

Por uma Ontologia Crítica do Imaginário

[Towards a Critical Ontology of The Imaginary]

Victor Galdino Alves de Souza*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar a ideia geral de uma *ontologia crítica do imaginário* como uma herança e uma apropriação crítica da obra de Michel Foucault. Começaremos pelo que Foucault tinha a nos dizer explicitamente sobre imagem, imaginação e imaginário em seu primeiro texto publicado, uma introdução à tradução francesa de *Traum und Existenz* de Ludwig Binswanger. Em seguida, será apresentado o conceito de *partilha do imaginário*, inspirado no trabalho de Jacques Rancière, de modo a definir o que há na ordem do imaginário que pode demandar uma ontologia crítica em termos foucaultianos e quais são as características mais gerais desse tipo de ordem. Conceitos de outros autores também serão usados para caracterizar os problemas políticos e éticos que surgem a partir da organização social do imaginário. Por último, veremos como pode se dar um encontro crítico entre as teses do ensaio introdutório de Foucault, as preocupações que marcam a dimensão ética de seu trabalho em geral e os problemas relativos ao governo do imaginário em nossa sociedade.

Palavras-chave: Identidade, imagem, imaginação, imaginário social, poder.

Abstract: The aim of this paper is to introduce the general idea of a critical ontology of the imaginary as an inheritance and a critical appropriation of Michel Foucault's work. The first part of this paper will explore what Foucault explicitly wrote about images, imagination and the imaginary in his first published text, an introduction to the French translation of Ludwig Binswanger's *Traum und Existenz*. After that, the concept of a partition of the imaginary – inspired by Jacques Rancière's work – will be introduced to delimit what, in the order of the imaginary, demands a critical ontology (in Foucauldian terms) and what are the most general features of this kind of order. Concepts developed by other authors will also be used to define the ethical and political issues that emerge from the social organization of the imaginary. At last, we will see how a critical encounter can take place between the theses presented in Foucault's introductory essay, the concerns that characterize the ethical dimension of his work in general and the issues regarding the government of the imaginary in our society.

Keywords: Identity, image, imagination, social imaginary, power.

*Professor Substituto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor, mestre e graduado em Filosofia pela UFRJ. E-mail: altgaldinovictor@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7888-4369>.

A ontologia crítica de nós mesmos não deve ser considerada como uma teoria, uma doutrina ou mesmo um corpo permanente de saberes que se acumulam; devemos concebê-la como uma atitude, um éthos, uma vida filosófica na qual a crítica do que somos é [...] a análise histórica dos limites impostos a nós e um teste de seu possível atravessamento

(Michel Foucault, *O que é o Iluminismo?*)

I

No início da década de 1950, Michel Foucault foi convidado para participar de um projeto de tradução do livro *Traum und Existenz*, de Ludwig Binswanger, psiquiatra suíço fundador da *Daseinanalyse*. A presença de uma terminologia heideggeriana exigia alguém familiar com a obra do filósofo alemão, que, em grande parte, ainda não havia sido traduzida para o francês na época. Além de suas contribuições para a tradução, Foucault também escreveu um longo ensaio introdutório ao texto de Binswanger. É por ele que este artigo começa, ainda que não seja um consenso que ele contenha algo de relevante para o que chamamos de “pensamento de Foucault” ou “filosofia de Foucault” em termos de uma unidade e de uma continuidade autorais.

Em um primeiro momento, a introdução de Foucault parece total-

mente convencional. Aparentemente uma exegese do trabalho de Binswanger, ela oferece o tipo de “comentário” que Foucault posteriormente se esforçaria para rejeitar. Assim como seu único outro trabalho publicado nesse período, o livro *Doença Mental e Personalidade*, o ensaio conclui com uma nota antiquada e quase-marxista de otimismo sobre “história objetiva” e a “tarefa ética” do “homem real”. (MILLER, 1993, p. 76, tradução nossa)

De fato, “a periodização padrão da obra de Foucault começa em 1961 com *História da Loucura*, procedendo a uma definição de períodos de “arqueologia” e “genealogia”, seguidos por um último período [...] que lida com as “práticas de si” ou “ética” (SMITH, 2011, p. 94, tradução nossa). O interesse de Foucault

na *Daseinanalyse* “[...] é geralmente visto como o que Alan Sheridan chamou de ‘queima de largada’, uma pré-história juvenil do real Foucault, sem qualquer pertinência filosófica no que diz respeito ao seu trabalho posterior” (SMITH, 2011, p. 92, tradução nossa).

Não há qualquer pretensão neste artigo de emitir um juízo sobre essa questão. O ensaio de Foucault interessa aqui na medida que nos oferece explicitamente uma série de elaborações teóricas e uma *postura* envolvendo imaginação, imagem e imaginário – uma postura de movimentação filosófica constante que é alimentada pela crítica do presente. Se ao menos essa postura podemos encontrar ao longo do restante de sua obra, o mesmo pode muito bem não ser o caso para outros elementos de seu ensaio. De todo modo, ainda que suas afirmações teóricas tenham sido abandonadas em conjunto com o interesse na obra de Binswanger¹, elas ainda podem nos oferecer um material interessante para um diálogo com Foucault. Mantendo a suspensão do juízo, pode-

mos mesmo pensar esse lado do diálogo como consistindo de duas versões de Foucault, sem qualquer tentativa de submeter ambas a uma unidade autoral mais forte: assim, teríamos o Foucault “juvenil”, com seu interesse na *Daseinanalyse* e seu fascínio pelo poder divinatório do sonho e pela radicalidade da liberdade imaginativa (como veremos adiante nos comentários sobre o ensaio introdutório); e o que clama por uma *ontologia crítica de nós mesmos* e por práticas de *desprendimento de si* diante dos mais sofisticados mecanismos de poder que nos governam em nosso cotidiano desperto. É nesse encontro que poderemos pensar a pertinência de uma *ontologia crítica do imaginário* como parte de um conjunto mais amplo de práticas filosóficas, levando os recursos teóricos que Foucault nos deixou para outros lugares imprevisíveis ou pouco explorados pelo mesmo (ao menos quando consideramos o que há de explícito em seus textos).

Para isso, após algumas considerações e exposições sobre o ensaio introdutório de Foucault, veremos o modo como uma *ordem*

¹ Perguntado em entrevista sobre seu ensaio introdutório ao texto de Binswanger, Foucault responde (1994b, p. 58, tradução nossa): “A leitura disso que era chamado “análise existencial” ou “psiquiatria fenomenológica” foi importante para mim durante o tempo que trabalhei em hospitais psiquiátricos e procurava por qualquer coisa diferente dos esquemas tradicionais da observação psiquiátrica, qualquer contrapeso a eles”. Apesar de mencionar explicitamente o tipo de análise proposto por Binswanger como alvo desse interesse temporário, Foucault não faz o mesmo sobre suas considerações sobre sonho ou imaginário, ainda que tais assuntos estivessem presentes na pergunta que lhe foi dirigida.

ou *partilha do imaginário* exerce em uma sociedade um conjunto de funções semelhantes às mencionadas na aula publicada como *A ordem do discurso* (FOUCAULT, p. 8-9, 1996): controle, seleção, organização e redistribuição tendo em vista a conjuração dos “poderes e perigos”, o domínio do “acontecimento aleatório” e a esquiva da “pesada e temível materialidade” no âmbito imaginário. Os problemas envolvendo esse tipo de organização ou governo do imaginário permitirão uma articulação crítica entre sua tese sobre a liberdade imaginativa e o *télos* ético de sua obra, de modo a podermos pensar *com*, *a partir de* e também *contra* Foucault. Assim, o objetivo primário deste texto não é oferecer uma sequência de comentários sobre a obra foucaultiana com o intuito de transmitir conhecimentos ou possibilidades interpretativas, mas permitir um encontro que também não deixa de lado um *espírito foucaultiano* – eu poderia dizer que a pretensão aqui, em última instância, é acolher/herdar criticamente algo do trabalho de Foucault em um outro trabalho orientado primariamente (e *explicitamente*) por preocupações com a imagem e o imaginário.

Dito isso, gostaria de resumir o percurso deste texto da seguinte maneira: i) analisar o que Fou-

cault teve a dizer sobre imagem, imaginário e imaginação em seu primeiro texto publicado; ii) apresentar a organização e o governo de um imaginário social de uma perspectiva foucaultiana, mas tomando como referência alguns autores que se dedicam explicitamente ao tratamento filosófico de questões envolvendo esse imaginário; iii) apresentar uma crítica ao modo como Foucault caracteriza a imagem no ensaio sobre Binswanger e uma alternativa adequada para a proposta de uma *ontologia crítica do imaginário*. Vamos ao primeiro momento.

II

O texto de Binswanger oferece a Foucault, antes de qualquer coisa, o problema de como a significação onírica e a hermenêutica do sonho podem se desdobrar em direção a uma compreensão de estruturas existenciais presentes no *Menschsein, o ser-do-homem* (1994a, p. 68). Esse problema demanda a caracterização do sonho como uma experiência imaginária que não deve ser pensada como inferior ou nula em termos de legitimidade ou realidade – pelo contrário, ele seria uma experiência originária em que o próprio sentido da existência é revelado (1994a, p. 113). A tese que Foucault extrai

a partir do que há de implícito no texto de Binswanger é a de que, ao contrário de nosso mundo cotidiano, que já se encontra pronto quando nos tornamos capazes de apreendê-lo, o mundo onírico seria a pura movimentação de uma imaginação em sua liberdade radical, um ato contínuo de *constituição* de mundo que nos permitiria ver algo sobre nosso destino, sobre o que *realmente* somos, assim como acreditavam antigas tradições religiosas/místicas.

