



# PUC RIO

MANUEL MARIA RODRIGUEZ LOSADA

O IMAGINÁRIO RADICAL EM CASTORIADIS

Dissertação de Mestrado

Departamento de Psicologia

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, dezembro de 1996

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea  
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil  
<http://www.puc-rio.br>

N.Cham: 150 R696 STESE UC UC

Título: O imaginario radical em Castoriadis



Ex.1 PUCB-UCS

00978217321

**MANUEL MARIA RODRIGUEZ LOSADA**

**O IMAGINÁRIO RADICAL EM CASTORIADIS**

**Dissertação de Mestrado**

**Departamento de Psicologia**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE**

**JANEIRO**

**Rio de Janeiro, dezembro de 1996**

**MANUEL MARIA RODRIGUEZ LOSADA**

**O IMAGINÁRIO RADICAL EM CASTORIADIS**

**Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da  
PUC/Rio como parte dos requisitos para obtenção do título  
de Mestre em Psicologia Clínica**

**Orientadora: MARIA EUCHARES MOTTA**

**Departamento de Psicologia**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO**

**Rio de Janeiro, dezembro de 1996**

67199

ue-0006872 1-5



150

R696

TESE ue

97821

*À Joana, meu amor.*

*Aos meus pais, minha gratidão.*

## MEUS AGRADECIMENTOS

- . À professora Maria Euchares Motta, orientadora da dissertação, pela confiança depositada, pela delicadeza, pela amizade, pela orientação firme e segura.
- . Ao professor Carlos Plastino, co-orientador da dissertação, pela amizade, pelo estímulo, pela iniciativa na escolha do imaginário radical.
- . À professora Monique Augras, que me despertou para o estudo de Castoriadis, pelo incentivo, pela confiança, pela luz que jogou no meu caminho.
- . À Joana, pela presença e o carinho do dia a dia.
- . À minha família, pelo amor, pela força, pela ajuda que nunca faltou mesmo do outro lado do Atlântico.
- . Aos colegas da turma, pela amizade, pela troca.
- . Ao grupo da linha 3, professores, e alunos, pela companhia agradável, pelas trocas no decorrer do mestrado.
- . Ao Departamento de Psicologia da PUC/Rio, na pessoa dos professores, pelo muito que aprendi, o meu reconhecimento.
- . Ao Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela ajuda financeira durante o curso.
- . À Marise e Verinha, os dois anjos do Departamento, pela solicitude e pela amizade de sempre, minha imensa gratidão.

## RESUMO

A emergência do imaginário no campo de análise do sujeito e do social representa um descentramento epistemológico do pensamento moderno, onde velhas palavras como imaginação e imaginário passam da periferia para o centro e, assim, adquirem um peso conceitual diferente. O conceito do imaginário radical de Castoriadis é portador de uma lógica e de uma consciência significativas. Além de consistente, ele é fecundo. Em seu bojo carrega a proposta de um novo ordenamento do saber em função do próprio imaginário. Isso implica uma inversão ontológica e epistemológica do pensamento do Ocidente. Em decorrência disso, importa, também, uma nova maneira de pensar o sujeito e o social, a partir do imaginário. O presente trabalho trata estas questões, expondo de forma sistemática o pensamento de Castoriadis sobre o imaginário radical.



## RÉSUMÉ

L'émergence de l'imaginaire dans le champ de l'analyse du sujet et du social représente un décentrement d'ordre épistémologique de la pensée moderne, où des vieilles catégories telles que *imagination* et *imaginaire* se déplacent de la périphérie vers le centre et, ainsi, acquièrent un poids conceptuel différent. Le concept d'imaginaire radical de Castoriadis est porteur d'une logique et d'une consistance significatives. Outre qu'il est consistant, il est fécond. Il porte la proposition d'un nouvel agencement du savoir en fonction de l'imaginaire lui-même. Ceci implique une inversion ontologique et épistémologique de la pensée de l'Occident. Par conséquent, il porte aussi une nouvelle façon de penser le sujet et le social, à partir de l'imaginaire. Ce travail porte sur ces questions, tout en exposant d'une façon systématique la pensée de Castoriadis sur l'imaginaire radical.

## **PALAVRAS-CHAVES**

. Imaginário radical

. Imaginário Social

. Instituição imaginária da sociedade

Criação histórica

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
1. A EMERGÊNCIA DO IMAGINÁRIO NA ATUAL CRISE DOS PARADIGMAS: DA PERIFERIA PARA O CENTRO EPISTEMO- LÓGICO.....	10
1.1. Introdução.....	10
1.2. A Emergência do Imaginário: da periferia para o Centro Epis- temológico.....	11
1.3. Imaginário: um Contexto Histórico mais Amplo.....	12
1.4. Imaginário ou Imaginários? Perplexidades e Entrecruzamentos Se- mânticos deste Conceito.....	19
1.5. Imaginário na Atual Crise dos Paradigmas.....	21
1.6. Conclusão.....	25
2. O IMAGINÁRIO EM CASTORIADIS: UMA VISÃO PANORÂ- MICA.....	26
2.1. Castoriadis: O Autor - A Obra.....	26
2.2. Conceito de Imaginário em Castoriadis.....	29
2.3. A Proposta de Castoriadis: para Pensar o Sujeito e o Social é Preciso partir do Imaginário.....	30
2.4. Instituição: O Funcional, o Simbólico, o Imaginário.....	31
2.4.1. Um componente funcional.....	31
2.4.2. Um componente simbólico.....	32
2.4.3. Uma dimensão imaginária.....	35

2.5. Esclarecendo os Conceitos: Uma Questão de Terminologia.....	37
2.5.1. Imaginação.....	38
2.5.2. Imaginário radical.....	38
2.5.3. Imaginário efetivo.....	39
2.5.4. Imaginário social.....	40
2.5.5. Imaginação primeira e imaginação segunda.....	40
2.5.6. Criação.....	41
2.5.7. Imaginário da ordem da representação e imaginário da ordem da criação.....	42
2.5.8. Imagem espelho.....	44
2.5.9. Imagem-ficção.....	44
2.5.10. Imagem-criadora.....	44
2.6. A Significações Imaginárias Sociais: Para Além do Funcional e do Simbólico.....	45
2.7. O Papel das Significações Imaginárias.....	55
2.7.1. Imagem que a coletividade faz de si.....	59
2.7.2. Imagem do mundo material.....	60
2.7.3. Definição que a coletividade faz de suas necessidades...	61
2.8. Imaginário e Crise da Razão no Mundo Moderno.....	61
2.9. Imaginário e Racional: Autonomia e Implicação Mútua.....	67
2.10. A Modo de Conclusão.....	68
3. O IMAGINÁRIO E O RACIONAL: OS DOIS PÓLOS POR ONDE CIRCULA A ENERGIA PESSOAL E SOCIAL.....	70
3.1. Introdução.....	70

3.2 A Lógica Conjuntista- Identitária.....	72
3.3. A Instituição Social dos Conjuntos.....	76
3.4. A Sociedade se Apoia no Primeiro Estrato Natural.....	78
3.5. A Instituição da Linguagem: Código e Língua.....	84
3.6. O Legein e a Dimensão Significativa.....	88
3.7. O Legein e a Determinidade.....	96
3.8. O Fazer Social (Teukhein).....	97
3.9. A Dimensão Histórica do Legein e do Teukhein.....	100
3.10. Tudo o Que Existe Importa Uma Dimensão Conjuntista- Identitária.....	102
3.11. Conclusão.....	105
4. O SUJEITO IMAGINÁRIO E IMAGINANTE.....	108
4.1. Cinco Notas a Modo de Introdução.....	108
4.2. Fluxo Representativo-Afetivo-Intencional: O modo de Ser do Inconsciente.....	111
4.3. Sobre a Origem da Representação.....	115
4.4. Uma Realidade Psíquica, Feita Essencialmente de Representação.	122
4.5. Psicogênese e Sociogênese: as Etapas da Constituição do Sujeito.	125
4.5.1. Núcleo Monádico do Sujeito Originário.....	125
4.5.2. A Ruptura da Mônada Psíquica na Fase Triádica.....	127
4.5.3. A Constituição da “Realidade”.....	129
4.5.4. O Papel da Sublimação para a Socialização do Psiquê..	132
4.5.5. A Dimensão Social-Histórica da Sublimação.....	133
4.5.6. A Instituição Social do Indivíduo.....	135

