentais — fragmentando o centro decisório e diluindo as responsabilidades políticas.

Esse estado de coisas produz consequências decisivas para o imaginário democrático. Enquanto instituição imaginária social, a democracia depende da constituição de símbolos compartilhados capazes de permitir ao cidadão reconhecer a existência de um “nós” político, no qual se projetam expectativas, responsabilidades e compromissos comuns. Quando o político se reduz à obstrução negativa ou à gestão tecnocrática despersonalizada, esse vínculo simbólico se fragiliza ou se rompe, comprometendo a inteligibilidade do comum.

Rosanvallon busca demonstrar que, contrariamente a leituras simplificadoras que diagnosticam apatia ou desengajamento, a sociedade contemporânea produziu novas formas de intervenção crítica, sobretudo por meio da vigilância e da obstrução, ampliando o espectro da cidadania democrática. Contudo, como em toda configuração complexa, esse movimento comporta um lado sombrio: a possibilidade de que tais práticas, quando exacerbadas, sequestram a função propriamente política da ação, produzindo uma hiper crítica paralisante que

esvazia a densidade instituidora da política e bloqueia a construção de projetos coletivos compartilhados.

Quando a contrademocracia se divorcia de seu vínculo com o político — entendido como produção de legibilidade, simbolização da soberania e organização das diferenças sociais —, a prática democrática se empobrece, reduzindo-se a procedimentos formais desprovidos de sentido e peso simbólico. A tentativa de reinscrever a vontade no centro da política não pode ser confundida com a mera expressão de preferências individuais, mas exige uma consciência reflexiva dos sujeitos voltada à produção de um terreno comum. A saída, nesse quadro, não consiste na superação da crise — que é constitutiva do regime — nem em sua naturalização como estado permanente de exceção, mas em sua compreensão como tensão produtiva capaz de impulsionar a reinvenção democrática. A democracia abriga o conflito e a contingência, mas institui também formas provisórias de estabilidade que dependem da capacidade contínua de ressimbolização de seus impasses.

É precisamente nesse ponto que o método de Pierre Rosanvallon oferece a chave de passagem decisiva: para que a crítica não se degrade em impolítica, nem se dissolva em moralismos episódicos e desarticulados, torna-se necessário reinscrever a contrademocracia em uma dupla temporalidade capaz de recompor sentido ao vínculo político. De um lado, a permanência das aporias constitutivas da democracia — compreendida como um laboratório histórico em que passado e presente se interrogam mutuamente por meio de uma sociologia histórica das recorrências. De outro, a abertura às experiências inéditas e aos valores praticados no tempo presente, que introduzem rupturas significativas sem romper o fio da recorrência histórica (Cintra, 2022). Nessa dialética, a negatividade não é nem essencializada nem descartada: ela é historicizada, interpretada e reconduzida ao problema da confiança como operador simbólico central da legitimidade democrática.

Ainda que essa perspectiva seja alvo de críticas — como a acusação de elitismo ou de despolitização (Schramm, 2025) —, sua proposta oferece, ao contrário, um frescor analítico em um campo saturado por diagnósticos excessivamente críticos e normativamente empobrecidos da crise democrática. Ao ancorar categorias como desconfiança, legitimidade, representação e participação em recorrências históricas, entendidas como respostas sempre provisórias a problemas constitutivos, e, simultaneamente, investigar os valores, símbolos e sensibilidades que mobilizam as questões sociais contemporâneas, Rosanvallon constrói uma abordagem original e intelectualmente ambiciosa.

Em *A Contrademocracia*, a atenção simbólica à figura da confiança ocupa um lugar central, pois é ela que confere substância e densidade à legitimidade, tradicionalmente concebida de modo excessivamente procedural. A confiança — ou sua ausência — já foi historicamente mobilizada em diferentes configurações políticas, e sua dimensão negativa é parte constitutiva da soberania democrática. O que Rosanvallon propõe, contudo, é compreender a dissociação recorrente entre legitimidade e confiança não como uma patologia excepcional, mas como um problema estrutural a ser enfrentado por meio da organização da desconfiança (Rosanvallon, 2022). Ao deslocar o foco de uma leitura estritamente eleitoral ou procedural, o autor explicita seu compromisso com uma concepção simbólica da política, orientada à compreensão das formas contemporâneas de organização social marcadas pela fragmentação da confiança na modernidade.

Este trabalho se apropria dessa concepção não ortodoxa de crise, bem como do esforço sistemático de desconstrução do suposto ineditismo de determinadas aporias democráticas, em favor de um discurso que compreende a história da democracia como um campo experimental no qual certos problemas reaparecem sob novas formas. Tal metodologia não simplifica nem essencializa a democracia, mas, ao contrário, a complica, reconhecendo seu caráter instável, ambíguo e estruturalmente problemático. Assim, ao mesmo tempo em que as crises são diagnosticadas, é preciso admitir que a própria democracia é atravessada por tensões que, longe de sinalizarem apenas declínio, também sustentam sua vitalidade histórica.

Nesse sentido, um conceito que assume especial relevância para este trabalho é o de *impolítico*, entendido como “(...) a falta de apreensão global dos problemas ligados à organização de um mundo comum” (Rosanvallon, 2022, p. 41–42). Trata-se de um problema eminentemente político, enraizado na crise das formas de pertencimento e de simbolização coletiva, que fragiliza a possibilidade de construção de um mundo comum compartilhado. Seus efeitos, entretanto, não se restringem ao plano institucional: manifestam-se também nos planos cognitivo e social, produzindo fragmentação, reatividade e uma maior exposição às tentações populistas.