Sua tese é surpreendentemente simples: o sonho é o “nascimento do mundo... a origem da própria existência”. Portanto, o sonho deve ser abordado não como um sintoma psicológico a ser analisado, mas como uma chave enigmática para a solução do mistério do ser – assim como defendiam André Breton e os surrealistas desde a década de 1920. (MILLER, 1994, p. 77, tradução nossa)

Tratar o sonho como sintoma teria sido parte do movimento freudiano de restauração de seu sentido em *A Interpretação dos Sonhos*, quando ele passa a ser lido como o sentido do inconsciente e não

mais rejeitado como um *nonsense* da consciência (p. 69, 1994a). Apesar desse avanço, Foucault critica a hermenêutica freudiana por reduzir o sonho a uma “função semântica”:

Nada mais. A imagem é esgotada na multiplicidade de significados. Sua estrutura morfológica, o espaço em que ela se desdobra, o ritmo temporal de seu desenvolvimento, enfim, o mundo que ela carrega consigo; nada disso conta se não for como alusão ao significado. (FOUCAULT, 1994a, p. 70, tradução nossa)

O acorrentamento da imagem a um significado elimina aquilo que há de imaginário na imagem e que a distingue adequadamente de um item linguístico – como diria Foucault sobre a pintura em *As palavras e as coisas* (1999, p. 12): “por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz [...]”. A partir dessa exclusão, segundo Foucault, fica obscura a própria relação que se forma entre uma imagem e um significado específicos. E os poderes próprios da imagem – assim como as leis e as estruturas próprias do imaginário – são deixados de lado, en-

quanto o sonho é inserido em uma ordem que não lhe é plenamente adequada. É essa demanda pela análise de uma dimensão imaginária autônoma – de um *espaço* próprio para a imagem e para a imaginação – que gostaria de atender ao longo deste texto, especialmente no que diz respeito aos elementos estruturais que afetam os destinos possíveis dos recursos imaginários.

Seguindo o comentário de Foucault, apesar desse problema fundamental da interpretação de sonhos concebida por Freud, a imagem retorna enquanto algo irreduzível ao significado em outros contextos teóricos/analíticos de sua trajetória: em primeiro lugar, quando Freud precisa explicar por que um significado se esconderia em uma imagem e não diretamente nas palavras; em segundo, quando surge a questão da prioridade da fantasia na satisfação do desejo. Assim, a relação entre

imagem e significado passa a assumir um caráter de necessidade, e a imagem adquire uma diferença significativa que a permite ser o refúgio do significado que não se quer expressar abertamente e em todo seu peso. Ainda assim, Foucault afirma (1994a, p. 73, tradução nossa): “A psicanálise nunca teve sucesso em fazer com que as imagens falassem”². Podemos entender esse falar como uma atividade razoavelmente autônoma, cujo valor não reside exclusivamente em carregar uma proposição traiçoeira, em ser o veículo do que realmente queremos capturar. No interior da hermenêutica freudiana, o sonho sempre remete a algo outro, consistindo de “fragmentos de pensamentos despertos, traduções simbólicas e verbalizações implícitas” (FOUCAULT, 1994a, p. 80, tradução nossa)³. Na leitura foucaultiana, Freud foi bem-sucedido ao restituir alguma validade para

²Por outro lado, Foucault afirma que a fenomenologia de Husserl “teve sucesso em fazer as imagens falarem; mas não deu a ninguém a possibilidade de entender sua linguagem” (1994a, p. 79, tradução nossa). O compromisso com uma significação que precede as expressões concretas (incluindo palavras e imagens) supostamente tornaria a fenomenologia imune à ancoragem da imagem na palavra. Porém, Foucault lamenta que ela nunca tenha se desenvolvido enquanto uma teoria da expressão. Como veremos na última seção deste artigo, Foucault aparentemente tinha planos envolvendo algum tipo de teoria da expressão que nunca se realizaram.

³Podemos ver aqui algo bem próximo do modo como Foucault caracterizava a relação entre um trabalho arqueológico e o discurso em *Arqueologia do Saber* (1969, p. 182, tradução nossa): “A arqueologia não tenta definir pensamentos, representações, imagens, temas e assombrações que estejam escondidos ou que sejam revelados nos discursos; mas sim os discursos eles mesmos, esses discursos como práticas que obedecem certas regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de alguma outra coisa, como um elemento que deve ser transparente, mas que frequentemente demanda um atravessamento de sua opacidade inconveniente, de tal modo a podermos alcançar finalmente a profundidade do essencial onde ela é mantida reservada; ela se preocupa com o discurso em seu próprio volume, como um monumento. Não é uma disciplina interpretativa: ela não busca um outro discurso melhor e oculto. Ela se recusa a ser “alegórica”. Em ambos os casos, a restituição ontológica depende de uma concessão de autonomia: de um ser próprio que não é o de um obstáculo ou de um degrau para uma outra coisa que realmente nos importa.

o sonho e torná-lo algo valioso para a compreensão da subjetividade humana, mas essa restituição não teria sido plena ou suficiente – o que, no contexto do ensaio aqui comentado, significa que ele não recuperou seu “privilégio enquanto uma forma específica de experiência” (FOUCAULT, 1994a, p. 80, tradução nossa).

Ao contrário de Freud, Binswanger teria retomado uma “tradição esquecida” que Foucault faz remontar ao mundo greco-romano (1994a, p. 81, tradução nossa):

Ele reencontrou a ideia de que o valor significativo do sonho não pode mais ser medido pelas análises psicológicas realizadas a partir dele. A experiência onírica, ao contrário, possui um conteúdo que é mais rico de acordo com sua irreduzibilidade às determinações psicológicas em que tentamos inseri-lo.

Além dessa tradição, Binswanger também teria recuperado e se vinculado a uma outra: a de uma teologia cristã que pensava o sonho como uma “experiência de uma verdade transcendente”, uma “expressão dessa liberdade

humana sempre precária que pode ser influenciada sem ser determinada, iluminada sem poder ser constrangida, advertida sem ser reduzida à evidência” (FOUCAULT, 1994a, p. 83, tradução nossa). É importante notar aqui que esses compromissos são estabelecidos por Foucault sem nenhum tipo de reivindicação sobre a intenção do autor; o vínculo com essas tradições é algo que ele julga estar implícito na obra de Binswanger, no sentido de uma herança que, de alguma forma, encontrou seu caminho até ali. Trata-se de algo que independe da vontade conscientemente orientada de um autor. De todo modo, é especialmente a partir dessa herança cristã que a relação entre liberdade e transcendência na existência humana é articulada por Foucault.

O mundo do sonho, que Foucault associa ao *ídios kosmos* de Heráclito de Éfeso, manifesta-se como uma experiência solitária e de pertencimento – o mundo que experimentamos e no qual nos encontramos enquanto sonhamos é propriamente nosso. Talvez “pertencimento” não seja a palavra mais apropriada, pois, eventualmente, Foucault comenta positivamente a noção de equivalência entre sonho e sujeito do sonho. A hermenêutica freudiana, em sua busca por significa-

dos ocultos na imagem, precisa de um sujeito do sonho que vai ao encontro dessa imagem, como uma personagem inserida em um mundo distinto de si. Ao contrário desse sujeito-personagem, o sujeito-mundo experimenta a si mesmo no sonho em toda sua dimensão: “No sonho, tudo diz ‘eu’, mesmo os objetos e os animais, mesmo o espaço vazio, mesmo as coisas distantes e estranhas que povoam a fantasmagoria” (FOUCAULT, 1994a, p. 100, tradução nossa). O sonho que também é sujeito “[...] é o mundo na aurora de sua primeira explosão, quando ainda é apenas existência em si e não o universo da objetividade” (FOUCAULT, 1994a, p. 100, tradução nossa). Novamente, esse é o único mundo que é *propriamente nosso*. Daí a importância de uma análise do sonho para fazer o próprio sentido da existência humana se manifestar, algo que teria sido esquecido a partir do advento da psicologia e da psicologização do sonho. Aqui, Foucault parece se

apoiar em uma evidência que ele julga ser recorrente em obras literárias e místicas⁴. Assim, querendo Binswanger ou não, o valor mais fundamental de sua obra estaria na retomada dessas antigas verdades sobre o poder místico-existencial do sonho.

Falando em tradições esquecidas, o discurso de Foucault no ensaio se assemelha significativamente ao de uma outra que, por muito tempo, esteve isolada do mundo ocidental: a escola Iluminacionista na filosofia islâmica, iniciada pelo dervixe persa Xaabe Aldim Surauardi no século XII. A ausência de traduções para o latim fez com que essa escola tivesse sua influência restrita basicamente ao Irã. No entanto, no século passado, Henry Corbin, professor de Estudos Islâmicos na *École Pratique des Hautes Études*, traduziu textos de Surauardi e de outros iluminacionistas para o francês, cunhando o termo “mundo imaginal” (“monde imaginal” / “mundus imaginalis”) para tra-

⁴ Para confirmar a legitimidade das teses sobre o sonho que ele encontra em Binswanger, Foucault recorre a trechos de textos literários de Théophile de Viau, Ferrier de la Martinière, Tristan L’Hermite, Isaac de Benserade, Shakespeare, Cyrano de Bergerac, Victor Hugo e Arnaud. Além deles, Foucault também mobiliza afirmações de caráter místico/religioso feitas por Crisipo de Solos, Jâmblico de Cálcis, Franz von Baader, Célestin de Mirbel e outros. No entanto, como ele mesmo afirma: “[...] o tema das dimensões originais da experiência do sonho não é apenas inscrito nas tradições populares, místicas ou literárias. Ele pode ser facilmente decifrado também em textos cartesianos e pós-cartesianos” (FOUCAULT, 1994a, p. 82, tradução nossa). Vemos então uma apresentação do problema do sonho profético em Spinoza como um “ponto de convergência entre uma tradição mística e um método racionalista” (FOUCAULT, 1994a, p. 82, tradução nossa). É importante lembrar aqui que Foucault não defende uma filosofia do sonho mas uma antropologia. A filosofia parece manifestar alguma utilidade para entendermos as relações entre sonho, destino, existência e liberdade apenas quando confirma o que já dizem (e disseram por muito tempo) outros discursos. Lembro também aqui a citação de Miller feita anteriormente sobre como o ensaio aqui analisado concorda com as afirmações de surrealistas como Breton.

duzir o nome dado a um mundo intermediário (intermundo) e ontologicamente autônomo de imagens entre o sensível e o inteligível⁵: *'alâm al-mithâl*. A criação de uma nova palavra se justificava pela carga semântica negativa amplamente associada aos termos “imaginativo” e “imaginário”, cuja função tem sido já há tanto tempo a de retirar a realidade ou validade de certas experiências ou coisas/eventos, especialmente através de uma oposição pressuposta entre real e imaginário.