4.6. O Ser para Si: A Psiquê no Contexto dos Seres Vivos.....	137
4.7. O Sujeito Humano: Reflexibilidade e Capacidade Deliberativa.....	139
4.8. O Ser Humano: Um Projeto de Autonomia.....	141
Conclusão.....	145
<b>5. A DIMENSÃO SÓCIO-HISTÓRICA DO IMAGINÁRIO</b>	
<b>RADICAL</b> .....	148
5.1. Introdução.....	148
5.2. Situando o Programa.....	148
5.3. Fisicalismo e Logicismo: Redução e Ocultamento do Social	
Histórico.....	151
5.4. Com a Lógica-Ontologia Identitária é Impossível pensar a	
Sociedade como Coexistência.....	153
5.5. A Sociedade se Institui como Modo e Tipo de Coexistência.....	155
5.6. A História Não Pode Ser Pensada Com os Esquemas de Suces-	
são do Pensamento Herdado.....	157
5.7. A Instituição do Tempo.....	158
5.8. Tempo e Criação.....	161
5.9. Instituição Social do Tempo.....	162
5.10. Tempo Identitário e Tempo Imaginário.....	163
5.11. Conclusão.....	165
<b>CASTORIADIS EM PERSPECTIVA: ELEMENTOS PARA UMA</b>	
<b>AVALIAÇÃO CRÍTICA</b> .....	167
6.1. Introdução.....	167
6.2. Uma Leitura Que Privilegia o Imaginário.....	168

6.3. As Grandes Contribuições de Castoriadis para o Debate	
Contemporâneo.....	170
6.3.1. Uma nova ordenação do pensamento do Ocidente a partir do imaginário.....	170
6.3.2. Uma ordenação interdisciplinar do saber na perspectiva da atual crise dos paradigmas.....	172
6.3.3. Pensar o sujeito e o social-histórico a partir do imaginário.....	172
6.3.4. A radicalidade das significações imaginárias sociais....	173
6.3.5. O social-histórico como criação.....	174
6.4. Interrogações a Castoriadis.....	175
6.5. Diálogo de Castoriadis Com Outras Posições Teóricas.....	179
6.6. O Imaginário Radical: Possíveis Campos de Aplicação.....	182
6.7. Conclusão.....	184
7. BIBLIOGRAFIA.....	187

## INTRODUÇÃO

Nesta dissertação estudo o conceito de imaginário radical em Castoriadis. Esta é minha questão. Especifico a seguir quais são meus objetivos, porque e como quero proceder na elaboração deste trabalho. Simplificando a minha problemática, desejo analisar o texto de Castoriadis pelo viés do imaginário radical, no contexto da atual mudança de paradigmas.

Desde o início quero situar minha questão no campo da pesquisa: pretende ser um estudo teórico-crítico sobre um autor contemporâneo, Castoriadis.

Nas últimas décadas, o conceito de imaginário surgiu como uma via de saída face ao vazio epistemológico produzido pela demolição de um tipo de discurso científico unitário, que pretendia dar conta de toda a realidade. Neste sentido, a emergência do imaginário no campo de análise não é um mero efeito da moda. Ao contrário, representa um descentramento epistemológico do pensamento moderno, onde antigas palavras como imaginação e imaginário passam da periferia para o centro e, assim, assumem um peso conceitual diferente.

De repente, assistimos ao alargamento semântico deste conceito, a ponto dele ser usado, hoje, com significados os mais heterogêneos. Esta polissemia chega a tal ponto que vale a pena perguntar se com o termo imaginário estamos falando da mesma realidade, tamanha é a confusão a respeito.



Neste contexto, Castoriadis é um divisor de águas na hora de equacionar teoricamente o problema do imaginário.

O conceito de imaginário radical, além de uma consistência interna profunda, é portador de uma proposta de um novo reordenamento do saber tendo como centro o próprio imaginário. Isto implica uma inversão do procedimento tradicional, no sentido de começar a pensar o sujeito e o social a partir das realidades portadoras de uma maior densidade ontológica, como sejam um poema, um sonho, uma fantasia, etc.

Além do mais, o pensamento de Castoriadis e, de um modo especial, o tratamento teórico que ele dá ao imaginário radical, tem a ver com o que vem sendo denominado mudança de paradigmas, onde o paradigma dominante está em crise e já se pode falar de um paradigma emergente.

Para falar da transição sócio-cultural contemporânea, Castoriadis fala da Encruzilhada e do Labirinto<sup>(1)</sup>. Vivemos uma situação de encruzilhada, bem no meio do labirinto, ali onde se processa uma mudança civilizatória. É nesse contexto que deve ser entendida a proposta

---

(1) A obra fundamental de Castoriadis é a **Instituição Imaginária da Sociedade**. É onde ele elucida as questões referentes ao imaginário. Depois da publicação desta obra, em 1975, o autor vem reunindo as várias temáticas por ele abordadas sobre psicanálise, linguagem, economia, política, epistemologia das ciências, etc. sob o título **Encruzilhadas do Labirinto**, com o intuito de iluminar as questões que dizem respeito à condição humana e ao sócio-histórico. Essa tarefa se identifica com a atividade específica do pensamento. E pensar “é entrar no Labirinto. É perder-se nas galerias que só existem porque nós as cavamos incessantemente” (Castoriadis, 1987: 8). Perder-se nas galerias (nas encruzilhadas) e nos labirintos do sujeito e do social- histórico para iluminar os caminhos tortuosos do humano: esse o sentido do trabalho de Castoriadis; esse o sentido da encruzilhada e do labirinto.

teórica que está implícita no conceito de imaginário radical, como veremos no decorrer desta dissertação.

## **OBJETIVOS**

Estudar o conceito de imaginário radical em Castoriadis, respectivamente nas perspectivas ontológica, epistemológica e antropológica, como uma das vias de saída à atual crise dos paradigmas, no campo das ciências humanas, nesta virada de século e de milênio

Estudar o imaginário radical em Castoriadis, de forma ordenada e sistemática, a fim de que o resultado deste estudo possa servir de subsídio para as pesquisas da Academia, que trabalham com o conceito de imaginário.

Pensar que conceito de sujeito e de psiquê decorrem do pensamento de Castoriadis, especificamente, do imaginário radical.

## **À GUIA DE JUSTIFICATIVA: O PORQUÊ DA DISSERTAÇÃO**

Falei o quê, falo agora o porquê da minha dissertação. Exponho as razões ou justificativas da minha questão, que elenco da seguinte maneira:

O pensamento de Castoriadis é relevante e significativo para iluminar a situação de transição sócio-cultural (a encruzilhada) que atravessamos neste final de século.

Por outro lado, o pensamento de Castoriadis, especialmente o imaginário radical, é pouco conhecido na Academia. Tenho a impressão de que ainda não foi explorado o potencial explicativo deste conceito.

O pensamento de Castoriadis é portador de uma proposta de mudança radical, no sentido de proceder a uma dupla inversão ontológica e epistemológica, como será explicitado no decorrer desta dissertação. Por causa disso vale ser examinado com atenção.

No lugar de destaque que está assumindo o conceito de imaginário na atual crise de paradigmas, o conceito de imaginário radical de Castoriadis merece uma especial relevância. Aqui é apresentado como um possível caminho de saída.

Pela maneira original de pensar o sujeito e o social, o conceito de imaginário radical tem algo novo para iluminar o trabalho de se repensar o campo da psicologia hoje.

Uma outra razão que me impulsiona a estudar Castoriadis é uma questão de identificação pessoal, algo meio “intuitivo”, que eu talvez não saiba explicitar direito. A certa altura surpreendo-me “seduzido” pelas questões que ele coloca, pois é um autor que pensa e faz pensar. De repente eu me sinto na encruzilhada e no labirinto de Castoriadis. Se ele me parece importante para pensar o momento que atravessa nosso mundo, também é importante para me pensar, no atual momento de minha vida.