O mal-estar democrático, a sensação difusa de impotência e desorientação, acompanham esse vazio de sentido e impulsionam a necessidade de um processo de autorreflexão coletiva, voltado tanto à compreensão do funcionamento do mundo social quanto à reconfiguração dos horizontes de ação. Nesse quadro, a ressimbolização do imaginário democrático emerge não como um luxo teórico, mas como uma exigência prática para a reconstrução de um horizonte comum capaz de sustentar a ação política compartilhada.

O objetivo consequente da democracia é, assim, indissociavelmente tornar possível a construção de uma história comum e indicar um horizonte de sentido: é, num mesmo movimento, acabar com a cegueira dos homens e com a sua impotência. A soberania não é apenas exercício de um poder: ela é domínio de si e compreensão do mundo. (Rosanvallon, 2022, pág. 329)

Pensar o ineditismo dos sentidos socialmente operados implica interrogar os valores praticados que orientam a ação social e que, ao mesmo tempo, constituem o imaginário a partir do qual uma sociedade se comprehende e se projeta. A reatividade difusa, a crítica permanente e a recorrente tentação de aderir a soluções simplificadoras não são meros sintomas conjunturais, mas indícios de um déficit mais profundo: a dificuldade da sociedade em elaborar reflexivamente sua própria experiência e em produzir formas simbólicas capazes de sustentar um mundo comum compartilhado.

Quando essa simbolização falha, a ação coletiva tende a se fragmentar, deslocando-se de horizontes propositivos para respostas imediatas, defensivas e descontínuas. A crítica, nesse contexto, perde sua função instituente e passa a operar como negatividade dispersa, incapaz de articular sentido, temporalidade e pertencimento. O risco que se revela, portanto, não é apenas o da simplificação normativa ou da captura populista, mas o empobrecimento do próprio imaginário social, reduzido a reações episódicas que corroem a possibilidade de reconhecimento mútuo e de construção de um horizonte comum de ação.

3.4. O Povo Reencontrado? Respostas simples para problemas complexos

Rosanvallon antecipa, em *A Contrademocracia* e em *Legitimidade Democrática*, a dimensão sombria da figura do impolítico, compreendida como uma possível degeneração da democracia que pode resvalar na intensificação das narrativas de rejeição, na hiper crítica paralisante e, em seu limite, no populismo. Na primeira dessas obras, o autor ainda não se dedica a formular uma teoria sistemática dos populismos — tarefa que empreenderá posteriormente em *O Século do Populismo*. Mais do que um regime específico ou um movimento politicamente delimitado, o populismo lhe aparece como um “espírito do tempo”, expressão de uma conjuntura marcada, simultaneamente, pelo rejeicionismo generalizado, pela radicalização e moralização do discurso político e pela busca de inteligibilidade por meio da simplificação. Como pano de fundo e fator mobilizador dessa dinâmica, encontra-se a crise da representação,

entendida como insuficiência da mediação simbólica encarregada de figurar e encarnar o vínculo entre povo e poder.

A crise da representação — e, como sustentado neste trabalho, uma crise mais ampla de simbolização — impele a busca por novas formas de recomposição dos laços entre povo e poder. Embora o sufrágio tenha imperado ao longo do século XIX como fundamento indiscutível da legitimidade democrática, sua centralidade se fragiliza à medida que a própria democracia se transforma. A legitimidade eleitoral, ao reduzir os indivíduos a unidades numéricas abstratas, opera de modo episódico e, após o momento inaugural da autorização, tende a afastar os cidadãos da organização efetiva das decisões coletivas (Rosanvallon, 2011). Ainda que seja necessário evitar uma desvalorização temerária do voto — que permanece como a principal via de ligação entre a maioria da população e o poder político —, Rosanvallon aponta de maneira pertinente para a necessidade de complexificação dos mecanismos de legitimidade e participação, em resposta às mutações estruturais da democracia contemporânea.

Diante dessa crise, a simbolização do social, a produção de sentido e a inteligibilidade da experiência coletiva passam a ser articuladas por meio de determinados conceitos e imaginários — sendo o povo um dos mais centrais. Em um mundo fragmentado, no qual as demandas por orientação, reconhecimento e pertencimento se intensificam, somadas à fragilização do mecanismo eleitoral, torna-se particularmente difícil apreender o povo simultaneamente como princípio político e como realidade social concreta. O populismo intervém precisamente nesse vazio simbólico, politizando o povo por meio da unificação de uma heterogeneidade de demandas e diferenças sob a clivagem simbólica entre “nós” e “eles” (Rosanvallon, 2021). A categoria de povo assim mobilizada é carregada de um imaginário que remete às “pessoas comuns”, marcadas pelo sofrimento e pela experiência cotidiana da exclusão, acionando afetos e um discurso moralizante que opõe um povo autêntico a elites percebidas como corruptas e distantes. O termo adquire densidade simbólica ao nomear experiências reais de desigualdade e injustiça, constituindo, ao mesmo tempo, uma identidade coletiva e uma gramática de luta política estruturada pela lógica do antagonismo.

A lógica da oposição binária e da unificação identitária a partir da distinção amigo/inimigo deságua em um sintoma central da contemporaneidade: a polarização. A internet desempenha, sem dúvida, um papel relevante como catalisador desse processo, por meio da retroalimentação de bolhas informacionais operadas por algoritmos, da fragilização dos mecanismos de checagem, da mobilização intensiva de afetos, da reação rápida e impulsiva e da ampliação exponencial do alcance e da velocidade dos discursos. O resultado é a

conformação de formas de sociabilidade orientadas por dualismos rígidos, que atravessam os mais diversos temas e esferas da vida social, condensando diferenças complexas em apenas dois polos antagônicos e aprofundando a fragmentação simbólica do espaço público.