Enquanto encontramos em outras filosofias e sistemas uma desconfiança acerca da Imagem, uma degradação de tudo aquilo que pertence propriamente à Imaginação, o *mundus imaginalis* é sua exaltação, pois, na ausência desse elo, o esquema dos mundos fica desarti-

culado. (CORBIN, 1989, ix, tradução nossa)

A articulação entre mundos é análoga à articulação entre as faculdades ou poderes da alma humana: sem imagem e imaginação, não há pensamento ou conhecimento. Embora essa segunda articulação esteja presente em Aristóteles e alguns de seus herdeiros islâmicos, o iluminacionismo retira a imagem da alma e a insere em um mundo próprio, onde imagens se encontram *em suspensão* como se estivessem em um espelho⁶. A falta de tangibilidade não resulta em falta de realidade ou mesmo de *materialidade* (no mesmo sentido que Foucault a atribui ao discurso). Além disso, toda e qualquer experiência religiosa ou manifestação sobrenatural depende desse mundo; é através da imaginação e deste intermundo *imaginal* que encontramos tudo o que pode aparecer

⁵No entanto, ainda nos tempos atuais, Surauardi permanece praticamente um desconhecido fora de sua terra natal, o que pode ser verificado a partir do fato de que a vasta maioria dos trabalhos sobre filosofia islâmica continua vendo Averróis – ou no máximo ibne Caldune – como o ponto terminal da história intelectual do Islã, ignorando completamente a escola da Ishrâq e todos os outros iluminacionistas (ou Ishrâqīs) que sucederam Surauardi. Além disso, esse erro é repetido pela maioria dos atuais estudiosos árabes, paquistaneses e indianos, muitos dos quais se apoiam primariamente em trabalhos de orientistas modernos para conhecer a história da filosofia islâmica, não tendo ciência da importância da escola da Ishrâq, possivelmente pelo fato de que essa forma de saber encontrou seu lar primariamente na Pérsia, onde tem se mantido até os dias atuais” (NASR, 1964, p. 55-6, tradução nossa).

⁶“Nós já ensinamos que é impossível para as imagens serem impressas materialmente nos olhos; assim como é impossível que elas sejam impressas em algum lugar do cérebro. A verdade é que formas vistas em espelhos, assim como formas imaginativas, não são impressas materialmente, nem no espelho e nem na imaginação. Não, elas são “corpos em suspensão”, independentes de um substrato (com o qual elas seriam misturadas assim como a cor preta se mistura com o objeto preto). Elas certamente possuem lugares em que aparecem, lugares epifânicos (mahazir), mas elas não são contidas materialmente neles. Certamente, o espelho é o lugar de aparição das formas vistas nele, mas as formas elas mesmas estão “em suspensão” ali; elas nem são como coisas materiais em um lugar que fica no espaço, nem como acidentes em seus substratos” (SUHRAWARDĪ, 1989, p. 127, tradução nossa).

de maneira intangível para nós (para nossa alma): formas arquetípicas das coisas que existem⁷, visões proféticas e revelações, epifanias e outras aparições, anjos e demônios, os djinns, sonhos, coisas tidas como impossíveis, as almas das pessoas que morreram, certos eventos sobrenaturais descritos nos textos sagrados⁸, as manifestações de Deus, dentre outras coisas. Segundo Corbin, dependem do mundo imaginal (1989, p. 87, tradução nossa):

[...] a validade dos recitais visionários que percebem e relacionam “eventos no Céu”, a validade dos sonhos, das hierofanias e dos rituais simbólicos, a realidade dos *lugares* constituídos por meditação intensa, a realidade de visões imaginativas inspiradas, das relações cosmogônicas, das teogonias, a autenticidade do *significado* espiritual decifrado de acordo com dados ima-

ginativos de revelações proféticas, e por aí vai.

Curiosamente, o que só podemos encontrar nesse mundo é precisamente aquilo que poderia ser classificado como fantasioso ou fictício por pessoas não-islâmicas.

No Iluminacionismo, a promoção ontológica da imagem caminha ao lado da preservação da autenticidade e do valor das formas imaginárias de experiência – precisamente o que Foucault enxerga de positivo nas implicações do trabalho de Binswanger em termos de análise dos sonhos. A própria *filosofia da iluminação* de Surauardi nasce de um sonho em que ele estabelece um diálogo com Aristóteles sobre sua dificuldade com certos problemas epistemológicos; se o seu trabalho não deixa nada a desejar – em termos de rigor, consistência e outros critérios pertinentes à certa racionalidade – quando comparado ao dos mais racionalistas dos teólogos e filósofos medievais (cristãos ou islâmicos), ele faz isso sem

⁷ As Imagens arquetípicas são como as platônicas no sentido de que correspondem a tipos de entidades particulares que encontramos em nosso cotidiano, mas elas não são propriamente inteligíveis e nem o acesso a todas elas é desejável. Segundo Surauardi em *Filosofia da Iluminação*: “Essas Imagens e Formas autônomas não são as platônicas, pois estas são feitas de uma luz pura e imutável, enquanto algumas das Formas das quais falamos aqui são escuras – são as que atormentam os condenados. Estas são monstruosas, repulsivas e a vista delas causa sofrimentos na alma, enquanto as outras são luminosas e sua doçura pode ser sentida pelos abençoados – essas são as Formas belas e resplandecentes” (SUHRAWARDĪ, 1989, p. 129, tradução nossa).

⁸ Menciono alguns deles conforme o inventário feito por Muhsin Fayz Kashani (1989, p. 177-8, tradução nossa): aparições do arcanjo Gabriel, os interrogatórios feitos às pessoas que acabam de morrer, interações entre espíritos, o retorno de Jesus para enfrentar o falso messias, assim como outras ressurreições de pessoas específicas. Daí o fato do mundo imaginal também ser chamado “Terra da Ressurreição”.

medo de afirmar o valor filosófico do sonho. Os iluminacionistas combinavam práticas ascéticas e teóricas, usando visões proféticas como recursos para a construção de seus sistemas filosóficos⁹. E isso não era feito no sentido de uma busca nas imagens por representações verdadeiras ou proposições escondidas. Imagens eram vividas em seu mundo próprio. Um diálogo com os mortos, uma aparição angelical, a voz de Deus – essas coisas são experimentadas em seu caráter propriamente imaginário, sem que se busque algo por trás ou uma tradução que esgote a imagem, algo que sequer seria possível quando entra em cena a inefabilidade da experiência mística.

Podemos então pensar a demanda foucaultiana mais geral pelo imaginário na imagem como uma demanda pelo *imaginal*. Que uma imagem deva ser entendida sempre como representação ou alusão a alguma coisa e não como algo a ser experimentado em si é algo que converge com a história de desconfiança sobre a relação entre imagem e realidade. Essa desconfiança parece se fundamen-

tar em três possibilidades: i) a imagem pode apresentar o irreal como uma fantasia, ii) distorcer o real como uma ilusão de ótica ou iii) representá-lo imperfeitamente como um retrato. Ainda nas filosofias gregas como as de Platão, Aristóteles ou dos estoicos, o *phantasma* é algo passível de verdade (ou falsidade) – há um papel a ser desempenhado por ele na aquisição de conhecimento, como uma escada a ser posteriormente descartada. Mas não podemos realmente confiar nele enquanto representação. Eventualmente, especialmente a partir da Revolução Científica, as duas outras possibilidades aparecem não mais como poderes, mas como *natureza*. Esse reducionismo insere a imagem em um jogo em que ela está sempre fracassando de alguma maneira. Ela se torna totalmente incapaz de oferecer a segurança epistemológica que certas filosofias buscam – e buscaram por muito tempo na metafísica e na investigação acerca das estruturas que seguram o mundo no lugar, sem ser abalado por seus próprios devires.

Há várias histórias que não cabem aqui e que podemos contar

⁹ Como afirma Seyyed Nasr na introdução de *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (2006, p. 1, tradução nossa): “No atual clima cultural do Ocidente, assim como em outras partes do planeta afetadas pelo modernismo e pelo pós-modernismo, filosofia e profecia são vistas como duas coisas bem diferentes, e, aos olhos de muitas pessoas, como abordagens opostas para o entendimento da natureza do real. Mas esse não foi o caso para diversas civilizações tradicionais que precederam o advento do mundo moderno [...] É desnecessário dizer que, por “profecia”, não queremos dizer previsão do futuro, mas o ato de trazer uma mensagem de ordens superiores ou mais profundas da realidade para uma coletividade humana particular”.

sobre o destino da imagem e do *phantasma* na filosofia ocidental. Mas é interessante notar, como fez Julian Reid, que algumas delas podem apresentar pontos de encontro com os momentos articulados pela pesquisa genealógica de Foucault:

Normalmente, não atribuímos ao liberalismo uma teoria e uma prática da imaginação. De fato, ele parece acolher uma profunda suspeita voltada às imagens, da mesma forma que seus antepassados genealógicos, os antigos arquitetos do cuidado de si, expressavam seu medo de imagens e seu desprezo pelos perigos que uma imaginação extenuada poderia e era dita trazer ao sujeito em questão. Novamente, essas são as características que reaparecem na era moderna, quando a imaginação é diagnosticada como a principal causa da loucura. Esse desprezo pela imaginação é também levado às últimas consequências no modo como o liberalismo aborda as técnicas de poder. O que Foucault descreveu no início de *Vigiar*

e *Punir*, quando descreveu a execução de Damiens, foi precisamente uma forma de espetáculo, ou seja, uma forma imagética como modalidade do poder que seria gradualmente exorcizada do arsenal do liberalismo. Em certo nível, o liberalismo parece abominar o espetáculo. No entanto, isso não enfraquece seu investimento na própria imaginação como fonte de seu poder. (REID, 2018, p. 197, tradução nossa)