## DESCONSTRUINDO E RECONSTRUINDO O TEXTO DE CASTORIADIS: UMA POSSÍVEL METODOLOGIA

Meu método de acesso ao pensamento deste autor está por mim organizado em dois movimentos mutuamente implicados: um de desconstrução e outro de reconstrução, num projeto constante de análise e síntese. Desejo inicialmente desconstruir, separar os conceitos, as problemáticas por ele abordadas, para depois reconstruir ou juntar essas peças em função de minha questão, o imaginário radical.

Inicialmente divido a obra deste autor em duas etapas ou períodos, que denomino Castoriadis I e Castoriadis II. O Castoriadis I corresponde ao Castoriadis jovem, revolucionário, militante marxista, trotskista, político, guerreiro. Se identifica sobretudo com o Castoriadis, diretor de **Socialismo ou Barbárie**, importante revista francesa dos anos 1949 a 1965. A partir deste momento, Castoriadis começa um processo de reformulação que terá sua culminância teórica na primeira parte do livro **A Instituição Imaginária da Sociedade**, onde rompe definitivamente com o marxismo, em 1975. Apesar disso, é possível afirmar que a segunda etapa deste autor começa em 1964-5, com a publicação do texto **Marxisme et théorie révolutionnaire**, publicado inicialmente nos números de **Socialismo ou Barbárie**, e, atualmente fazendo parte da primeira parte da **Instituição Imaginária da Sociedade**. É nesta obra que Castoriadis descobre e formula o conceito de imaginário radical<sup>(2)</sup>.

---

(2) De passagem pelo Rio. Castoriadis proferiu um ciclo de conferências na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), nos dias 2 e 3 de maio deste ano de 1996. Nessa ocasião, em entrevista pessoal com ele, eu tive a oportunidade de pedir sua opinião a respeito da divisão que eu faço de sua obra em Castoriadis I e Castoriadis II. A resposta foi categórica: “mesmo existindo uma continuidade em meu pensamento, sua divisão é rigorosamente certa, sobretudo para efeito de estudo do imaginário”.

Importa salientar que se trata de um autor vivo. Sua obra está em período de elaboração. Desde 1989, em **Encruzilhadas do Labirinto III**, Castoriadis vem prometendo uma obra específica sobre o imaginário intitulada **Le Élément Imaginaire**, que está em período de gestação, conforme ele nos disse na sua passagem pela UERJ nos dias 2 e 3 de maio deste, respondendo a uma pergunta feita por mim a esse respeito. No início deste ano acaba de sair na França uma obra nova, **La montée du L'Insignifiance. Carrefours du Labyrinthe IV** e está na gráfica uma outra, corresponde a Labirinto V.

Em função disso, quero seguir o texto, fazendo um duplo movimento:

1). Uma leitura atenta, cuidadosa, buscando escutar o texto. Neste primeiro momento, quero me submeter ao texto, numa espécie de corpo-a-corpo com o autor. Quero me “iniciar” nos temas de Castoriadis, quero entender seu quadro de referência. Desejo mergulhar fundo no seu pensamento, levar até as últimas conseqüências os seus conceitos e pressupostos.

Neste primeiro momento dialogo com o texto de Castoriadis como **meu diferente, meu outro**, que me diz coisas que não sei, que me faz pensar. 2) Uma leitura feita **por mim**: tenho preferências, seleciono temas, destaco pontos, deixo outros num segundo plano.

O texto descortina um mundo de indagações, inquietações, de perguntas e respostas **para mim**. Me faz pensar.

Busco encontrar o que diz respeito à minha condição humana e social-histórica deste final de século. Neste sentido, a leitura- minha leitura- é marcada pela

minha biografia, pela minha tradição e cultura, e, sobretudo, pela motivação que me move nesta dissertação: o imaginário radical.

Em síntese: Meu método (meu caminho) de leitura de Castoriadis oscila entre dois movimentos: 1) um de submetimento ao texto como meu outro; 2) Um segundo que se identifica com uma leitura feita por mim. Uma espécie de leitura objetiva e subjetiva.

Após esta leitura, destaco as categorias de análise e os conceitos-chaves que me interessam em função do imaginário radical, viés pelo qual eu estou lendo Castoriadis. Estes conceitos e estas categorias devem formar uma espécie de constelação que gira em torno deste eixo central. Fazem parte desta constelação os conceitos de imaginação, imaginário efetivo, imaginário social, imaginação primeira e imaginação segunda, imaginário da ordem da representação e imaginário da ordem da criação, imagem-espelho, imagem-ficção, imagem-criadora, as significações imaginárias sociais, imaginário e racional, imaginário e simbólico, as expressões do imaginário radical no social-histórico e na psiquê.

Após a desconstrução do texto de Castoriadis, faço um segundo trabalho de reconstrução do mesmo, obedecendo ao seguinte esquema: Precedido de uma introdução, que situa minha questão, faço um primeiro capítulo que contextualiza o pensamento de Castoriadis e coloca os pressupostos de seu pensamento: a inversão ontológica e epistemológica por ele proposta no Simpósio de Stanford, em 1981. Desta maneira, coloco os alicerces de minha construção.

O segundo capítulo constitui uma espécie de sustentação básica ou de pedra fundamental. Dou uma visão panorâmica do problema. Trato aí o tema do imaginário radical, numa primeira abordagem, situando o problema em suas várias

dimensões: o imaginário em relação com o real/funcional e com o simbólico. É neste capítulo que esclareço a terminologia relacionada ao imaginário radical.

No terceiro capítulo desenvolvo a relação entre o imaginário e o racional, ou, de outra maneira, as relações entre a lógica racional conjuntista-identitária e a lógica dos magmas (das significações). Uma não se entende sem a outra. Como indico no capítulo três, os mundos “racional” e “imaginário”, no pensamento do Ocidente, com frequência, caminharam “separados”, no decorrer dos séculos. Segundo este autor, eles são inseparáveis. Como um fio da corrente elétrica precisa de dois pólos, um positivo e outro negativo, para que a energia circule, assim o imaginário e o racional constituem os dois pólos por onde circula a vida, a energia pessoal e social. O ser humano é mescla dessas duas dimensões, do mundo do sonho (da fantasia) e do mundo real/racional. Se eliminamos uma dessas dimensões, eliminamos o mundo das pessoas. Eliminamos também o mundo social-histórico.

No capítulo quarto estudo a dimensão subjetiva ou intrapsíquica do imaginário radical. Aí será vista a maneira específica de ser da psiquê na sua condição de **centro processador** das informações procedentes do exterior e, ao mesmo tempo, **centro gerador** de imagens, de representações. De alguma maneira, a psiquê precisa se deixar afetar ou fecundar pelas “impressões” vindas de fora, mas isso de nada serviria se ela não tivesse uma matriz geradora das representações. Assim, a capacidade de recepção e a capacidade geradora da representação constituem as duas bases com as quais se elabora o tecido da psiquê. Sem perder a capacidade de ser afetada pelo mundo externo, ela é fundamentalmente fonte geradora de imagem, imaginário radical, (**Bildung e Einbildung**- formação e imaginação).

No capítulo quinto desenvolvo a dimensão sócio-histórica do imaginário radical. A sociedade é instituída de forma imaginária. A história é criação, criação de significações imaginárias sociais, produzidas pelo coletivo anônimo, quando um grupo de pessoas se reúne, seja ele de uma sociedade dita “primitiva”, da idade média, ou pós-moderna.

No capítulo conclusivo tento fazer uma avaliação crítica do pensamento de Castoriadis, destacando os aspectos em que ele contribuiu para iluminar estas questões no debate contemporâneo, assim como aquelas que merecem ainda uma maior reflexão<sup>(3)</sup>.

---

(3) Na entrevista pessoal com Castoriadis de que falo na nota anterior, pedi também a opinião do autor sobre minha proposta de estudo do Imaginário radical dividindo os capítulos conforme faço nesta dissertação. A resposta veio de imediato: “essa divisão em capítulos conforme você faz no seu trabalho está perfeita, desde que você não esqueça que não se pode separar a dimensão subjetiva do Imaginário radical da dimensão sócio-histórica. Ou de outra maneira, o sujeito não é isolado. É impensável como substância separada. É por natureza reflexivo e político. A autonomia pessoal é impensável separada da autonomia política. Duas dimensões diferentes, porém inseparáveis.