A tônica da rejeição incide diretamente sobre as formas de representação e de mediação, percebidas como uma traição ao ideal democrático e como apropriação dos interesses coletivos por uma elite corrupta e burocratizada. Nesse contexto, intensifica-se a aclamação por formas de atuação direta e imediata, sobretudo por meio de referendos, bem como pela emergência da figura do homem-povo, que já não opera pela lógica da delegação, mas se apresenta como a própria encarnação do povo (Rosanvallon, 2021). O clima generalizado de rejeição e o discurso moralizante que opõe a autenticidade popular à corrupção das elites favorecem o surgimento de lideranças improváveis, frequentemente desprovidas de trajetória institucional e que parecem emergir “do nada”, personificando insatisfações difusas e performando simbolicamente sua distância em relação às elites políticas tradicionais. Mantendo sua atenção à complexidade e à ambiguidade do fenômeno democrático, Rosanvallon identifica nesse movimento tanto sinais de vitalidade e reativação de temas coletivos quanto a cristalização de um rejeicionismo negativo que recusa mediações, instituições e lideranças representativas.

Rosanvallon tem o cuidado de não tratar o populismo como um conceito unívoco, admitindo, ao menos, duas grandes vertentes: uma, de matriz mais à esquerda e de caráter redistributivo, historicamente associada à experiência latino-americana; outra, situada mais à direita, frequentemente articulada a um verniz neoliberal (Rosanvallon, 2021). O denominador comum entre essas formas não reside tanto no conteúdo substantivo das políticas adotadas, mas na linguagem de reconhecimento dirigida a grupos sociais que se percebem esquecidos ou despossuídos. A base social típica do populismo é composta pelos chamados perdedores da globalização: classes populares rurais, habitantes de regiões industriais em declínio, segmentos menos escolarizados e profundamente desorientados diante da revolução digital. O conceito de povo, assim mobilizado, reconfigura o espaço político ao relativizar a oposição clássica entre esquerda e direita, permitindo identificar convergências inesperadas, como a rejeição compartilhada às elites, o cultivo de uma política fortemente emocionalizada e a emergência de lideranças que se apresentam como porta-vozes de uma comunidade “verdadeira” em oposição a um sistema percebido como corrupto e distante.

Como já indicado, a leitura de *A Contrademocracia e Legitimidade Democrática* antecipava a tensão estrutural que atravessa a representação — tensão permanente, como já demonstrado em *Democracia Inacabada*. Sua simbolização não se limita à representação

eleitoral, e é precisamente essa abertura que torna o problema fecundo. Enquanto uma das aporias constitutivas da democracia, a representação exige soluções complexas, e não resoluções definitivas ou fechamentos conceituais — risco que Rosanvallon já havia explicitado ao analisar as formas-limite da democracia e as tentativas históricas de superação de suas tensões. O trabalho de Rosanvallon articula, assim, a centralidade da reformulação dos imaginários diante da crise simbólica que afeta a representação, compreendendo-a como parte integrante da dinâmica instável da democracia e de suas aporias constitutivas. Essa leitura conduz à necessidade de criação de novos imaginários capazes de recompor sentidos comuns para a democracia e seus elementos fundamentais, o que inclui a reimaginação da legitimidade por meio do fortalecimento de poderes contrademocráticos e de sua diversificação. Fiel à sua abordagem marcada pela ambiguidade e pela recusa de soluções simplificadoras, Rosanvallon já apontava, contudo, para os efeitos impolíticos que essas mesmas dinâmicas poderiam engendrar.

A partir de *O Século do Populismo*, a crise da representação alcança um novo patamar de reimaginação política. As aporias relativas à legitimidade da representação — quem é o povo, como garantir sua participação efetiva — somam-se à fragmentação das identidades, dos valores e dos referenciais de orientação, bem como à dificuldade crescente de compreensão e inteligibilidade do mundo social e da própria política. A isso se acrescenta o enfraquecimento do reconhecimento recíproco entre indivíduos e coletividade, bem como a incerteza quanto ao lugar da própria voz em meio a essa multiplicidade dispersa. Esse conjunto de fatores impulsiona uma reimaginação da democracia representativa por meio do populismo. Rosanvallon é cuidadoso ao evitar formulações alarmistas, destacando que um movimento populista não se institucionaliza necessariamente em um regime populista e que o populismo deve ser compreendido como uma mutação, isto é, como uma forma-limite da democracia, ao lado da democracia minimalista e da democracia essencialista (Rosanvallon, 2021).

Rosanvallon afasta-se deliberadamente de diagnósticos patologizantes ou moralizantes. O populismo, ainda que possa assumir formas degradadas, é compreendido como uma mutação interna à própria história da democracia, atravessada por tensões recorrentes e por processos contínuos de ressignificação. Sobretudo, essa forma adquire um valor crítico específico: o populismo revela e torna visíveis as insuficiências simbólicas da democracia representativa e, nesse sentido, funciona como um apelo à necessidade de sua ressimbolização. Mais do que isso, é relevante observar que Rosanvallon parece antecipar o horizonte moral e valorativo que passa a mobilizar amplos setores da sociedade contemporânea, especialmente aqueles que já não se

reconhecem nas estruturas institucionais de poder ou que vivenciam uma ruptura no reconhecimento recíproco com a coletividade à qual pertencem.

Os coletes amarelos ilustraram assim, a absolutização da visão espontaneísta e “degagista” do populismo, desembocando numa radicalidade de impotência que os confinava numa política puramente negativa. Mas eles também se inscreveram numa outra tendência do mundo contemporâneo: a de uma afirmação utópica do poder da horizontalidade trazida pelas redes sociais. Com efeito, ao dar o sentimento de que era possível se livrar de todos os modos usuais de agregação vertical das opiniões (pelos meios de comunicação, os partidos, os sindicatos, as associações, os intelectuais...), as redes sociais se tornaram de outra maneira os campeões da antipolítica. O paradoxal populismo horizontal” dos coletes amarelos é, por isso, um revelador da potência e das contradições do populismo difuso que irriga o mundo contemporâneo.