Em geral, reduzir os poderes e funções da imagem e da imaginação também é fazer o mesmo do imaginário. Este não deve ser pensado apenas em sua dimensão de irrealidade e ilusionismo, mas como algo fundamental na produção de mundo – um imaginário pode ser pensado como uma espécie de diagrama, como veremos na seção seguinte. Também devemos lembrar que imagens são objetos com os quais nos identificamos e que toda identidade é oferecida a partir de um imaginário, como veremos na seção final. E podemos sempre repensar a própria função pictórica da imagem para além de um fracasso inevitável, adotando uma ontologia que respeita/legitima aquilo

que se constitui imaginariamente (*imaginalmente*). Nessa direção, o livro *Imaginal Politics* da filósofa Chiara Bottici é um exemplo de apropriação do conceito de *imaginal* para pensar a primazia da imagem frente à linguagem e ao pensamento argumentativo, considerando o “excedente de sentido que nem sempre pode ser traduzido por descrições linguísticas”, e a possibilidade da interpretação de uma imagem fazer desaparecer sua “multiplicidade plena de sentidos” (BOTTICI, 2014, p. 6, tradução nossa), um ponto semelhante ao de Foucault em sua crítica à hermenêutica freudiana. A ênfase na imagem e em sua anterioridade torna o conceito de *imaginal* especialmente interessante para Bottici pois permite falar de algo que precede a própria distinção entre real e fictício e do ambiente em que essa precedência da imagem pode ocorrer.

Esse movimento teórico coincide apenas parcialmente com a crítica foucaultiana sobre o esvaziamento ontológico do imaginário que resulta da redução da imagem ao significado que ela pode expressar. A demanda pelo *imaginal* mencionada se apresenta parcialmente devido ao fato de que Foucault defende a promoção ontológica da imagem para que esta se apresente, em última instância, como uma realidade pro-

blemática: “A imagem constitui um ardid da consciência que serve para que não imaginemos mais; o momento de desencorajamento no trabalho árduo do imaginar” (FOUCAULT, 1994a, p. 115, tradução nossa). A experiência *imaginal* cuja autenticidade é restituída não é a que envolve um repouso na imagem, mas sua superação ou mesmo destruição, pois é na imagem que podemos sempre nos *alienar*. Se imagem e imaginário ganham em termos de realidade, o exercício da imaginação não precisa mais ser reduzido à produção de irrealdade ou falsidade. A partir disso, Foucault pode encontrar nesse exercício aquilo que mais se aproxima ao sujeito do sonho em sua liberdade radical e em seu movimento permanente de constituição de mundo – e é precisamente aqui que a imagem se torna um obstáculo ou um problema. Dito isso, é importante notar que são vários os procedimentos críticos que podemos empregar para recuperar aquilo que certas tradições abandonaram, silenciaram ou excluíram, e a apropriação aqui pretendida do trabalho de Foucault é apenas parcial. O problema da associação entre imagem e alienação será abordado na última seção. Por ora, vamos à questão da organização dos imaginários em uma sociedade e de como essa organi-

zação pode demandar uma variação ou uma ampliação da ontologia crítica do presente e do que somos proposta por Foucault.

III

Há um ponto de convergência entre o Iluminacionismo e o ensaio de Foucault que interessa especialmente aqui: a questão da estrutura e da espacialidade próprias do imaginário. O trabalho dos iluminacionistas consiste parcialmente em uma produção cartográfica: se devemos *ativamente* navegar por esse mundo imaginal, é preciso saber onde se pisa, para onde se vai, o que se pode encontrar – e também o que deve ser evitado. Não é o puro caos de uma fantasia descontrolada, mas um mundo com suas próprias leis e estruturas. O *espaço em que se desdobra* a imagem, para usar as palavras de Foucault, não é qualquer espaço e nem qualquer coisa pode simplesmente ocorrer nele em conformidade a um desejo, ainda que ele guarde uma liberdade de movimentação maior que o mundo sensível, o universo da objetividade. Embora a experiência imaginária específica que é o sonho seja marcada por uma liberdade radical, a pergunta pela estrutura e pela espacialidade do mundo imaginal dificilmente

pode ser encarada em um texto foucaultiano como desvinculada de qualquer consideração sobre poder e governo. Por isso a importância de *deixar a imagem falar*: se não lhe concedemos uma voz própria e apropriada, tudo que lhe diz respeito pode ser facilmente descartado como irreal/irracional e remetido a um certo caos, pois irreabilidade e irracionalidade são excluídas de qualquer ordem, organização, *governo*.

A cartografia imaginal dos iluminacionistas é uma das muitas produções de mapas que podemos chamar de “místicas”, dedicadas a fornecer os recursos adequados de navegação e orientação para quem deseja explorar lugares que não são os que nossa geografia do mundo sensível mostra e descreve. A experiência mística no mundo imaginal depende de uma série de práticas ascéticas a serem combinadas com os saberes de uma ontologia própria, pois este mundo é: “[...] é um mundo material [...] que é *outro* [...] Seu plano inferior faz fronteira com a superfície convexa da Esfera das Esferas, a superfície que define as direções espaciais. Ele mesmo não está em uma dimensão ou direção de nosso espaço [...]” (AHSÁ’Ī, 1989, p. 191, tradução nossa). A superfície mencionada é o último ponto espacial do mundo empiricamente observável, o mundo da

filosofia natural, cujo limite é a última esfera celeste das antigas cosmologias (aquela que move todas as outras e explica o movimento dos corpos celestes). Para além desse ponto, nossas referências se tornam quase inúteis – quase, pois ainda podemos usá-las metaforicamente dentro de certo limite. Pensar o imaginário a partir de uma cartografia própria permite levar adiante a restituição da realidade imaginal ao mesmo tempo em que nos convida a pensar diferenças significativas no interior de um mundo de imagens. As diferentes localizações de diferentes imaginários podem ser pensadas a partir de uma diferença nas imagens específicas que nelas habitam e em sua organização. Podemos dizer que o mundo do sonho de Foucault está inserido nesse *kosmos* mais amplo, e, embora tenha sido a parte que mais lhe interessou no início de sua carreira filosófica, suas imagens são idiossincráticas e sua conexão com a condução e o governo da vida des-

perta permanece misteriosa¹⁰.

São outras as imagens e as funções imaginárias que interessam aqui. Assim, gostaria de deixar os sonhos de lado e introduzir o conceito de *partilha do imaginário*, para poder falar, antes de tudo, da organização de imagens em uma sociedade como algo que temos em comum mas que não é radicalmente nosso como no mundo onírico de Foucault. A *partilha do sensível* como pensada por J. Rancière é a estética primeira que fixa um “sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (RANCIÈRE, 2009, p. 15) a partir da organização do que é visível/invisível e audível/inaudível em uma sociedade. Da mesma forma que a partilha do sensível serve para reforçar uma ordenação mais geral da sociedade, alimentando todo tipo de rigidez e narrativa sobre destino, a partilha do imaginário funcionaria como complemento:

¹⁰ Talvez esse enclausuramento do mundo onírico se deva à tentativa de distanciamento da hermenêutica freudiana: é a partir de experiências inaugurais no mundo desperto que um inconsciente pode ser formado com uma gramática própria. Como posteriormente diria a fórmula lacaniana expressa de variadas maneiras em seus seminários, o inconsciente é estruturado como linguagem, e essa estrutura vem de fora. Não parece que esse vínculo mais genérico entre inconsciente e o mundo da vida desperta leve necessariamente ao reducionismo patologizante do sonho que Foucault denuncia na análise freudiana. De todo modo, é esse distanciamento e o enclausuramento do ídios kosmos heraclítico que levam a interpretação do sonho para longe dos mecanismos de poder vigentes no mundo compartilhado. Não é algo muito diferente de algumas elaborações feitas por Foucault sobre expressões artísticas e seu potencial político – só que se trata aqui de um potencial existencial do sonho cujo caminho se encontra desimpedido no interior de seu mundo. Foucault claramente se inspira nas antigas práticas de divinação em seu tratamento do sonho, mas isso não significa que não podemos situar essas mesmas práticas e seus resultados em um contexto maior em que a presença de relações de poder não necessariamente significa uma determinação completa e inescapável – assim como sequer é o caso em boa parte de nossas vidas fora do sonho.

ela organiza as “obviedades” e “fatos evidentes” sobre o que é possível, real ou impossível – não no sentido das modalidades lógicas, físicas ou metafísicas, mas no sentido de uma modalidade propriamente imaginária. Se o poder é um “conjunto de ações sobre ações possíveis” e opera sobre um “campo de possibilidades” (FOUCAULT, 1994b, p. 237), esse campo se manifesta para nós a partir da partilha de nosso imaginário social, daquilo que nos mostra um mundo em sua *unidade e coesão* – e o que significa para nós enquanto uma sociedade estar *nesse* mundo. Ou seja, o modo como uma sociedade se representa a si mesma (se imagina a si mesma) depende também de uma organização do possível.

Ambas partilhas possuem a função em nosso mundo atual de produzir e realizar a manutenção de um senso de realidade e um realismo que nos ancora e nos mantém em *ordem* (em uma ordem específica). Apesar de toda pretensão de objetividade ou neutralidade que marca os enunciados realistas, especialmente os que afirmam que *este mundo* é o único que funciona para nós, e que devemos entender e assimilar seus limites, sua função é mais a de (re)produzir performativamente a realidade que descrevê-la cientificamente ou empiricamente.