# 1. A EMERGÊNCIA DO IMAGINÁRIO NA ATUAL CRISE DOS PARADIGMAS: DA PERIFERIA PARA O CENTRO EPISTEMOLÓGICO

## 1.1. INTRODUÇÃO

O objetivo deste capítulo é situar o conceito de Imaginário no contexto da atual mudança de paradigmas que se processa no campo da ciência. Isto facilitará uma melhor compreensão da maneira de Castoriadis abordar esta problemática.

O imaginário é um tema na ordem do dia. Apresenta-se como uma das mais instigantes tendências de análise do sujeito e do social-histórico, em meio às perplexidades desta virada de século e de milênio. Como diz Descamps:

*“O imaginário social desempenha atualmente um papel central no campo da Antropologia e da Filosofia Política. Esta noção foi amplamente difundida por Castoriadis”.* (Descamps, 1991:69)

Para Augras, o imaginário está no âmago de todas as criações do homem, desde o pensamento científico até a simples percepção do mundo (Augras, 1995).

## 1.2. A EMERGÊNCIA DO IMAGINÁRIO: DA PERIFERIA PARA O CENTRO EPISTEMOLÓGICO

Na opinião de Colombo (1990) a emergência do imaginário no campo de análise do sujeito e do social não é um efeito da moda. Representa o descentramento epistemológico do pensamento moderno, onde velhas palavras (como imaginário e política) passam da “periferia” para o “centro” e adquirem um peso conceitual diferente.

Diz Colombo textualmente:

*“Nos últimos decênios, vai-se impondo uma maneira de associar o imaginário e o social, a imaginação e a política. Velhas palavras como imago, imaginação, com o tempo se reacomodam no campo discursivo, se unem a velhas palavras, passam da “periferia” ao “centro” e se carregam de um peso conceitual diferente. Assim, o uso freqüente do conjunto imaginário social não deve ser considerado unicamente como um efeito da moda, senão fundamentalmente como um descentramento do pensamento moderno que anula a dicotomia essencialista entre real e o imaginário para deslocar suas fronteiras recíprocas ao interior do espaço semântico da realidade” (Colombo, 1990:17).*

A emergência do imaginário no campo de análise do sujeito e do social está ligada às transformações que se processam na ciência nas últimas décadas. Estas transformações são uma decorrência da demolição do discurso científico unitário sobre o homem e sobre a sociedade. Hoje, no campo das ciências

humanas, não temos uma teoria geral de interpretação dos fenômenos subjetivos e sociais. Como decorrência deste fenômeno, seguiu-se uma fragmentação das ciências humanas e um movimento paralelo interdisciplinar que pretende buscar saídas para a nova situação. O imaginário como esquema de análise, constitui um caminho de saída e uma forma de contribuir para preencher esse vazio epistemológico.

Assim as coisas, eu me pergunto: o conceito de imaginário radical de Castoriadis tem a ver com esta situação? Poderia ele oferecer uma via de saída? Em que direção? São estas as interrogações de fundo que permeiam o tecido deste texto de dissertação sobre o imaginário radical em Castoriadis.

### 1.3. IMAGINÁRIO: UM CONTEXTO HISTÓRICO MAIS AMPLO

O tema do imaginário é amplo e polissêmico, passível de várias leituras, dependendo do enfoque de cada autor. Para situar o conceito de imaginário radical, faço um pequeno resumo da história deste conceito, que deverá servir, apenas para entender como a problemática do imaginário chega até Castoriadis. Para esta finalidade, sigo o próprio Castoriadis, além de Barbier (1994), Durand (1988), Colombo (1990), Augras (1995), Jathey (1995) e Morin (1973), Cassirer (1994) e Bachelard (1989).

Nas Encruzilhadas do Labirinto II. Os Domínios do Homem (1987), há um texto publicado inicialmente em **Libre**, número 3 (1978), intitulado “*A descoberta da Imaginação*”, onde Castoriadis vai buscar as fontes da imaginação na história da filosofia. “*Aristóteles é o primeiro a descobrir a imaginação - e descobre-*

*a duas vezes, isto é, ele descobre duas imaginações*” (Castoriadis, 1986: 337). Uma imaginação primeira e uma imaginação segunda. A imaginação segunda corresponde a doutrina convencional, presente ainda hoje nos manuais de Psicologia e Filosofia, que passou de Aristóteles ao pensamento do Ocidente. Aristóteles discute esta questão no Tratado de Anima III, 3. A imaginação primeira é a imaginação criadora. Mesmo aparecendo no livro III do Tratado de Anima, não é tematizado por Aristóteles, pois não se enquadra no seu pensamento. Terminaria implodindo a ontologia aristotélica. Será ignorada pela tradição e pelos comentaristas de Aristóteles, lembra Castoriadis.

Kant será o segundo grande pensador a tratar o problema da imaginação. *“Será preciso esperar até Kant (e, depois Fichte) para que a questão da imaginação venha a ser recolocada”* (Castoriadis, 1986:337). Na Instituição Imaginária da Sociedade, onze anos antes, Castoriadis dizia a respeito, em nota de rodapé, número 45:

*“O papel fundamental da imaginação, no sentido mais radical, tinha sido claramente visto pela filosofia clássica alemã já por Kant, mas sobretudo por Fichte, para quem a imaginação produtiva é aquilo em que é baseada a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, ou seja, de nosso ser como Eu”* (Castoriadis, 1995:176).

Mais uma vez, o que tinha acontecido com Aristóteles repete-se com Kant e com a filosofia clássica alemã. O conceito de imaginação criadora vai ser encoberto e ocultado pelo saber instituído.

Na opinião de Barbier, após os pré-socráticos, o pensamento grego impõe pouco a pouco um dualismo entre o real e o imaginário. De um lado, a sensação, a percepção, as condutas adaptadas à realidade. De outro, a fantasia, o sonho, a fabulação, a arte. Dois mundos separados, sem interação recíproca (Barbier, 1994:16).

No decorrer da história, face ao avanço do pensamento racional e científico do Ocidente, se processa um movimento em sentido contrário de desvalorização do imaginário.

Descartes é o fundador do racionalismo moderno, o modelo do rigor intelectual. Ao mesmo tempo, o método cartesiano significa a ruptura com o imaginário, com tudo aquilo que representa o mundo das opiniões, das pré-noções, das formas de conhecimento transmitidas pela tradição ou pela ideologia. Nesse contexto, a imaginação é fruto do erro e da falsidade. Se o pensamento racional é o atributo por excelência do homem, tudo o que não cabe dentro dos cânones e dos critérios de rigor da lógica formal, será desprezado como fruto do erro.

Contra-pondo-se a Descartes, Vico, no início do século XVIII, propõe um novo modo de conhecimento, uma “nova ciência”. Segundo este autor, o homem só conhece as coisas que faz. A natureza, sim, pode ser pensada, não pode ser conhecida. Só a pode conhecer o seu autor, o Criador. Entretanto, o homem pode conhecer e entender a história, que constitui sua própria realidade.

A proposta de Vico desloca a problemática do conhecimento “claro e distinto” de Descartes para um outro tipo de conhecimento de caráter histórico, de outra ordem. Como diz Mora:

*“A rigor, Vico sustenta contrariamente ao cartesianismo, principal representante do modo de filosofar da razão física, que o conhecimento claro e distinto não pode chegar ao fundo do real, pois o real parece ser justamente o oposto de claro e distinto. Vico antecipa deste modo os temas do romanticismo e da descoberta do histórico, que ele interpreta todavia como a manifestação de uma infinitamente complexa “natureza humana” (Mora, 1979, 3.422).*

Na realidade, o pensamento de Vico só muito mais tarde será reconhecido.

Após Descartes, o saber racional se separa cada vez mais do imaginário e se impõe como método universal do saber científico. Esta postura racionalista se exacerba em Comte, o qual contrapõe o cientificismo (único critério de verdade) ao mundo ilusório da ficção. Segundo Durand (1988:50), a teoria dos “três estados” sucessivos da explicação positivista equivale a três etapas da extinção do símbolo, o que corresponde, segundo este autor, à atitude iconoclasta do Ocidente em relação a imagem e ao imaginário.

Segundo Colombo (1988:15), no século XVIII se efetua uma espécie de *“separação da terra e das águas: a realidade e o imaginário. Para um, a matéria; para o outro, o imaginário; ao primeiro, os fatos; ao segundo, a ilusão”*.