Esse populismo difuso é, por todos esses diferentes modos, o signo de uma disponibilidade dos espíritos, abertos aos grandes temas constituintes dessa cultura política. Mas se esta disponibilidade se liga a uma atração silenciosa, ela resulta, também da fraqueza intelectual dos críticos que se endereçam ao populismo, e da ausência de alternativa política suficientemente atrativa às suas promessas. É por isso que ele não acabou de habitar os espíritos e neles trabalhar. (Rosanvallon, 2021, pág. 123 - 124)

A soberania negativa, a reatividade e a crítica generalizada já constituíam temas centrais desde *A Contrademocracia*. No entanto, é a partir daí que o autor passa a investigar o espírito do populismo como uma categoria dotada da capacidade de reunir, expressar e, em certa medida, “resolver” as insatisfações populares produzidas por valores e identidades sistematicamente não reconhecidos. As existências dos mais humildes, as vozes dos mais fracos, parecem não encontrar escuta; a vida comum perde ressonância pública, e ser visto passa a significar ter a própria existência validada em sua singularidade. Como observa Rosanvallon, “a aspiração de uma sociedade mais justa é, portanto, inseparável de uma experiência de reconhecimento” (Rosanvallon, 2017, p. 11). Esse acúmulo de frustrações e ressentimentos adquire densidade histórica por meio de protestos difusos, heterogêneos e globalizados, marcados por um discurso predominantemente negativo e reativo.

Consolida-se, assim, uma sensação generalizada de distanciamento em relação ao político, percebido como um campo de exercício do poder desligado da realidade vivida, das preocupações cotidianas e da capacidade de representação dessa experiência social. Essa representação, por sua vez, permanece atravessada pelo descolamento entre o povo enquanto princípio político e o povo enquanto realidade sociológica. Como representar sujeitos fragmentados e atomizados que já não se reconhecem a partir da organização clássica das classes? Quem são esses sujeitos na modernidade tardia? Quais valores os orientam, quais expectativas os mobilizam, quais experiências os atravessam? A negatividade emerge, então,

simultaneamente como forma de ação — na organização de contrapoderes — e como sintoma de uma lógica de rejeição que, longe de ser mero bloqueio, talvez contenha indícios de respostas ainda não plenamente formuladas.

É preciso compreender, nesses termos, o que aparece simultaneamente como uma crise de vontade. O sentimento de impotência que muitos homens e mulheres sentem, tragicamente, não tem hoje somente por origem uma renúncia preguiçosa ao político. Ele nasce igualmente da resistência da realidade aos velhos conceitos com os quais nós a apreendemos. As palavras não dizem mais as coisas e se revelam portanto incapazes de modelá-las. A distância entre a realidade vivida e a realidade concebida constitui agora uma grande barreira à transformação da sociedade tanto quanto à reconquista da dignidade dos indivíduos.

Uma sociedade ilegível aos próprios olhos, dominada pela ignorância do outro, é ao mesmo tempo uma sociedade opaca para os governantes. Essa é uma outra face do problema. Os governantes se revelam incapazes de compreender seus mecanismos, de identificar suas expectativas. Eles também perderam contato com o real. O blábláblá político se desenvolve sobre essa base, sendo expressão de uma relação igualmente encantatória com a realidade. O populismo dos governados e a impotência dos governantes compõe dessa maneira um sistema, arrastando a vida política para uma espiral fatalmente regressiva. (Rosanvallon, 2017, pág. 30 – 31)

Em *Legitimidade Democrática*, Rosanvallon chama a atenção para a reconfiguração da política como um espaço que deve também se comprometer com a atenção, a escuta empática e o reconhecimento dos indivíduos enquanto singularidades vivas. A legitimidade estritamente eleitoral revela-se insuficiente para responder às exigências contemporâneas de reconhecimento, cuidado e consideração, pois opera por meio de uma generalidade impessoal incapaz de apreender a densidade das experiências sociais concretas. Nesse ponto, o autor já antecipava a necessidade de recompor um sentido democrático fragilizado pela abstração numérica e procedural, propondo uma legitimidade de proximidade que, em contraste com a lógica populista, não busca simplificar ou encarnar o povo, mas complexificar o vínculo democrático, reinscrevendo a política na experiência vivida e no reconhecimento recíproco.

(...) Mas os cidadãos estão, também, cada vez mais sensíveis ao próprio comportamento dos governantes. Eles desejam ser ouvidos, levados em consideração, fazer valer seus pontos de vista; eles esperam que o poder esteja atento às suas dificuldades, que se mostre realmente preocupado com a vida das pessoas comuns. Além do mais, qualquer pessoa gostaria que a especificidade de sua situação pudesse ser levada em consideração e não ser submetida à lâmina mecânica de uma regra abstrata. Múltiplas pesquisas de opinião, em todo lugar do mundo, destacaram a centralidade dessas aspirações: que os tomadores de decisão consultem mais as pessoas e sejam mais próximas delas. (Rosanvallon, 2024, Pág. 297).