Essa performatividade age especialmente sobre o nosso imaginário, fazendo-nos ancorar e aprisionar de maneira rígida as imagens do real e do possível. Ou seja, tais enunciados não nos *dizem* o que é o real, mas *fazem* o real – a dimensão performativa da linguagem é sua dimensão produtiva. E o esgotamento imaginário largamente provocado pelo governo neoliberal do mundo transforma a possibilidade que vivemos na única que dispomos – como diria o slogan de Thatcher, *não há alternativas*. Ou podemos pensar em outro slogan comumente atribuído a Fredric Jameson e Slavoj Žižek:

[...] é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo. Esse slogan captura precisamente o que quero dizer com “realismo capitalista”: o senso amplamente disseminado de que não apenas o capitalismo é o único sistema econômico e político viável, mas também de que é atualmente impossível sequer *imaginar* uma alternativa coerente para ele. (FISHER, 2009, p. 2, tradução nossa)

Na organização dos imaginários em um território, há um centro

de convergência e sobreposição, como um centro de uma cidade ou uma capital de um estado, uma espécie de núcleo duro de imagens que alimentam e sustentam o realismo. É ali que encontramos as imagens que têm um peso e uma densidade maiores, pois são afetadas por uma *gravidade social* maior. Elas nos mostram o mundo não como representações que de alguma maneira guardam uma relação de objetividade com uma realidade ontologicamente independente de nós. A realidade como a imaginamos não é o conjunto de tudo aquilo que verificamos empiricamente a partir de uma posição científica – também não é o que nos mostra a *imagem científica* do mundo, para usarmos aqui um conceito de Sellars (1991). E essas imagens do real nos mostram o mundo a partir de uma formação cuja eficiência é fundamental para a manutenção da ordem e da *legitimidade* da ordem. Afinal, desde o Velho Testamento e das desventuras de Moisés conduzindo as condutas do povo hebreu, sabemos que não se institui uma norma qualquer pela sua mera afirmação (e nem mesmo pela violência física). Os mandamentos divinos precisam ser tomados como legítimos, e essa é uma das funções mais importantes de um imaginário: sustentação.

Nossas instituições simples-

mente não ficam de pé sem que as imaginemos coletivamente como legítimas partes constituintes de nosso mundo, e sem que poupemos os agentes institucionais de recorrer à mais bruta violência física toda vez que precisarem reforçar seu poder sobre nós. Como nos lembra Castoriadis (1991, p. 156, tradução nossa): “O exército mais poderoso do mundo não pode lhe proteger se não for leal a você – e o fundamento último dessa lealdade é a crença imaginária em sua legitimidade imaginária”. O imaginário é a cola que segura as coisas no lugar – é o que providencia *unidade e coesão interna* (e o discurso nos lembra a todo momento que essa cola não pode ceder). Da mesma forma que a imagem (ou as imagens) que somos – nossa identidade – é aquilo que nos oferece uma totalidade passível de identificação, uma sociedade também emprega recursos imagéticos para produzir e manter identidades sociais que nos mostram o que e como é fazer parte dela, orientando nosso senso de pertencimento e possibilitando aproximações que transcendem as coordenadas do “mundo sensível”, como quando nos consideramos parte de uma mesma forma de vida compartilhada por pessoas geograficamente distantes. Como afirma Bottici (2014, p. 90-91, tra-

dução nossa):

Comunidades não podem existir a não ser como seres imaginais. O que um sujeito dado vê reunido na praça pública (a *ágora*) é um conjunto de corpos, e não (ainda) uma *pólis*. Para perceber uma *pólis*, algo que unifica todos esses corpos espalhados, é preciso uma (re)apresentação pictórica que inclua todos eles. Isso pode ser fornecido pela imagem da própria *ágora* ou pelas muralhas ao redor da cidade, como frequentemente era o caso na antiguidade, ou por outra imagem de um território comum; de todo modo, ela deve ser veiculada através de certa imagem que define fronteiras.

Há inúmeras formas de imaginarmos uma comunidade: através de metáforas, como no caso do corpo coletivo; metonímias, como os retratos dos governantes; ou sinédoques, como quando usamos uma parte para significar seu todo (a muralha que significa o todo de uma comunidade, por exemplo). No entanto, uma comunidade não é *uma* comunidade antes

que seja reunida e unificada em uma (re)apresentação pictórica.

E, apesar do papel incontornável e fundamental que as imagens e os imaginários possuem em nossas vidas, há uma forma de racionalização da política que nos censura a todo momento que violamos os limites dados da racionalidade em direção a isso que é classificado como “irreal”. O próprio campo progressista das sociedades ocidentais parece fadado ao realismo que sustenta o mundo que lhe perturba quando leva o ideal iluminista da purificação da política ao ponto do mais puro negacionismo. Foucault diria que há uma convergência nisso: a hegemonia liberal veste uma máscara de racionalidade que parece ter convencido seus opositores, que buscam derrotá-la através dessa mesma racionalidade – enfrentam apenas a máscara no fim das contas. “É somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável” (FOUCAULT, 1988, p. 83), diz Foucault no primeiro volume de *História da Sexualidade*, logo após comentar a inventividade de nossas sociedades quanto à quantidade, à variedade e à sutileza de seus mecanismos de poder. Podemos entender essa passagem como uma confirmação de que “Acima de tudo, o que distingue o liberalismo é a escala, a profundidade e o poder de sua

imaginação” (REID, 2018, p. 196, tradução nossa), e não o poder de sua razão. Ou seja, a máscara de racionalidade esconderia um compromisso fundamental com uma criatividade livre dos limites que nos são colocados, e os poderes imaginários são mantidos em segredo de nós, que acabamos rejeitando como irracionais recursos fundamentais para a construção de outra forma de vida. Se há um perigo no imaginário, se devemos nos proteger dele, é para proteger os que gerenciam as máquinas governamentais e vestem a máscara liberal.

Mas, para além de tentarmos interpretar esse trecho na direção de uma filosofia do imaginário, podemos *imaginar* que tipos de mecanismos de poder podem estar ali ocultos sob essa máscara e que não são explorados por Foucault. O que sugiro aqui é que a partilha do imaginário é um desses empreendimentos que visam nos esgotar criativamente ao mesmo tempo em que os recursos da governamentalidade estão sempre sendo renovados, revisados, testados etc. Ou melhor, que a partilha que orienta e governa os imaginários e as imagens de *nossa* presente sociedade funciona assim – pois cada mundo deve ter sua ordem do imaginário, mas nem toda normatividade atinge os graus de violência, exclusividade

e desigualdade que presenciamos em nosso mundo. Como afirma Bottici em seu comentário sobre *A Instituição Imaginária da Sociedade* de Castoriadis:

A lógica e a ontologia herdadas têm tentado desde sempre acobertar essa identidade fundamental entre sociedade e história por um motivo fundamental: toda sociedade precisa se apresentar como um dado, como já instituída, não podendo reconhecer seu próprio ser como algo que está sempre se instituindo, pois isso significaria aceitar a possibilidade do puro caos, da ordem social estar perpetuamente na beira do abismo. (BOTTICI, 2014, p. 46, tradução nossa)

Poderíamos pensar que toda sociedade apresenta alguma máscara no momento de sua apresentação imaginária para seus membros – e isso não significa necessariamente algo negativo. Seria um erro esquecer todos os poderes de uma máscara. Por outro lado, talvez Reid tenha razão e o que há de próprio na máscara liberal seja o racionalismo avesso à ima-

gem e ao imaginário que esconde o investimento em recursos imaginais desse modo de governo. O abismo que herdamos de uma modernidade iluminada é o próprio mundo imaginal – dali só pode vir loucura, erro, ilusão e outros inimigos da razão que são justamente *imaginários*. Além disso, é preciso considerar que a máscara é ela mesma uma imagem. O maior trunfo dos que nos governam é nos induzir a uma equivalência entre sua máscara-imagem e uma representação realista, objetiva, neutra e exclusiva. Mesmo quando sabemos que há outras formas de vida por aí, até mesmo no interior do mesmo território nacional que habitamos, temos a dificuldade de imaginar que nós que aqui estamos podemos efetivamente viver de outras formas – sejam elas as formas já existentes ou outras que ainda devemos inventar. Não poderia sugerir aqui que devêssemos promover qualquer tipo de assimilação ou imitação de outras formas de vida em nosso horizonte político e ético. Cada forma de vida envolve uma *herança* em sua multiplicidade e heterogeneidade, e não herdamos crenças, costumes ou instituições de maneira isolada, mas como partes de um *mundo*. E não há como assimilar um mundo sem sua história.

Por outro lado, olhar para as

formas de vida presentes no planeta que, ao menos parcialmente, podem nos mostrar algo de politicamente desejável por não terem se constituído enquanto “sociedades modernas”, não precisa significar qualquer tipo de nostalgia ou desejo de retorno. Nosso imaginário tende à linearidade quando o assunto é tempo e/ou história em sua dimensão política. O retrocesso só existe a partir de um imaginário temporal linearizado, em que a alternativa para a marcha do progresso que nos leva ao possível e provável colapso do planeta é dar a volta e andar na direção oposta, em direção ao temido *estado de natureza*. Manter essa linearidade imaginária nos torna reféns de uma flecha do tempo que mira um futuro significativamente (formalmente) distinto do presente e nunca atinge o alvo, ao mesmo tempo em que não podemos olhar para trás pois há uma espécie de distopia no passado. Como no comando angelical dado a Ló durante a destruição de Sodoma e Gomorra, o imperativo que nos move para longe de formas de vida imaginadas como moralmente inferiores é acompanhado por uma condição fundamental: *não olhar para trás*. Formatar certo passado em um imaginário social como uma imagem distópica nos aprisiona a um pre-

sente infinito, como o presente do realismo capitalista de Fisher: já não conseguimos imaginar coerentemente um mundo futuro significativamente distinto do que temos agora, e também não podemos olhar para outros mundos que já se foram. No interior dessa partilha do imaginário, nossa criatividade política fica restrita às recombinações permitidas pelas fronteiras imaginais que fazem parte de nosso mundo atual.