Esta ruptura positivista, continua Colombo, foi um momento necessário e fecundo. Porém, como acontece no decorrer da história, o pêndulo vai aos extremos: a mesma luz que ilumina determinada porção de realidade, deixa na escuridão outra parte da mesma.

*“Quando a Física rompe as amarras com a Teologia, toda uma parte da significação da realidade fica sem base de sustentação. Ai, os produtos da ação social do homem, as instituições e as ideologias, as crenças, os*

*mitos serão vistos como subprodutos ou como reflexo da realidade e toda ou parte da estrutura simbólica do social, a institucionalização da cité, autonomização do poder político ou dominação permanecerá no espaço heterônomo do sagrado, consciente ou inconscientemente, se reconheça ou não” (Colombo, 1988:17).*

Paradoxalmente, as ciências humanas, que de uma forma específica, deveriam tratar da estrutura simbólica ou significativa da realidade, ao tomar o caminho do positivismo, ficam sem instrumentos de análise para tratar estas questões.

A época do Iluminismo constitui o ápice do pensamento racional. Como tinha dito Kant, com a razão o homem chega à sua maioridade. Com a luz da razão será capaz de construir um mundo da “ordem e do progresso”, para além do obscurantismo, da superstição, das trevas e da miséria. Desconhecia o Iluminismo aquilo que mais tarde lembrará o pintor espanhol Goya: **con la sola razón se construyen monstruos**. A razão construiu a técnica e o mundo moderno. *“Construiu, também, a bomba atômica, os Campos de Concentração, etc...” (Castoriadis, 1987:187).*

A estas alturas, é fácil de perceber que, se a única fonte de conhecimento é o saber científico racional, é necessário despojar-se da imaginação deformadora. Pois, neste contexto, o imaginário é algo “inventado”, tendencioso, não sério, porque não científico. Pela porta da imaginação não temos acesso ao conhecimento da realidade.

Como indica Barbier (1994:17), esta posição racionalista, dualista, está na base das concepções do imaginário de Sartre e de Lacan, ambas duramente criticadas por Castoriadis, porque incompatíveis com o seu pensamento.

Se por um lado, o século XIX representa o ponto alto do racionalismo, é neste século que se faz uma crítica profunda a este modelo cientificista. Recuperando os temas “antecipados” por Vico, o Romantismo toma este caminho: com ele, o imaginário entra em cena pela porta principal. Se até agora ele tinha perdido o direito da cidadania frente à razão, agora é ele que se impõe, a tal ponto que, para o romantismo, o imaginário constitui o único “real”, e a imaginação, o caminho para chegar a ele. Para que o real exista, é preciso fazer o desvio pelo imaginário. O sonho é valorizado, a imaginação reina absoluta e senhora.

O romantismo inverteu os termos entre os dois pólos, do imaginário e do real/racional, mas a ruptura entre ambos continua. Será necessário chegar o final deste século para encontrar um reequilíbrio que integre e reconheça a importância do imaginário e do real/racional. É onde se situa a contribuição original de Castoriadis, como teremos ocasião de ver no decorrer desta dissertação.

Castoriadis consegue equacionar teoricamente, como ninguém, a questão do imaginário. Entretanto - é preciso reconhecer -, foi Cassirer (1944) o primeiro a colocar as bases desta questão, ao deslocar a problemática humana para o mundo do simbólico. O homem é “um animal simbólico”. O que o define não é tanto o racional, mas o simbólico.

*“O homem descobriu um novo método de adaptação à realidade. Entre o sistema receptor e o emissor, presentes em todas as espécies animais, encontramos nele um novo elo intermédio, algo que podemos denominar como sistema ‘simbólico’. Esta nova aquisição transforma a totalidade da vida humana. Não vive somente num puro universo físico mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião constituem partes desse universo, formam os diversos fios que tecem a rede simbólica, a urdidura complicada da experiência humana.” (Cassirer, 1974:90).*



Todos os modos de apreensão da realidade, incluídos os modos estritamente cognitivos, têm um aspecto simbólico, estão fundados no simbólico. Definitivamente, o homem é um ser simbólico, não pode sair dessa sua condição.

Por sua vez, Bachelard, na década de 40, construiu a ponte entre o racional e o imaginário. Jathey (1995:12), qualifica o trabalho de Bachelard de uma “*grande virada epistemológica, em direção ao imaginário*”. Ele fez a tentativa de reconciliar a ciência com o sonho: na constante inovação tecnológica está presente a potência criadora do imaginário. Com Bachelard se faz o entendimento entre ciência e imaginação. São ordens consistentes da realidade. Mesmo sendo diferentes, não há ruptura ou separação entre eles, como se fazia até agora.

Comentando o pensamento de Bachelard, Augras diz: “*ambas as vertentes, a racional e a irracional, são complementares e necessárias ao equilíbrio*” humano, e, ainda, “*um ser privado de função irreal é tão doente quanto um ser privado da função do real*” (Augras, 1995:155).

Desejo assinalar, ainda, a posição de Morin, próximo intelectualmente de Castoriadis, quem, no “*Paradigma Perdido*”, se pergunta: o que é o específico do homem, aquilo, que não existia antes dele? Resposta: a sepultura e a pintura, ou noutras palavras, o imaginário, a desrazão, o delírio. O *sapiens* é “esse animal dotado de despropósito”. É “*sapiens - demens*”. Homem imaginante e imaginário.

É isto que se depreende da análise da sepultura e da pintura: a consciência da morte e a aquisição de um novo modo de expressar-se (a pintura), “*revela a nova ligação imaginária com o mundo*”. Para o *sapiens*, o mundo externo adquire uma segunda existência, a existência em imagem, uma espécie de duplo do ser

representado: *“pela palavra, pelo sinal, pelo grafito, pelo desenho, o objeto adquire uma existência mental mesmo fora de sua presença”* (Morin, 1987). Por causa disso, a magia, o mito, o rito, são fenômenos fundamentais “ligados ao aparecimento do imaginário”. Daí por diante,

*“mitologia e magia serão complementares e associadas a todas as coisas humanas, mesmo as mais biológicas (morte e nascimento) ou as mais técnicas (caça, trabalho); elas vão colonizar a morte e arrancá-la ao nada (Morin, 1987:101).*

Com a sepultura e a pintura, se desvela o surgimento de um universo antropológico novo: a natureza imaginária e imaginante do *sapiens*.

Assim se equaciona a problemática do imaginário, quando esta questão é retomada por Castoriadis.

#### **1.4. IMAGINÁRIO OU IMAGINÁRIOS? PERPLEXIDADES E ENTRECruzamentos SEMÂNTICOS DESTE CONCEITO**

O tema do imaginário é amplo e polissêmico, passível de várias leituras, dependendo do enfoque de cada autor.

Tinha surgido no campo de análise do sujeito e do social como uma via de saída face ao vazio epistemológico deixado pela demolição de um tipo de discurso científico unitário que pretendia dar conta de toda a realidade.

De repente assistimos ao alargamento semântico desse conceito. Livros, coleções, revistas, seminários, simpósios, etc. usam esse termo com as

significações as mais heterogêneas. Esta polissemia chega a tal ponto que vale a pena perguntar se com esse termo estamos falando da mesma realidade. Ou, de outra maneira, se existe um imaginário ou se existem vários.

Uma coisa é certa: a perplexidade e a confusão semântica, neste campo, são grandes.

Já em 1975, por ocasião da publicação de seu livro mais importante, “*A Instituição Imaginária da Sociedade*”, Castoriadis se queixava de uma situação semelhante. Diz textualmente:

*“Aquilo que a partir de 1964 denominei o imaginário social, termo retomado depois um pouco a torto e a direito, e mais genericamente, o que denomino imaginário, nada tem a ver com as representações que circulam com este título”* (Castoriadis, 1986:13).

E acrescenta:

*“Em particular, isso nada tem a ver com o que algumas correntes psicanalíticas apresentam como ‘imaginário’: o ‘especular’, que evidentemente é apenas imagem de e imagem refletida, ou seja, reflexo, ou, noutras palavras ainda, subproduto da ontologia platônica (eidolon), ainda que os que utilizem o termo ignorem sua origem.* (Castoriadis, 1986:13).

Castoriadis está se referindo ao uso que os lacanianos fazem do termo.