A essencialização do político em mera política institucional afasta-o de seu compromisso fundamental com a construção de mundos e sentidos comuns. Na ausência de símbolos capazes de encarnar valores como igualdade, dignidade ou participação, as práticas

democráticas perdem inteligibilidade e deixam de oferecer um espelho moral no qual os indivíduos possam se reconhecer. Instala-se, assim, uma dificuldade estrutural de tradução das expectativas coletivas em uma linguagem comum, convertendo a política em um espaço estranho, opaco, no qual se torna impossível reconhecer-se a si mesmo e aos outros. Esses valores, longe de serem noções abstratas, funcionam como quadros de sentido que orientam o sujeito acerca do que efetivamente importa. No registro moderno, a autonomia permite a construção de sentido a partir da liberdade e da criatividade, em uma identidade desprovida de garantias transcedentais; o indivíduo é compelido a produzir sentido por meio de suas próprias escolhas e do reconhecimento recíproco. Contudo, essa autonomia — e o sentido dela derivado — exige estabilização em práticas e instituições capazes de promover reconhecimento e legibilidade das formas de vida efetivamente vividas pelos sujeitos.

Nesse contexto, emerge uma dificuldade significativa na apreensão que o sujeito tem de si mesmo e daquilo que lhe é caro: dificuldades de orientação em uma modernidade imanente, de constituição de laços e de reconhecimento mútuo e, por fim, de representação política capaz de compreender identidades e expectativas fragmentadas. Nas sociedades industriais, a noção de classe ultrapassava a esfera do trabalho, articulando visões de mundo, costumes, formas de lazer e pertencimento. A identidade vinculava-se a um coletivo reconhecível, permitindo que expectativas de emancipação se associassem, por exemplo, à melhoria das condições salariais. Com a transição para sociedades de indivíduos, nas quais as contribuições passam a ser valorizadas de forma singular, com a ampliação do capital cultural e a multiplicação das desigualdades para além do eixo econômico, o reconhecimento, a representação e a orientação de sentido tornam-se desafios centrais (Rosanvallon, 2021). Para que o povo não se converta em uma massa indistinta, é necessário reconhecê-lo na diversidade de suas condições e expectativas; diante, porém, desse sujeito incognoscível, coloca-se a questão decisiva: como representar e simbolizar um povo fragmentado sem sucumbir a encantamentos vazios — próprios do populismo — ou a reduções instrumentais — como a mera agregação eleitoral?

A crise de imaginário aqui delineada refere-se, portanto, à incapacidade de orientação identitária, de reconhecimento, de legibilidade social e de ação coletiva na construção de um sentido comum. Como afirma Rosanvallon, “o que chamamos de ‘crise da representação’ é, com efeito, simultaneamente uma crise de compreensão dessa sociedade: ela se tornou ilegível, inencontrável a seus próprios olhos como aos do observador” (Rosanvallon, 2017, p. 19). O populismo, nesse quadro, aparece simultaneamente como sintoma e como resposta. Quando as figuras simbólicas deixam de espelhar o imaginário coletivo, de produzir conexão e

reconhecimento, abrem-se vazios que podem ser ocupados por formas simplificadoras capazes de oferecer identificação, voz, laços sociais, legibilidade e sentimento de participação e propósito — em suma, a promessa de um sentido compartilhado. Rosanvallon é particularmente perspicaz ao identificar esse processo como uma dinâmica de ressimbolização dos imaginários democráticos, inscrita na própria tensão constitutiva da democracia, visível na recomposição das figuras do povo, da representação, da participação e até mesmo da identidade em tempos de desorientação.

É preciso, contudo, manter em vista a complexidade e a ambiguidade desses processos, evitando tanto leituras catastrofistas que anunciam a dissolução da democracia quanto a romantização acrítica de suas mutações. Há, na história democrática, uma força persistente de simbolização e produção de sentido; a questão decisiva é compreender o que essas novas figuras dizem e como reorganizam o social. A simplificação dos imaginários, típica de certas respostas populistas, reduz a complexidade social a um antagonismo binário entre um povo uno e um inimigo oligárquico; a pluralidade é apagada, o dissenso convertido em ameaça, e a autoevidência da vontade popular fragiliza instituições intermediárias, produzindo a ilusão de autossuficiência. A encarnação do líder dissolve a soberania em uma figura singular que personaliza o poder em benefício próprio, converte a igualdade em homogeneidade excludente, substitui a deliberação pela catarse emocional e promove a hipertrófia de uma soberania negativa, limitada à rejeição e à obstrução, incapaz de projetar mundos comuns.

O populismo pode ser compreendido como uma ressimbolização degradada do imaginário democrático. Ele emerge da necessidade vital de recomposição simbólica — inerente às crises de sentido —, mas responde a essa exigência por meio da unificação artificial do social e da supressão do pluralismo. Em lugar de elaborar a complexidade do mundo comum, oferece uma inteligibilidade simplificada, estruturada pela lógica da suspeita, da conspiração e da polarização. A sociabilidade que produz não se funda na deliberação ou no reconhecimento recíproco, mas na mobilização afetiva imediata; o reconhecimento não se constrói pela mediação institucional ou pelo diálogo, mas por meio de gestos extremos, performativos e excludentes.

Onde a complexidade poderia abrir espaço para a sofisticação do projeto democrático e para a afirmação de uma soberania plural, impõe-se a simplificação como princípio organizador do político. O resultado é uma forma de simbolização que, embora responda a uma carência real de sentido, o faz à custa do empobrecimento da experiência democrática, substituindo a pluralidade conflitual por uma unidade imaginada e moralizada.