Por outro lado, a utopia não nos oferece nada para além de imagens paradisíacas. As imagens utópicas são como os discursos cuja densidade e poder são reduzidos ao mesmo tempo em que sua livre circulação é autorizada. São imagens que pouco perturbam nossa hegemonia, pois a diluição de seu poder é uma forma de controle e uma condição *sine qua non* para sua entrada na ordem dominante. Não é raro encontrar um entendimento sobre a utopia que a coloca como uma espécie de ideal regulador kantiano: sua função é nos orientar, oferecer um norte, e não se tornar realidade. Nós devemos sempre caminhar em direção a esse mundo sem nunca podermos realmente viver nele. É curioso que se pense que esse entendimento pode nos salvar da ineficácia da imagem utópica, como se o que perturbasse o uso de utopias fosse apenas a ausência de nossa

consciência acerca de sua impossibilidade. De que nos pode servir a eleição de um programa político que não pode ser realizado até o fim? De que nos serve decidir pela idealidade de um mundo que nunca habitaremos?

Longe de preservar algo de positivo na utopia, o que esse entendimento faz é reintroduzir o realismo no meio do otimismo sonhador, transformando o reformismo que não atravessa as fronteiras de nosso imaginário como o caminhar inspirado em direção ao impossível – quando não passa de um andar em círculos, pois a própria estrada em direção ao utópico é quimérica (FOUCAULT, 1999, XIII). De todo modo, não penso que devemos nos ocupar demais com imagens diluídas, paradisíacas, de algo *bom demais para ser verdade*. Essas imagens se encontram destituídas de sua “pesada e temível materialidade”, mais do que quaisquer outras, embora o processo de mascaramento nos desvie do reconhecimento dessa materialidade e de todas as suas implicações nas imagens em geral – o que nos coloca nessa situação de ingenuidade política em que não entendemos o que significa a livre circulação da utopia. O bom recurso imaginal é aquele que carrega poder suficiente para a mobilização de nossas demandas políticas. As imagens que habitam a

torre de marfim de nossa cidade devem descer ou serem deixadas de lado como ferramentas políticas, embora ainda possam servir de consolação, como afirma Foucault (1999, XIII).

Já no caso da distopia, não temos o oposto – não há simetria entre essas duas formas imaginais. Distopias não apenas podem como são realizadas. As ocasionais epidemias de obras literárias, cinematográficas etc. sobre mundos distópicos normalmente acompanham esse sentimento perturbador e angustiante de que estamos nos aproximando daquilo que tememos politicamente na superfície consciente de nossas vidas – são medos orientados por nossa identidade, e não ameaças a ela que parecem vir de um *fora* radical que perturba os fundamentos do que somos. Essas distopias são extrapolações do presente, e não alternativas radicais como o estado de natureza imaginado como um passado ao qual não desejamos retornar – e é importante aqui não confundir esse tipo específico de distopia com representações pós-apocalípticas que nos apresentam mundos “civilizados” em ruínas e pessoas agindo como *se tudo fosse permitido*. Nas distopias possíveis e realizáveis, aquilo que mal nos permitem no presente frequentemente se torna definitivamente

interditado pelos mais variados mecanismos de poder. É a vitória final do mais perverso e inconsequente biopoder, *uma bota pisando no rosto humano pela eternidade*. Apesar disso, essas imagens nos convidam ainda a pensar o que pode haver de resistência e heroísmo nesses mundos, ainda que as chances de vitória sejam quase nulas. E a vitória nesses cenários distópicos da ficção usualmente envolve um retorno ao mesmo tipo de organização social que possibilitou, em primeiro lugar, o surgimento da distopia – uma organização que é precisamente a nossa do presente. A distopia enquanto extrapolação do presente nos mostra um mundo que já temos como possibilidade próxima – se temos um problema com essa possibilidade, deveríamos também reconhecer que o nosso problema é a nossa forma de vida atual.

Já nas distopias impossíveis, o que temos é uma imagem tão indesejável que sua própria inteligibilidade se encontra em risco. É através delas que as fronteiras de um imaginário social podem ser definidas. É interessante notar como há uma dificuldade de descrever detalhadamente um mundo onde certos fundamentos de nossa forma de vida simplesmente não estão presentes. Temos um vocabulário limitado, pouco

criativo e superficial para ao menos expressar nosso profundo desgosto por esse tipo de imagem: falamos em fim do mundo ou da civilização, da destruição dos pilares da sociedade, da corrupção de todos os valores. A imagem distópica que extrapola o presente facilmente se torna um produto a ser consumido de maneira massiva – a imagem que mostra algo fundamentalmente diferente é a que sequer queremos ter por perto. É preciso uma dose considerável de violência imaginária para que algumas imagens sejam destinadas ao subterrâneo proibido da cidade, aos seus porões mais sombrios, ou mesmo às prisões localizadas para além de suas fronteiras¹¹. São elas que devem

assombrar uma hegemonia de maneira mais intensa. É esse procedimento de interdição que torna possível um *retorno do recalçado*. Não é por acaso que a ordem do discurso não se resume à exclusão, assim como o poder não se reduz à lei de interdição, ainda que a conduta de nossas condutas não se dê sem o mascaramento que remove do campo visual que compartilhamos socialmente os mecanismos mais sutis de governo. Mesmo assim, é nesse “fora” mais radical que residem os poderes mais ameaçadores. É aí que encontramos a possibilidade de salvação onde a hegemonia enxerga apenas o perigo.

IV

¹¹ A rejeição, o silenciamento e a repressão de imagens são violências imaginárias que se tornaram familiares a nós através da psicanálise freudiana. É uma violência que não se distingue da construção de fronteiras nacionais que servem para deixar algo de fora e definir o que está dentro – identidades nacionais funcionam como identidades individuais. Em ambos os casos, há um acobertamento das implicações desses atos e do seu caráter violento. Mas há outros modos de violência imaginária que envolvem atos imaginários que são eles mesmos explicitamente representados como violentos. Podemos usar o exemplo dos Piaroa, que habitam regiões próximas do Rio Orinoco na Venezuela e Colômbia: [...] embora o povo Piaroa seja famoso por seu pacifismo – assassinatos são inimagináveis, pois há um pressuposto de que qualquer pessoa que mate outro ser humano será instantaneamente consumida por poluição, sofrendo uma morte horrível –, ele habita um cosmos que vive uma guerra invisível, em que feiticeiros estão ocupados afastando os ataques de deuses predatórios e insanos. Todas as mortes são causadas por assassinato espiritual e devem ser vingadas pelo massacre mágico de comunidades (distantes, desconhecidas) inteiras” (GRAEBER, 2004, p. 27, tradução nossa). Ou seja, embora as “relações internas” sejam pacíficas, as relações externas são extremamente violentas – incluindo as relações com outros povos. Parte dessa violência é imaginária no sentido de que é voltada contra entidades que habitam o imaginário social dos Piaroa, uma violência que é de responsabilidade dos xamãs. A partir da análise desse tipo de violência em várias sociedades consideradas igualitárias e/ou pacíficas, o antropólogo David Graeber conclui que (2004, p. 25-6, tradução nossa): “Em sociedades igualitárias, que tendem a colocar uma ênfase enorme na criação e na manutenção de consensos comunitários, isso frequentemente parece causar uma formação reativa igualmente elaborada, um mundo noturno habitado por monstros, bruxos e outras criaturas horríveis. E são as sociedades mais pacíficas que são as mais assombradas, em suas construções imaginárias do cosmos, por espectros constantes de uma guerra perpétua. Os mundos invisíveis ao redor delas são literalmente campos de batalha”. Essa forma curiosa de violência que os Piaroa empregam para afastar o que assombra e ameaça seu modo de vida não é mascarada para os xamãs envolvidos com ela – se eles tratam os membros de sua própria comunidade pacificamente, isso não se aplica aos seres que eles combatem em suas batalhas espirituais. Por isso não caberia dizer aqui que esses xamãs são inteiramente pacíficos porque eles combatem coisas que não existem para nós. Quando eles se engajam nessas batalhas, sua disposição é violenta, ainda que possamos afirmar que eles não eles não estejam assassinando ninguém – não podemos extrair sua inocência disso.

Entretanto, imagens também representam perigos terríveis para nós. E aqui retornamos ao ensaio introdutório de Foucault e ao problema da alienação na imagem. A preocupação manifesta no texto é dupla: com formas patológicas que aprisionam a imaginação enquanto ato ou processo, e com a restrição da liberdade do sujeito desperto. Certas formas de alucinação e fantasia mórbida deixariam a imaginação paralisada na imagem:

O menor esforço da imaginação cessa [...] A dimensão do imaginário entrou em colapso; no paciente, resta apenas a capacidade de ter imagens, imagens que se tornam ainda mais fortes, ainda mais consistentes quanto mais a imaginação iconoclasta é alienada nelas. A compreensão do fantasma não pode se dar, portanto, em termos de uma imaginação que se desdobra, mas apenas em termos de uma supressão da imaginação; é a libertação do imaginário que se encontra enclausurado na imagem que deveria ser o alvo da psicoterapia. (FOUCAULT, 1994a, p. 72, tradução nossa)

Esse confinamento não é um problema cuja pertinência reside apenas no campo de uma psicoterapia qualquer, da mesma forma que a questão do sonho não é apenas a de sua interpretação na prática clínica. Podemos dizer que a alienação em geral seria, segundo Foucault, o movimento contrário ao da liberdade imaginativa – e aqui vemos como o preço da restituição da dignidade do imaginário e da imaginação é uma nova condenação da imagem.