Ao lado de Castoriadis e Lacan (e a Psicanálise), existem outros sistemas interpretativos do imaginário, entre os quais destaca a “teoria geral do imaginário” de Gilbert Durand, por suas implicações no campo da pesquisa.

Aqui no Brasil, Danielle Rocha Pita, em 1975, fundou em Recife o primeiro centro de pesquisas do imaginário, onde se estudam vários aspectos do imaginário brasileiro.

No campo da antropologia histórica, especificamente dentro da cultura popular e das religiões de origem africana, no Brasil, Augras estuda a dimensão imaginária da história. Ou a dimensão lendária na construção social da realidade.

*“Mitos e lendas fornecem, para a elaboração da subjetividade, quadros de referências tão determinantes como aqueles que são propiciados pela história factual ou pelas estruturas sociais (Augras, 1994).”*

## 1.5. IMAGINÁRIO NA ATUAL CRISE DOS PARADIGMAS

Este final de século e de milênio coincide com uma grande, enorme *“transição sócio-cultural contemporânea”* (Novaes, 1996), com desdobramentos na organização do conhecimento (novos paradigmas) e na organização social (novas formas de organização política). Neste sentido, Souza Santos propõe “um discurso sobre as Ciências na transição para uma ciência pós-moderna”. Segundo este autor, *“estamos no fim de um ciclo de hegemonia de uma certa ordem científica”*; o “paradigma dominante” está em crise e já se pode falar de um novo “paradigma emergente”, cujo perfil pode ser balizado pelas seguintes hipóteses de trabalho:

*“Primeiro, começa a deixar de fazer sentido a distinção entre ciências naturais e ciências sociais; segundo, a síntese que há que operar entre elas tem como pólo catalisador as ciências sociais; terceiro, para isso, as ciências terão de recusar todas as formas de positivismo”*

*lógico ou empírico ou de mecanismo materialista ou idealista com a conseqüente revalorização do que se convencionou chamar humanidades ou estudos humanísticos; quarto, esta síntese não visa uma ciência unificada nem sequer uma teoria geral, mas tão só um conjunto de galerias temáticas onde convergem linhas de água que até agora concebemos como objetos teóricos estanques; quinto, à medida que se der esta síntese, a distinção hierárquica entre conhecimento científico e conhecimento vulgar tenderá a desaparecer e a prática será o fazer e o dizer da filosofia da prática” (Souza Santos, 1987:48).*

Nesta mesma linha, Augras (1989) propõe, no campo da Psicologia, a passagem de um “monoteísmo” (positivista) para um “*politeísmo epistemológico*”, capaz de acolher “*a pluralidade dos sistemas interpretativos*”.

Para falar da crise da civilização ocidental que se processa em nosso tempo, Castoriadis fala da ENCRUZILHADA e de LABIRINTO. Vivemos numa grande encruzilhada, bem no meio de um labirinto. Vivemos uma grande mudança civilizatória, um tempo de uma nova criação histórica.

Morin (1973), interlocutor de Castoriadis, refere-se ao “Paradigma Perdido”. Perdemos um paradigma, uma visão de mundo, um referencial teórico e estamos à procura de um outro. Deixamos para trás o paradigma surgido no século anterior - Historicismo (Ranke), Positivismo (Comte) e Materialismo Dialético (Marx) - que funcionou como modelo interpretativo dos fenômenos subjetivos e sócio-históricos até mais ou menos a metade do século XX. Estamos à procura de um outro paradigma. Como dizia acima, a emergência do imaginário como esquema de análise da realidade, situa-se neste contexto.

Comentando criticamente o projeto teórico de Morin, Atlan (1992), sugere o paradigma do “pensar junto”. Contrariamente ao método científico das

ciências duras, que isola os fatos naturais para transformá-los em objeto de laboratório (método experimental), Morin quer renovar o discurso sobre o homem propondo um novo paradigma. Frente ao saber disperso e estéril (Sociologia, Psicologia, Biologia), que termina reduzindo e delimitando o homem, é preciso criar um novo paradigma, que obedeça a uma lógica da hipercomplexidade e da auto-organização. Como se fossem pedaços de um vaso quebrado, é necessário juntar esses cacos para construir um novo saber sobre o homem. Este novo saber assemelha-se a um quebra-cabeças que se constrói, e se desmancha, cujos elementos mudam de estrutura e de função: um quebra-cabeças do acaso e da organização, da ordem e da desordem, a caminho de uma ciência da complexidade, da organização e da auto-organização.

No Simpósio Internacional de Stanford sobre Desordem e Ordem, realizado de 14 a 16 de setembro de 1981, Castoriadis, com o tema “**Imaginário: a criação no domínio social-histórico**”, propõe uma nova maneira (um novo paradigma) de pensar o homem e a sociedade. Em que consiste? Numa grande inversão: uma inversão ontológica e uma inversão epistemológica. A inversão ontológica, presente em toda sua obra, consiste em pensar o ser como criação constante, na linha heraclitiana. A inversão epistemológica consiste em considerar as questões ligadas à existência humana como irredutíveis às problemáticas de ordem física e biológica. Daí a inversão do procedimento tradicional. Diz enfaticamente Castoriadis:

*“Chegou a hora, talvez, de inverter o procedimento tradicional. Em vez de tentar descobrir em que medida é possível explicar o que sucede ao homem por meio da física e da biologia e, por exemplo, prosseguir supondo que uma idéia, um mito, um sonho não são nada mais que resultados epifenomenais de um certo estado do sistema nervoso que seria, por sua vez, redutível a, digamos, um certo arranjo de elétrons, poderíamos*

*talvez tentar, com finalidade heurística, inverter o procedimento” (Castoriadis, 1987:227).*

Em síntese, o paradigma racionalista-positivista da ciência termina reduzindo algo tão profundamente humano como um sonho ou uma fantasia a um “arranjo de elétrons”. Por esse caminho, termina reduzindo o homem a leis físicas ou biológicas. Esta, a grande questão levantada por Castoriadis, que o leva a propor um novo paradigma.

De maneira semelhante, a filosofia ao se interrogar sobre o Ser, nunca começou pelos fenômenos de maior densidade ontológica. O filósofo nunca postulou uma fantasia, um sonho, um poema como instâncias paradigmáticas da plenitude do Ser, para, num segundo momento, considerar o mundo físico um modo deficiente de ser. Por causa disso, o imaginário sempre foi rebaixado ao modo secundário de ser. Diz Castoriadis:

*“Todos se recordam que, quase sempre, os filósofos começam dizendo: ‘Quero saber o que é o Ser, o que é a realidade. Ora, eis aqui uma mesa; que é que esta mesa me exhibe como traços característicos de um ser real? Jamais qualquer filósofo começou dizendo ‘Quero saber o que é o Ser, o que é a realidade. Ora, eis aqui minha lembrança de meu sonho da noite passada: que é que ela me exhibe como traço característico de um Ser real?’. Nenhum filósofo principia dizendo: ‘Seja o Requiem de Mozart como paradigma do Ser; comecemos por aqui’. Por que não poderíamos começar postulando um sonho, um poema, uma sinfonia como instâncias paradigmáticas da plenitude do Ser, e considerar o mundo físico como um modo deficiente do Ser - em vez de ver as coisas de maneira inversa, em vez de ver, no modo imaginário (isto é, humano) de existência, um modo de ser deficiente ou secundário?” (Castoriadis, 1987:228).*

É esta a proposta paradigmática que perpassa a obra de Castoriadis: para pensar o sujeito e o social histórico é preciso partir do imaginário. A sociedade (isto é, a história, as instituições, o sujeito, o mundo, a 'vida') é instituída de forma imaginária. Esclarecer estas questões estudando o imaginário radical em Castoriadis, constitui o desafio desta dissertação.

## 1.6. CONCLUSÃO

A emergência do imaginário no campo de análise do sujeito e do social representa um descentramento epistemológico do pensamento moderno, onde velhas palavras como o imaginário passam da periferia para o centro e, assim, adquirem um peso conceitual diferente.

Este descentramento epistemológico onde emerge o imaginário em um peso conceitual diferente, tem a ver com o que vem sendo denominado mudança de paradigmas, onde o paradigma dominante está em crise e já se pode falar de um paradigma emergente.