Hoje, uma palavra triunfa por todo lado: a de justiça; no sentimento popular geral, mas também em filosofia política, com todas as teorias da justiça. Mas nós temos também uma necessidade de falar de novo uma verdadeira linguagem da igualdade. Falar da igualdade não no sentido econômico, mas também no sentido de uma sociedade onde há verdadeiramente uma produção do comum. É esta tarefa que, parece-me, está diante de nós hoje. Se nós reconstruíssemos este comum, se nós experimentássemos aprofundar melhor a ideia democrática, então a questão do populismo poderá encontrar uma forma de resposta que não será simplesmente aquela de uma rejeição pavloviana, mas sim de uma vida democrática alargada e aprofundada. (Rosanvallon, 2019, pág. 166)

3.4.1. Por Uma Recomposição Do Político

O percurso desenvolvido neste capítulo demonstrou que a crise da democracia não pode ser compreendida apenas como um desarranjo institucional ou funcional, mas deve ser apreendida, sobretudo, como uma crise de simbolização. Quando o político se reduz à gestão técnica e aos procedimentos formais, o sentido compartilhado, a construção da coletividade e a própria experiência da vida comum perdem centralidade e relevância. O impolítico emerge, nesse contexto, como a face sombria desse afastamento: ele expressa a perda da capacidade do político de constituir simbolicamente o comum e de refletir imaginários capazes de oferecer orientação coletiva e individual.

Com a rarefação da densidade simbólica, a representação tende a se restringir à administração e o voto à mera autorização episódica. No esforço de recomposição que acompanha as mutações do regime democrático, a presença reaparece sob a forma da reatividade, da crítica negativa e do clamor difuso — manifestações que, embora revelem vitalidade disruptiva, mostram-se incapazes de estruturar projetos compartilhados ou de se estabilizar em formas duráveis de simbolização. A administração ambígua da confiança, somada ao desejo de reconhecimento das singularidades e das experiências comuns, conduz à formação de arranjos que buscam responder à necessidade de ressimbolização das aporias democráticas em meio às suas transformações históricas.

A perspectiva metodológica de Rosanvallon, ancorada na historicidade, permite compreender as crises não como exceções patológicas, mas como elementos constitutivos da democracia, que se desenvolve por meio de respostas sempre provisórias às suas aporias fundamentais. Essa abordagem evidencia a presença recorrente das crises como momentos de reconfiguração do regime, sinais de sua vitalidade e de sua permanente articulação entre os

imaginários praticados em cada época e os sentidos mobilizados pela sociedade na tentativa de responder às grandes questões coletivas.

Nessa chave interpretativa, os imaginários deixam de ocupar um lugar ornamental para se afirmarem como infraestruturas do comum. É por meio deles que indivíduos dispersos estabelecem laços de pertencimento, e que experiências particulares se tornam inteligíveis no espaço público, sendo traduzidas em instituições que espelham expectativas, responsabilidades e valores compartilhados. Quando os símbolos deixam de produzir identificação, reconhecimento e sentido comum, torna-se necessária sua reconfiguração — exigência inerente ao próprio caráter indeterminado do projeto democrático. Contudo, quando esse processo de recomposição simbólica é capturado por simplificações afetivas, emergem imaginários degradados, como o populismo, que ocupam o vazio simbólico ao custo da pluralidade, do dissenso e das mediações institucionais.

Comprometido em evitar essencialismos, este trabalho reconhece que o populismo também expressa força popular, energia cívica e desejo de presença. A questão decisiva, entretanto, consiste em saber como simbolizar o comum sem degradar a democracia por meio de simplificações homogeneizantes. Se a democracia é uma instituição imaginária — e imaginada —, sua vitalidade depende de sua capacidade contínua de ressimbolização a cada mutação histórica, bem como de sua materialização em procedimentos e instituições capazes de assegurar sua continuidade. O objetivo do regime democrático é iluminar um mundo comum e permitir que os indivíduos nele se reconheçam e se orientem. Sem imaginários compartilhados, não há horizonte comum, nem instituição de um mundo partilhável; não há reconhecimento, orientação ou sentido ético. Repor os imaginários significa, portanto, recompor a densidade simbólica da democracia — assim como da representação e da soberania —, transformando a crise em trabalho reflexivo sobre si mesma, em favor de uma democracia que se reconhece como ambígua, disputada, indeterminada, inacabada e plural.

A imaginação originária e complexa de novos símbolos e linguagens, aliada à politização e à complexificação da soberania em projetos relativamente estáveis — ainda que sempre provisórios — e enraizados tanto nos valores sociais quanto em sua própria historicidade, constitui a via mais consistente para escapar simultaneamente da paralisação impolítica e da tentação das simplificações homogeneizantes. É nesse exercício de imaginação instituidora que a democracia se operacionaliza como um processo simbólico e histórico capaz de reinventar vínculos, traduzir diferenças e produzir horizontes comuns sem sufocar a pluralidade que a constitui.

A força da democracia não reside na fixação de fórmulas ou equilíbrios definitivos, mas justamente em sua complexidade e abertura, que a obrigam a renovar continuamente suas formas de simbolização e institucionalização. Nesse movimento pendular — entre imaginário e símbolos, instituinte e instituído, autonomia e racionalidade instrumental — a democracia encontra não apenas na crise, mas também na experiência histórica e no aprendizado coletivo, oportunidades permanentes de reinvenção e de reconexão com mundos comuns.

CONCLUSÃO

Este trabalho buscou tratar a crise não como uma catástrofe terminal nem como uma condição necessária de toda transformação social, mas como um espaço reflexivo que permite tornar visível o tecido social e explorar a matéria de que ele é feito. Dessa maneira, não se escapa de sua dimensão objetiva — o mal-estar e a necessidade de reconfiguração —, mas também se reconhece que a indeterminação moderna pode emergir como possibilidade. A riqueza da crise como operador de inteligibilidade reside justamente em permitir que seu sentido seja articulado histórica, semântica e simbolicamente, possibilitando refletir, experienciar e interpretar a modernidade e os sentidos mobilizados diante de sua abertura. Nesta pesquisa, a crise configura-se como um quadro privilegiado para apreender as disputas no plano das ideias, das interpretações e das agendas e, assim, dos sentidos que serão simbolizados, praticados e institucionalizados em programas compartilhados de significação.