O sonho aparece como paradigma dessa liberdade imaginativa, pois ele não é uma “rapsódia de imagens” – apenas cristalizamos o movimento imaginário do sonho nelas como uma “[...] maneira de fazer a consciência desperta recuperar seus momentos oníricos” (FOUCAULT, 1994a, p. 117, tradução nossa). A inteligibilidade do sonho acaba dependendo de sua formatação em termos de uma quase-presença na/da imagem, que agora pode nos oferecer um *objeto* representado como se fosse um retrato, por mais que seja impreciso enquanto tal. Entre a imagem-do-sonho e o sonho, há a mesma distância que separa imagem e imaginação, que separa “uma quase-presença em um mundo já constituído e uma presença originária de um mundo que está sendo constituído” (FOU-

CAULT, 1994a, p. 117, tradução nossa). Há sempre aqui o risco da alienação, que consiste precisamente no repouso, no engessamento e no aprisionamento na imagem. O próprio mérito do trabalho de Binswanger teria sido manifestar esse risco e o desafio posto por ele:

O que ele trouxe à luz, no que diz respeito aos sonhos, é o momento fundamental em que o movimento da existência descobre o ponto decisivo da divisão entre as imagens nas quais ela se aliena em uma subjetividade patológica e as expressões nas quais ela realiza a si mesma na história objetiva. O imaginário é o ambiente – o “elemento” – dessa decisão. (FOUCAULT, 1994a, p. 119, tradução nossa)

Deixando de lado a questão desse realizar “a si mesma na história objetiva”, gostaria de pensar essa

decisão contra a alienação na imagem e em como ela pode ser articulada com o *télos* ético do trabalho de Foucault e com a demanda por um *desprender-se de si* (se *déprendre de soi-même*)¹², como anunciada no prefácio do segundo volume de História da Sexualidade (1984, p. 14). Essa demanda é semelhante à afirmação da errância como finalidade do ato de conhecer: “[...] de que valeria a obstinação pelo conhecimento se ela resultasse apenas em acúmulo de conhecimento, e não [...] na errância daquele que conhece?” (FOUCAULT, 1984, p. 14, tradução nossa). “Desprendimento” e “errância” podem ser pensados como termos de um vocabulário mais amplo empregado por Foucault e que reúne variadas expressões de movimento opostas às expressões de repouso. Não é finalidade deste trabalho reunir todas as instâncias desse privilégio concedido por Foucault à movimentação, mas há nele algo fundamental para o que se segue, que é o modo como a relação entre imagem e imaginação se complica a partir de sua inserção nessa dinâ-

¹² Há quem prefira traduzir o verbo em questão por “libertar”, ou mesmo por outras opções menos usuais como “desmontar” (“disassemble”). Se o termo “desprendimento” e o verbo “desprender” podem remeter a algo mais estoico no sentido de um afastamento emocional das coisas do mundo, ou mesmo a uma ausência de envolvimento com algo, como coloca Paul Rabinow (1997, XXXVIII), isso não parece trazer qualquer problema relevante para o uso feito por Foucault, que envolve não um mundo, mas um si – este é o “objeto” do qual nos desprendemos. De fato, não deveríamos ter qualquer apego especial pelo que somos enquanto uma imagem estática; deveríamos poder deixar essa imagem para trás sem que isso nos afetasse emocionalmente de qualquer maneira significativa, como sugere o verbo “*déprendre*”. *Desprender-se de si* demanda um distanciamento que não nos isola do mundo, mas que nos lança em direção a ele.

mica binária e opositiva – ainda que o problema não seja essa dinâmica por si mesma.

Enquanto imagem ou constelação de imagens, a identidade também pode se cristalizar e se tornar o ponto fixo e imutável a partir do qual nos movimentamos em um mundo, não importando onde essa movimentação nos leve. Podemos encontrar essa relação entre movimento e repouso na crítica feita por Foucault a certos usos das identidades sexuais, na entrevista *Sexo, poder e a política da identidade* (1994b, p. 739, tradução nossa):

Bem, se a identidade for nada além de um jogo, e se for apenas um procedimento para promover relações – relações sociais e de prazer sexual que criarão novas amizades –, então ela é útil. Mas, se a identidade se torna o problema maior da existência sexual, e se as pessoas pensam que devem “desvendar” sua “identidade própria”, e que essa identidade deve se tornar lei, princípio ou código de sua existência; se a questão que elas se colocam perpetuamente é “Será que isso se conforma à minha identidade?”, en-

tão, penso eu, elas retornarão a uma ética muito próxima da velha virilidade heterossexual [...] Mas as relações que devemos ter com nós mesmos não são de identidade, mas de diferenciação, criação e inovação. Ser a mesma coisa é algo bastante tedioso.

Já em *Sobre a amizade como modo de viver*, a questão da homossexualidade é apresentada por Foucault como algo que não deve remeter a perguntas como *Quem sou eu?* ou *Qual o segredo de meu desejo?*, mas sim “Quais as relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?” (FOUCAULT, 1994b, p. 163, tradução nossa).

No ensaio sobre Binswanger, o que se apresenta a Foucault como podendo se estagnar no tédio da imagem ou movimentar-se criativamente é a expressão poética. O maior êxito desse tipo de expressão não seria encontrado na proliferação desenfreada do “maior número possível de substitutos da realidade, onde ela inventa o maior número possível de duplicações e metáforas; mas, ao contrário, onde ela melhor restaura a presença a ela mesma” (FOU-

CAULT, 1994a, p. 115-6, tradução nossa). É a partir dessa restauração que a imaginação poética que visa à autenticidade pode “reaprender a sonhar” e nos ensinar a “[...] romper com o fascínio das imagens e reabrir para a imaginação seu livre caminho em direção ao sonho, que oferece, como sua verdade absoluta, seu “inquebrantável núcleo de noite” (FOUCAULT, 1994a, p. 118, tradução nossa). A reabertura desse caminho permite justamente o retorno do movimento constituinte da imaginação e de seus poderes destrutivos, incendiários e purificadores. Esse tipo de vocabulário nos remete de volta à importância da espacialidade no discurso foucaultiano. Os problemas que se colocam dizem respeito à nossa movimentação em espaços que não são unicamente nossos como são os sonhos – espaços que já se apresentam a nós constituídos e organizados por uma normatividade como a que Foucault buscou na ordem do discurso, e nos quais devemos nos mover *apesar disso*. A ausência do Outro no sonho como pensado por Foucault se traduz em pura movimentação – apenas em nossos momentos despertos é que tentaríamos fazer esse dever constituinte repousar na inteligibilidade de uma imagem estática. Tomando a sexualidade como exemplo, a liberdade

de movimentação deve ser conquistada *contra* a ordem vigente que visa enquadrar sexualmente o sujeito do desejo. No caso do sonho, não há um *contra* – tudo nele diz “Eu”.

No outro extremo do sonho, naquele centro que imaginamos ser o que há de mais real em nossas vidas, o que ocorre é o mesmo engessamento que faz cessar o movimento livre da imaginação: identidades (individuais ou sociais) nos imobilizam devido à intensidade da própria identificação. Aqui se encontram as armadilhas imaginárias que podem nos fazer pensar que nosso destino individual é o sofrimento ou que nosso destino social é viver neste mundo atual pois ele é o único possível. Transgredir as fronteiras de nossa partilha do imaginário serve justamente para transformamos o terreno das possibilidades e alterarmos a distância entre *real* e *possível*. E esse é precisamente o tipo de movimento que se dá pela imaginação e no imaginário, pois é dessa forma “[...] que o sentido originário da realidade é desvelado” (FOUCAULT, 1994a, p. 113, tradução nossa) – não é pelos poderes de uma ciência positiva, de uma apreensão iluminista ou de qualquer exercício racional e racionalizado que podemos nos entender com o que há de mais fundamental no que chamamos

“realidade” e com o que essa realidade pode significar para nós. O movimento de errância ou desprendimento visado pela questão acerca das possibilidades de pensarmos e percebermos outramente (FOUCAULT, 1984, p. 14) se encontra então com a iconoclastia da imaginação:

A imaginação, em sua verdadeira função poética, medita sobre a identidade. E se é verdadeiro que ela circula através de um universo de imagens, isso não se dá na medida em que ela as promove ou reúne, mas na medida em que as quebra, destrói e consome: ela é essencialmente iconoclasta. (FOUCAULT, 1994a, p. 116, tradução nossa)

A cristalização na quase-presença da imagem nos prende através de um ilusionismo em um objeto substituto que supostamente encontraríamos por trás da imagem – um objeto que seria nossa essência. Essa essencialização seria o problema fundamental da identidade em geral. De fato, nunca devemos subestimar o poder de um *Eu sou* ou um *Nós somos*, especialmente quando há uma carga significativa de desejo envolvido:

“Da mesma forma que imita a percepção pela via de uma quase-presença, a imagem imita a liberdade através de uma quase-satisfação do desejo” (FOUCAULT, 1994a, p. 115, tradução nossa). O governo eficiente da vida fornece retratos do que somos e nos leva a desejar o que vemos neles – o que se torna mais eficiente quando as várias possibilidades da imagem para além do retrato e da identidade fixa são mantidas fora de nosso campo visual. Não é por acaso que o ponto de partida para uma transformação espiritual qualquer, incluindo a que se dá através dos procedimentos psicanalíticos, reside na incompatibilidade entre identificação e desejo, quando não desejamos mais ser aquilo que imaginamos ser (até mesmo quando esse ser aparece a nós como incontornável). É a partir dessa brecha que o caminho se abre para *sermos outramente*.

Mas, se há um ilusionismo próprio envolvendo a identidade que nos faz tomar a quase-presença da imagem como uma presença objetiva supostamente representada por ela, isso não precisa significar que devemos condenar e combater as imagens (incluindo as identidades e outros *seres imaginais*). A imagem certamente *pode* nos iludir, mas os maiores riscos envolvidos nisso dizem respeito ao problema da representação de um

real, que é apenas um de seus poderes. Ainda enfrentamos aqui o problema do reducionismo. Um movimento crítico recorrente se faz necessário para que isso não seja esquecido e para que a multiplicidade de usos dos recursos imaginários não seja ocultada sob uma máscara. Por outro lado, esse movimento não pode se dar perpetuamente. O ponto final das práticas que visam restituir movimentação e impedir a alienação na imagem não é um movimento puro, um sonho infinito. Afinal, é da organização do imaginário que podemos extrair a estabilidade de uma identidade e é da identidade que extraímos qualquer senso de orientação em um mundo, não importa o quão entediante isso seja. Como seria ou poderia haver um mundo livre disso? Aqui o autor deve admitir seus próprios problemas de imaginação.

De todo modo, Foucault parece indicar a ausência dessa possibilidade indiretamente (1994b, p. 239, tradução nossa):

Uma sociedade “sem relações de poder” não pode ser nada além de uma abstração. O que, diga-se de passagem, torna ainda mais necessária, do ponto de vista político, a análise daquilo que elas são em uma determinada so-

riedade, de sua formação histórica, daquilo que as torna sólidas ou frágeis, das condições que são necessárias para transformar umas e abolir as outras. Pois dizer que não pode existir sociedade sem relação de poder não quer dizer nem que aquelas que são dadas são necessárias, nem que toda maneira de poder constitua, no coração das sociedades, uma fatalidade incontornável [...].