Para entender a crise da civilização ocidental que se processa em nosso tempo, Castoriadis fala de ENCRUZILHADA e de LABIRINTO. Vivemos uma grande mudança civilizatória, o tempo de uma nova criação histórica. É nesse contexto que deve ser entendida a virada do procedimento tradicional na maneira de ordenar o saber a partir do imaginário, o que implica uma inversão ontológica e epistemológica.



## **2. O IMAGINÁRIO EM CASTORIADIS: UMA VISÃO PANORÂMICA**

Depois de contextualizar a problemática do imaginário no capítulo anterior, agora pretendo dar uma visão panorâmica do mesmo. Esse é o objetivo deste capítulo.

### **2.1. CASTORIADIS. O AUTOR - A OBRA**

Nascido em Constantinopla em 1922, Castoriadis estuda direito, economia e filosofia em Atenas. Ainda adolescente, participa das Juventudes Comunistas, um grupo de oposição à política chauvinista praticada pelo Partido. Depois adere ao trotskismo, liderado por Spiros Stinas, onde milita até emigrar para a França, no final de 1945.

Já na França, reúne-se a Claude Lefort, discípulo de Merleau-Ponty, para fundar, em 1946, o grupo Socialismo ou Barbárie. Em 1948 rompe com o trotskismo, formando um grupo autônomo dentro do Partido comunista francês.

De 1948 a 1970 trabalha como economista da OCDE (organização de cooperação e desenvolvimento econômico). Em 1970 obtém a nacionalidade francesa. Em 1973 termina sua formação como psicanalista.

Em 1980 assume a direção de L'École des Hautes Etudes en Ciencias Sociales. Atualmente vive em Paris.

Até 1968, seu trabalho de pesquisa está ligado às suas publicações na revista **Socialismo ou Barbárie**, onde escreve sob os pseudônimos de Chaulieu, Cardan, Delvaux, Coudray.

Suas análises, sobretudo a partir de 1946, mostram que a Rússia é um país onde funciona um regime de dominação e de exploração. A burocracia, organizada em torno do Partido, ocupa, no país, uma posição dominante.

Analisa igualmente o funcionamento dos partidos comunistas. No parecer de Castoriadis, os partidos comunistas constituem o germe da burocracia. Eles usam em proveito próprio as lutas dos trabalhadores.

A crítica da burocracia leva Castoriadis a perceber o outro lado da própria burocracia: o desenvolvimento das forças antiburocráticas, que se traduz na idéia da gestão coletiva da produção e da vida social, pelos trabalhadores. É o fenômeno que mais tarde será conhecido com o nome de “auto-gestão” ou “luta pela auto-gestão”. Castoriadis desenvolve estas idéias em “*Le contenu du Socialisme*” (1955-57).

As implicações desta tomada de posição, assim como a crítica da economia e da filosofia marxistas, e, a análise do capitalismo moderno (1959-61), conduzem Castoriadis a romper com o marxismo e a desenvolver uma nova concepção da sociedade e da história. Trabalho que é feito no texto “*Marxisme et theorie revolutionnaire*” (1964-5). Atualmente este texto constitui a primeira parte do livro “*A Instituição Imaginária da Sociedade*”.

Depois da auto-dissolução de **Socialismo ou Barbárie**, poder-se-ia dizer que Castoriadis se retira da cena política pública, dos grupos, da escrita periódica, em direção a um domínio mais reservado, em busca de lucidez ou de elucidação, como ele gosta de repetir.

Neste sentido, “*A Instituição Imaginária da Sociedade*”, sua obra mais importante, não quer ser uma teoria no sentido herdado do termo- “*olhar inspecionando o que é*” (Castoriadis, 1986: 11)-, mas uma elucidação. Se o seu pensamento se transformasse numa teoria, cairia naquilo que ele critica.

A “elucidação” castoriadiana não pode ser avaliada nos moldes epistemológicos e filosóficos instituídos: ela não é freudiana ou marxista, fenomenológica ou sartreana, heideggeriana ou hegeliana, historicista ou estruturalista. Contrapõe-se a todas essas vertentes. Entretanto, em suas análises, usa categorias próprias, tais como imaginário radical, imaginário social, história como criação, auto-instituição da sociedade, instituinte e instituído, autonomia, sociedade autônoma, lógica conjuntista-identitária, legein, teukhein, pensamento herdado, etc.

Na *Instituição Imaginária da Sociedade*, Castoriadis mostra como o pensamento herdado, de Platão a Marx, baseado numa ontologia identitária, para a qual o ser é ser determinado, oculta o ser específico do social-histórico como imaginário radical.

Na primeira parte do livro indica como Marx, prisioneiro desta ontologia, ele mesmo sufocou os germes do novo (o projeto revolucionário) contido no seu pensamento. Com efeito, a instituição da sociedade implica ultrapassar a “razão” instituída, para entender a história como criação.

Na segunda parte, Castoriadis mostra como o social-histórico constitui uma gênese ontológica, uma criação contínua ou auto-instituição. Esta instituição se apoia sobre a natureza, porém é essencialmente criação de um magma de significações imaginárias sociais. Com frequência, a sociedade não se reconhece como auto-instituição.

Neste sentido, o projeto revolucionário se identifica com o projeto da auto-instituição explícita da sociedade: pensar a própria sociedade se fazendo por ela mesma - essa é a grande revolução

**Les Carrefours du Labyrinthe** reproduz ensaios sobre psicanálise, linguagem, economia política, epistemologia das ciências humanas e exatas, técnica, etc. Nele, o autor, pelos mesmos motivos, nega-se a fazer uma apresentação semelhante à da ciência, último mito das velhas opressões.

Por outro lado, para Castoriadis a interrogação filosófica não pode ser eliminada da pesquisa acadêmica, assim como do mundo das práticas.

## **2.2. CONCEITO DE IMAGINÁRIO EM CASTORIADIS**

Castoriadis é um divisor de águas na hora de equacionar teoricamente a problemática do imaginário.

Segundo este autor, o imaginário é a capacidade criadora inerente ao homem e ao social-histórico. Ela se expressa através do imaginário radical e do imaginário social.

O imaginário radical é uma espécie de imaginário-fonte, que está na base de todas as produções imaginárias. Constitui a capacidade de criação radical de formas/figuras/símbolos, presente na psiquê. Um fluxo de representações, afetos e desejos indissociáveis e incontroláveis, específicos da psiquê.

O imaginário social é a capacidade criadora do anônimo coletivo que se põe em funcionamento cada vez que as pessoas se reúnem e se dão uma forma

singular para existir. É o imaginário radical que cria a linguagem, as instituições, os costumes, etc.

Para Castoriadis, o imaginário não é algo secundário para a constituição do mundo humano. Antes ao contrário, ele é uma condição originária e originante do mesmo.

### **2.3. A PROPOSTA DE CASTORIADIS: PARA PENSAR O SUJEITO E O SOCIAL É PRECISO PARTIR DO IMAGINÁRIO**

O conceito de imaginário preside à elaboração teórica de Castoriadis. Pressupõe uma dupla inversão, ontológica e epistemológica. A inversão ontológica consiste em pensar o ser como uma criação constante, na linha heraclitiana. A inversão epistemológica consiste em considerar as questões ligadas à existência humana como irreduzíveis às problemáticas de ordem física ou biológica.

Segundo isto, para pensar o sujeito e o social não devemos partir do mundo físico, por exemplo, uma pedra, uma mesa, para depois pensar o que é o homem. Ao contrário, é preciso postular o que é um sonho, uma fantasia, uma poema, como instâncias paradigmáticas de plenitude de ser, para, depois, considerar o mundo físico, porquanto comporta menor densidade ontológica. Geralmente, a ciência e a filosofia fizeram o contrário.

Em síntese: para pensar o sujeito e o social, é preciso partir do imaginário. Aqui está a grande novidade apresentada por Castoriadis. Uma novidade

que chega a constituir uma mudança radical na forma de pensar o sujeito e o social-histórico.

A tese fundamental de Castoriadis é que a sociedade é instituída de forma imaginária. Para elucidar esta questão o autor, numa primeira abordagem, começa analisando os elementos constitutivos da sociedade: a instituição e o imaginário.

O imaginário começa a aparecer pelo viés da instituição. Acompanhemos este processo.