Nesse ponto, o político emerge como categoria central: longe de ser reduzido a uma estrutura funcional ou administrativa, ele designa o campo simbólico no qual as sociedades se reconhecem, se autorrepresentam e legitimam suas normas. A partir da modernidade — mais especificamente com o advento do secularismo —, seus fundamentos deixam de ser garantidos por instâncias transcendentes e passam a depender da disputa e da capacidade de produzir reconhecimento em um mundo plural (Habermas, 2011). O vazio aqui mobilizado não é um déficit contingente, mas uma tensão constitutiva, decorrente da pluralização das fontes morais. Trata-se de um tempo histórico que impõe ao self moderno a exigência de escolher e justificar continuamente suas orientações (Taylor, 1989), em um campo de disputas e interpretações em torno de um equilíbrio jamais estável entre autonomia e racionalidade (Wagner, 2008).

As crises são também diagnósticos: revelam o quadro de tensões em que os arranjos sociais atingem seus limites e em que as instituições deixam de oferecer ressonância suficiente às experiências vividas. Longe de romantizar sua ocorrência, este trabalho as comprehende como ocasiões contingentes de reflexão crítica e de reconexão simbólica. O desafio consiste em evitar a colonização do político pela racionalidade funcional e por sua reprodução opaca; para isso, é necessária a coragem de imaginar e de produzir novos horizontes criativos. Como lembra Rosanvallon, citando Constant, “nós perdemos em imaginação o que ganhamos em conhecimento” (Rosanvallon, 2022, p. 330).

A democracia constituiu, ao longo da pesquisa, um campo privilegiado de análise. Como imaginário, ela expressa uma promessa de autodeterminação coletiva; como instituição, enfrenta o desafio permanente de simbolizar um povo plural, tensionado entre presença e ausência. Sua abertura e indeterminação, longe de constituírem um sinal de fraqueza, são, ao contrário, uma de suas principais fontes de vitalidade, pois permitem que a democracia seja continuamente reinventada como projeto de construção de horizontes comuns. O conflito em torno de sua simbolização revela que a democracia tem como um de seus motores a experiência da disputa, da reconciliação provisória e da reinvenção simbólica permanente.

Como já indicado anteriormente, este trabalho assume o compromisso de conferir visibilidade ao aspecto operativo e reflexivo que o conceito de crise pode oportunizar. Seguindo essa direção, a crise democrática, enquanto categoria simbólica, pode ser compreendida tanto como sintoma do desencaixe entre experiências sociais e quadros simbólicos herdados quanto como oportunidade de reimaginar os fundamentos do comum em formas que preservem a abertura e a indeterminação constitutivas da democracia. Os imaginários, nesse sentido, tornam o social comprehensível, narrável e habitável, mantendo as conexões simbólicas necessárias para instituir mundos possíveis e compartilhados.

Concluir, aqui, não significa encerrar. Ao contrário, significa reconhecer que o político, compreendido como campo simbólico e reflexivo, permanece estruturalmente inacabado. Sua vitalidade reside na resistência à tentação da transcendência e na assunção do risco da indeterminação. A democracia, enquanto quadro analítico, é simultaneamente um campo histórico e semântico de significações e uma forma privilegiada de simbolização do político. O estudo de sua crise permite revelar a historicidade da modernidade, a potência do diagnóstico reflexivo e a convocação à tarefa sempre inacabada de reconectar simbolicamente sentidos, instituições, experiências e horizontes comuns em um mundo profundamente plural e difuso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, S. et al. Social Imaginaries in Debate. *Social Imaginaries*, v. 1, n. 1, p. 15–52, 2015.
- ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Tradução de Nuno Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução Guy Reynaud. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius. *The imaginary as such*. Tradução de Johann P. Arnason. *Social Imaginaries*, v. 1, n. 1, p. 1–18, 2015. Zeta Books.
- CINTRA, Wendel Antunes. *Espelhos do tempo: historiografia do político e teoria democrática na obra de Pierre Rosanvallon*. *Dados*, v. 65, n. 3, 2022.
- CORDERO, Rodrigo. *Crise e crítica: sobre a fragilidade dos laços sociais*. Tradução de Alberto Luis Cordeiro de Farias. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2022.
- CORDERO, Rodrigo. *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. London: Routledge, 2017.
- CORRÊA, Diogo Silva; PETERS, Gabriel; TZIMINADIS, João Lucas. “Os seres humanos são, antes de mais nada, seres ressonantes”: Entrevista com o professor Hartmut Rosa da Universität Jena e diretor da Max-Weber-Kolleg. *Civitas: revista de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 21, n. 1, p. 120–129, 2021. DOI: 10.15448/1984-7289.2021.1.39974. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/article/view/39974>. Acesso em: 16 jul. 2025.
- GAUCHET, Marcel. *Democracy: From One Crisis to Another*. Tradução de Natalie J. Doyle. In: ADAMS, Suzi; ARNASON, Johann P.; ROBIC, Peter Wagner (Org.). *Social Imaginaries*, v. 1, n. 1, p. 163–187, 2015. Bucareste: Zeta Books.
- GAUCHET, Marcel. *El Desencantamiento del Mundo: Una Historia política de la religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- GILBERT, Andrew Simon. *The Crisis Paradigm: Description and Prescription in Social and Political Theory*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- GRESPAN, Jorge Luís da Silva. *História e historiografia das crises*. *Revista de História* (São Paulo), n. 179, p. a12618, 2020.
- HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. *Lua nova: revista de cultura e política*, p. 39-53, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. *The political: the rational meaning of a questionable inheritance of political theology*. In: BUTLER, Judith; HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, Charles; WEST, Cornel. *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011. p. 15 - 33
- JASMIN, Marcelo Gantus. *História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares*. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 20, p. 27-38, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. Histórias de Conceitos: Estudos sobre a Semântica e a Pragmática da Linguagem Política e Social. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

KOSELLECK, R. Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 134–146, 1992.