Uma sociedade sem relações de poder é uma em que a balança não pesa para lado algum em hipótese alguma – é uma em que não é preciso que alguém faça um sacrifício, que ser o que quer que seja não envolva qualquer sujeição a algo previamente estabelecido. Se as relações de poder também organizam um imaginário social, se elas também estão envolvidas com o que chamou-se aqui de partilha do imaginário, a conclusão é simples: não podemos nos livrar permanentemente de processos de identificação que nos fornecem imagens do que somos individualmente e da sociedade que pertencemos. É a estabilidade dessas imagens que constitui, ainda que contingentemente, a possibilidade de sermos inteligíveis a nós mes-

mos e aos outros, e de sermos inteligíveis enquanto comunidade.

Por outro lado, uma sociedade *com* relações de poder não é radicalmente imóvel, embora as ordens e partilhas busquem sempre manter as estruturas firmes em seu lugar e nos provoquem a necessidade de movimento. Se a relação entre movimento e repouso não se resolve com a vitória de um lado, também é natural que haja um foco naquilo que constrange nossa livre movimentação. Se o poder é um problema para uma filosofia ou para uma crítica política qualquer, isso se dá precisamente porque nós temos um problema com o modo como se dão as relações de poder em nossa sociedade. Não se trata de um problema com um *poder em si* – essa abstração deve ser mantida cuidadosamente de lado, especialmente quando entendemos que a produtividade do poder também se encontra em nós uma vez que somos capazes de construir outras relações e outras partilhas do imaginário. Se não vamos nos livrar do poder da imagem, parece mais apropriado fazer como Bottici (2014, p. 9) e aproveitar o conceito de *imaginal* para romper com qualquer vínculo necessário entre imagem/imaginário e alienação. Ou seja, podemos buscar ativamente as experiências propriamente imaginárias

que sirvam para nos tornar politicamente mais potentes, sem desconfiança mas com o cuidado necessário para que não nos deixemos iludir. O Iluminacionismo caminha nesse sentido se substituirmos “politicamente” por “religiosamente”. Saber usar as imagens e navegar em seu mundo inclui a proteção contra imagens enganadoras que vão desviar o místico de sua jornada espiritual; é saber de qual imagem devemos ir ao encontro e qual é a experiência propriamente imaginal que devemos ter, de acordo com o que desejamos.

Assim, a alienação pode ser considerada *apenas uma* dentre várias possibilidades em nossa relação com imagens, e ela dificilmente depende apenas de uma suposta “natureza da imagem”. Como o próprio Foucault reconhece, identidades podem ser úteis, e tomo aqui isso como uma consequência da utilidade possível das imagens em geral na política. A instrumentalidade da imagem, por sua vez, depende de sua realidade e de sua densidade, e o conceito de *alienação* não nos ajuda nesse sentido, mas “[...] torna difícil dar conta da possibilidade de que o imaginário é ele mesmo constitutivo do real [...]” (BOTTICI, 2014, p. 9, tradução nossa). Além disso, a ausência de mobilidade do que é natura-

lizado não é a mesma do que poderíamos chamar de um “repouso crítico” como parte de uma ontologia crítica do presente. Nesse sentido, o repouso seria apenas o primeiro momento de um processo que pode realmente terminar em alienação, mas esse desdobramento específico não seria uma necessidade e nem faria parte de uma natureza da imagem. Seria necessária uma atenção especial para que não nos deixássemos seduzir demais pela imagem – e essa atenção demanda uma inquietude que não deixa também de ser uma forma de movimento psíquico.

Na conclusão de seu ensaio, Foucault chega a admitir a possibilidade de um outro tipo de imagem, a que é “purificada no fogo do sonho” (FOUCAULT, 1994a, p. 118, tradução nossa) e que parece se manifestar a partir de um trabalho específico da imaginação:

A imagem pode se oferecer novamente, não mais como renúncia da imaginação, mas como sua realização [...] A imagem não é mais a imagem *de* alguma coisa, inteiramente projetada em direção a uma ausência que ela substitui; ao invés disso, ela é reunida nela mesma e se dá como a plenitude de uma presença;

ela não designa mais uma coisa, mas é endereçada a alguém. A imagem aparece agora como uma modalidade de expressão e toma seu sentido de um estilo, se podemos entender por “estilo” o movimento originário da imaginação quando ela assume o rosto da troca. (FOUCAULT, 1994a, p. 118, tradução nossa)

O texto é concluído sem maiores comentários sobre essa possibilidade, dando a entender que ela poderia ser melhor compreendida a partir de uma “antropologia da expressão”, que seria mais fundamental que a antropologia da imaginação que Foucault extrai de Binswanger (1994a, p. 119). No entanto, esse empreendimento teria de esperar um outro momento que aparentemente nunca chegou. Foucault entende a expressão como algo mais fundamental que a imagem, então poderíamos entender aqui essa nova imagem como algo que, em última instância, transcende a si mesmo – ou como uma imagem originária que se distingue da imagem ordinária (que ainda não foi purificada).

De todo modo, não cabe a este trabalho propor uma solução para esse mistério. O que importa aqui

é o modo como Foucault trata as imagens em geral nesse ensaio, pois são elas e não outras que podem ter destinos que não consistem em nos iludir e nos alienar em processos de identificação. São elas que podem ter usos positivos ainda que temporários no interior de estratégias políticas variadas – inclusive nos servindo também como máscaras. Além disso, o conceito de *imaginal* pode mesmo servir como uma maneira de olhar para as imagens em geral que pode aproximá-las da possibilidade apresentada por Foucault – como imagens que deixam de ser meramente *de* alguma coisa. Talvez Foucault não precisasse de um novo tipo de imagem e pudesse encontrar algo de valioso e útil na imagem ordinária se não estivesse assombrado demais pelo fantasma da imobilidade. Não precisamos temer a permanência e o repouso em si mesmos. A ênfase no movimento e nas restrições espaciais pode fazer todo sentido quando sentimos e percebemos certo enclausura-

mento no interior de nossa forma de vida, mas é preciso tomar o cuidado para que nossas demandas de movimentação não anulem certas possibilidades abertas por uma ontologia crítica do imaginário – uma ontologia que evita o esquecimento de que a realidade é o que imaginamos a partir de uma partilha contingente, e que identidades são ferramentas a serem avaliadas quanto aos seus benefícios e malefícios para a organização cotidiana de nossas vidas, não devendo ser confundidas com retratos do que *essencialmente* somos. E, se “[...] a miséria da existência se inscreve sempre na alienação [...]” (FOUCAULT, 1994a, p. 119, tradução nossa), ainda assim podemos pensar esse processo de cristalização como algo contingente e como apenas um dos usos possíveis da imagem – nada que nos impeça definitivamente de imaginar um outro para qualquer coisa que pensemos ser nosso destino e buscar imagens melhores e mais poderosas do que somos.

Referências

- AHSĀ'Ī, Shaikh Ahmad. “The Heavens and Elements of Hūraqlā” . In: CORBIN, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'te Iran*. Translated by Nancy Pearson, with a new prelude to the Second Edition by the Author. New Jersey: Princeton University Press, 1989, pp. 191-197.

- BOTTICI, Chiara. *Imaginal politics: images beyond imagination and the imaginary*. New York: Columbia University Press, 2014.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Society Adrift: Interviews and Debates, 1974–1997*. Edited by Enrique Escobar, Myrto Gondicas, and Pascal Vernay. Translated by Helen Arnold. New York: Fordham University Press, 2010.
- CORBIN, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'te Iran*. Translated by Nancy Pearson, with a new prelude to the Second Edition by the Author. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York: Routledge, 1994.
- FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is there no alternative?* London: Zero Books, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994b, pp. 41-95.
- _____. *Histoire de la Sexualité 2: L’usage des plaisirs*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.
- _____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- _____. “Introduction”. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome I: 1954-1969*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994a, pp. 65-119.
- _____. *L’Archéologie du Savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- _____. “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994b, pp. 222-243.

- _____. “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994b, pp. 735-746.
- _____. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994b, pp. 562-578.
- GRAEBER, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.
- KĀSHĀNĪ, Muhsin Fayz. “A World in Which Spirits Are Corporealized and in Which Bodies Are Spiritualized”. CORBIN, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi’te Iran*. Translated by Nancy Pearson, with a new prelude to the Second Edition by the Author. New Jersey: Princeton University Press, 1989, pp. 176-180.
- MILLER, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster, 1993.
- NASR, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origins to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006.
- _____. *Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardī - Ibn ‘Arabī*. New York: Caravan Books, 1964.
- RABINOW, Paul. “Introduction: The History of Systems of Thought”. In: RABINOW, Paul (Ed.) *Ethics: subjectivity and truth*. Translated by Robert Hurley and others. New York: New Press, 1997, pp. XI-XXLII (The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984, v. 1).
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Tradução de Mônica Costa Neto. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- REID, Julian. “Foucault and the imagination: the roles of images in regimes of power and subjectivity”. In: *Subjectivity*. Volume 11, Issue 3. London: Palgrave Macmillan UK, 2018, pp. 183-202.
- SELLARS, Wilfrid. “Philosophy and the Scientific Image of Man”, In: *Science, Perception and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991, pp. 1-40.
- SMITH, Bryan. “Foucault and Binswanger: Beyond the Dream”, In: *Philosophy Today*, volume 55, Issue Supplement, 2011, pp. 92-101.

SUHRAWARDĪ, Shihābuddīn Yahyà. “Book of Oriental Theosophy”. In: CORBIN, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī’te Iran*. Translated by Nancy Pearson, with a new prelude to the Second Edition by the Author. New Jersey: Princeton University Press, 1989, pp. 126-134.

Recebido: 20/02/2019

Aprovado: 04/04/2019

Publicado: 13/05/2019