KOSELLECK, Reinhart. Crítica e crise. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 1999

KOSELLECK, Reinhart. Crisis. *Journal of the History of Ideas*, v. 67, n. 2, p. 357-400, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio De Janeiro Contraponto Rio De Janeiro Ed. Puc-Rio, 2006.

LEFORT, Claude. As Formas da História: Ensaios de Antropologia Política. 2^a ed. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1990.

LYNCH, Christian Edward Cyril. (2010), A democracia como problema. Pierre Rosanvallon e a Escola Francesa do Político, in ROSANVALLON, Pierre, Por uma história do político, São Paulo, Alameda.

MAGNELLI, André. A democracia inacabada: quadros e bordas da soberania do povo. In: MAGNELLI, André; CAMPOS, Sebastião Lindoberg da S.; SILVA, Felipe Maia G. da (org.). Uma democracia (in)acabada: quadros e bordas da soberania do povo com Pierre Rosanvallon. 1. ed. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades, 2019. p. 72 - 120.

MAGNELLI, André. Nas Mutações das Democracias Contemporâneas: Aportes da Sociologia História do Político para a Teoria Social Crítica. 2016.

MAGNELLI, André. Pierre Rosanvallon: Um perfil intelectual e biográfico. In: MAGNELLI. André; CAMPOS, Sebastião Lindoberg; SILVA, Felipe Guimarães da (Org.). Uma Democracia (In)acabada: Quadros e Bordas da Soberania do Povo com Pierre Rosanvallon. 1. ed. [s.l.]: Ateliê de Humanidades, 2019, p. 121 - 152.

MAIA, Alessandra. Pierre Rosanvallon, a representação política e as linguagens da contrademocracia. Disponível em: <<https://ateliедehumanidades.com/2024/06/10/pontos-de-leitura-academia-de-livre-formacao-pierre-rosanvallon-historiador-e-teorico-da-democracia-textos-de-alessandra-maia-e-andre-magnelli/>>. Acesso em: 1 set. 2025.

MAIA, Felipe. Crise, crítica e reflexividade: problemas conceituais e teóricos na produção de diagnósticos de época. *Sociologias*, v. 23, p. 212-243, 2021.

MAIA, F. O que pode a crítica diante da crise? Um ensaio sobre tendências de crise, pandemia e modos de reflexividade. *REALIS*, v.10, n. 02, Jul-Dez. 2020.

MAIA, F. Crítica, crise e reconstrução em Habermas: Um diálogo com Rodrigo Cordero. CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, v. 37, p. 83–104, 2023.

MAIA, F. Luc Boltanski: a crítica, a crise e os processos de politização. In: LEAL, S. et al. (orgs.). Em torno da obra de Luc Boltanski: para além da crítica e da pragmática. s.l.: Pontes Editora, 2025.

MATON, Karl. Making Semantic Waves: A Key to Cumulative Knowledge-Building. *Linguistics and Education*, v. 24, p. 8-22, 2013.

MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NATÀLIA CANTÓ-MILÀ; SEEBACH, S. Between temporalities, imaginaries and imagination: A framework for analysing futures. *European Journal of Social Theory*, v. 27, n. 2, p. 298–313, 21 mar. 2024.

PRZEWORSKI, Adam. *Crises Da Democracia*. Editora Schwarcz - Companhia das Letras, 2020.

RANCIÈRE, Jacques. *Ódio à democracia*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROSANVALLON, P. *A Democracia Inacabada*. 1. ed. São Paulo: Alameda Editorial, 2018.

ROSANVALLON, P. *O Século do Populismo: história, teoria, crítica*. Tradução: Diogo Cunha. 1. ed. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2021.

ROSANVALLON, Pierre. *Contrademocracia: a política na era da desconfiança*. Tradução de André Magnelli. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.

ROSANVALLON, Pierre. *Legitimidade democrática: imparcialidade, reflexividade e proximidade*. Tradução de André Magnelli. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2024.

ROSANVALLON, Pierre. *O universalismo democrático: Histórias e problemas*. In: MAGNELLI, André; CAMPOS, Sebastião Lindoberg; SILVA, Felipe Guimarães da (Org.). *Uma Democracia (In)acabada: Quadros e Bordas da Soberania do Povo com Pierre Rosanvallon*. 1. ed. [s.l.]: Ateliê de Humanidades, 2019, p. 121 - 152.

ROSANVALLON, Pierre. *Pensar o Populismo*. In: MAGNELLI, André; CAMPOS, Sebastião Lindoberg da S.; SILVA, Felipe Maia G. da (org.). *Uma democracia (in)acabada: quadros e bordas da soberania do povo com Pierre Rosanvallon*. 1. ed. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades, 2019. p. 152 – 166.

ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.

STAHL, Moisés. *História Política, História Do Político*. Albuquerque: Revista de história, vol. 8, no. 15, 30 June 2016.

TAYLOR, C. *Hegel and modern society*. [s.l.] Cambridge University Press, 2015.

TAYLOR, C. *Modern social imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2004.

TAYLOR, C. *Sources of the Self : the Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989.

URBINATI, Nadia. *Crise e metamorfoses da democracia*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 28, p. 05-16, 2013.

WAGNER, P. *Modernity as experience and interpretation : a new sociology of modernity*. Cambridge, Uk ; Malden, Ma: Polity, 2008.

WAGNER, Peter. As Intellectual History Meets Historical Sociology: Historical Sociology after the Linguistic Turn. In: DELANTY, Gerard; ISIN, Engin F. (orgs.). *Handbook of Historical Sociology*. London: SAGE Publications, 2003. p. 80-92.