#### **2.4. INSTITUIÇÃO : O FUNCIONAL, O SIMBÓLICO, O IMAGINÁRIO**

A instituição é um conceito polissêmico. Tem sido definida de diversas maneiras, dependendo da ótica ou do recorte que dela faz cada autor, seja no campo jurídico, político, social, psicanalítico etc.

Para Castoriadis, é uma “rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam, em proporções e em relações variáveis, um componente funcional e uma dimensão imaginária” (Castoriadis, 1986: 142). Esta rede simbólica pressupõe:

##### **2.4.1. Um componente funcional**

*“As Instituições certamente são funcionais na medida em que necessariamente devem assegurar a sobrevivência da sociedade considerada”*

(Castoriadis, 1986: 141). A nossa inerência à natureza física e biológica, nossa pertença ao mundo natural nos impõe uma dimensão funcional, enquanto atendimento às necessidades vitais. É preciso assegurar que tudo corra bem no que diz respeito à gestação, alimentação, plantio e produção de alimentos, gestão de assuntos coletivos, solução de conflitos e assim por diante. Cumpre preencher as necessidades vitais sem as quais seria impossível a sobrevivência individual e coletiva. As instituições cumprem esta função. Para os funcionalistas, incluindo Marx neste aspecto, o sentido das instituições termina aí. No capítulo sobre o social-histórico desenvolvo as críticas contundentes que Castoriadis faz do funcionalismo.

#### **2.4.2. Um componente simbólico**

Reconhecer a dimensão funcional das instituições não implica que seu sentido se esgote na funcionalidade. Ao contrário, para Castoriadis, a instituição é constituída igualmente por uma dimensão simbólica. O homem é um ser simbólico, isto é, um ser que procura e cria sentido. Tudo o que existe no mundo social histórico (trabalho, consumo, amor, sexo, guerra, etc) está indissociavelmente ligado ao símbolo, mesmo que não se esgote nele.

Desta maneira, o símbolo aparece inicialmente na linguagem, depois nas instituições. Textualmente, diz Castoriadis a respeito:

*“Encontramos primeiro o símbolo, é claro, na linguagem, mas o encontramos igualmente, num outro grau ou de outra maneira, nas instituições. As instituições não se reduzem ao simbólico, mas elas só podem existir no símbolo, são impossíveis fora do símbolo em segundo grau e constituem cada qual sua rede simbólica. Uma organização dada da*

Quando de sua entrada no mundo, por ocasião de seu nascimento, o indivíduo não introduz a ordem simbólica, ele a encontra. Quando mais tarde, ele vai colocar sentido pessoal, “privado” a determinadas palavras, não o fará prescindindo de toda semântica anterior, dentro de um contexto de uma liberdade lingüística ilimitada, como se fosse dono e senhor das significações e da linguagem; ao contrário, se quer se comunicar com os outros humanos, terá que apoiar-se nas estruturas lingüísticas que aí estavam antes de sua chegada à vida.

A constituição do simbolismo social obedece a regras próprias diferentes da constituição do simbolismo individual, porém nessa constituição também a sociedade não é “livre”. Deve construir sobre os edifícios simbólicos precedentes. Diz Castoriadis:

*“Mas isso é igualmente verdadeiro para a sociedade, embora de maneira diferente. A sociedade constitui sempre sua ordem simbólica em sentido diferente do que o indivíduo pode fazer . Mas essa constituição não é “livre”. Ela também deve tomar sua matéria no “que já existe” (Castoriadis, 1986: 147).*

Segundo isto, o simbolismo está ligado ao real, tem uma espécie de fio terra cravado no chão da vida. Está conectado com o racional, como condição de sobrevivência. Está, também, ligado ao imaginário, como veremos.

A dimensão simbólica das instituições coloca uma nova dimensão, imprescindível, da realidade sócio-histórica. Em contrapartida, pode colocar, ao mesmo tempo, uma nova problemática, no sentido da autonomização do simbolismo, fenômeno que acontece quando os indivíduos de um grupo social podem se deixar dominar pelo símbolo. Isto acontece quando os significados dos símbolos de um grupo se



*economia, um sistema de direito, um sistema instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados.” (Castoriadis, 1986:142).*

Acontece no plano simbólico algo semelhante ao que acontecia no plano funcional: As instituições não se reduzem ao simbólico, porém são impensáveis fora dele. Sua função consiste em ligar a símbolos significados e fazê-los valer como tais num determinado grupo cultural. Assim, um título de uma propriedade ou de uma venda é um símbolo do “direito”, socialmente sancionado, do proprietário proceder a uma série de operações a respeito de sua propriedade. E assim por diante

Na perspectiva funcionalista, a relação simbólica é simples e natural, na medida em que ela está a serviço de uma racionalidade funcional. No entrecruzamento entre o racional e o simbólico, o primeiro termina impondo suas regras de jogo, sua lógica. Ou seja, um funcionalista conhece o mundo simbólico, porém não reconhece sua importância e seu papel na vida social, a não ser sua adequação à ordem funcional.

Para Castoriadis, trata-se de duas ordens diferentes, cada uma com um peso distinto. Não nega o racional funcional, porém o mundo simbólico aponta para uma nova dimensão da realidade. A lógica simbólica e a lógica racional não são homogêneas, nem redutíveis uma a outra.

Contrariamente ao funcionalismo, para Castoriadis *“um símbolo nem se impõe como uma necessidade natural, nem pode privar-se em seu teor de toda referência ao real. Enfim, nada permite determinar as fronteiras do simbólico”* (Castoriadis, 1986: 144), fronteiras estas que se situam entre o racional e o imaginário.

O simbolismo se constrói sobre o racional, porém não se identifica como a ordem racional. Por causa disso, ele não é “neutro”, nem adequado ao funcional.

enrijecem e reificam, impossibilitando uma abertura dos mesmos a novos campos semânticos.

Existe também a utilização lúcida e refletida do símbolo, quando este não é mais autonomizado, ou reificado. Quando não se identifica apenas com o significado instituído, mas conserva sempre sua capacidade instituinte, de se refazer, de adquirir novos deslizamentos de significação, novos significados

### **2.4.3. Uma dimensão imaginária**

O simbólico não é um fato último, remete a outra instância, a do imaginário, aquela que coloca o problema sócio-histórico por excelência: a gênese de sentido, a criação histórica.

Pensar a história, na linha de Castoriadis, significa articular as dimensões do funcional, do simbólico e do imaginário, para entender como se dá o processo da instituição imaginária da sociedade. Neste sentido, sua contribuição é substantiva e totalmente original. A dimensão funcional já tinha sido elaborada por outra linha de pensamento, também a dimensão simbólica. Onde aparece sua originalidade é na dimensão imaginária, essencial para compreender o processo sócio-histórico. A história é impensável fora do imaginário radical, como veremos. Acompanhemos seu pensamento.

Além de um componente racional-funcional, o símbolo possui um outro elemento determinante: o imaginário. Em que consiste? Diz enfaticamente Castoriadis:

*“Relembremos o sentido corrente do termo imaginário, o qual, por agora, nos bastará: falamos de imaginário quando queremos falar de alguma coisa “inventada”- quer se trate de uma invenção “absoluta” (uma história imaginada em todas as suas partes), ou de um deslizamento, de um deslocamento de sentido, onde os símbolos já disponíveis são investidos de outra significações que não as significações “normais” ou “canônicas” (“o que você está imaginando”, diz a mulher ao homem que recrimina um sorriso trocado por ela com um terceiro)” (Castoriadis, 1986: 154).*

Nesta primeira aproximação, Castoriadis dá ao conceito de imaginário o sentido de uma invenção, que pode ser “absoluta”, quando se cria um sentido novo, um novo **eidos**, por exemplo, uma história imaginada (inventada) em todas as suas partes ou quando há um deslocamento ou deslizamento de sentido: os símbolos já disponíveis recebem novos significados, diferentes dos “normais” ou “canônicos”, aqueles já instituídos. “Nos dois casos, é evidente que o imaginário se separa do real, que pretende colocar-se em seu lugar( uma mentira) ou que não pretende fazê-lo (um romance)”.

Neste contexto, as relações entre o simbólico e o imaginário se colocam da seguinte maneira: o imaginário utiliza o simbólico; por sua vez, o simbólico pressupõe a capacidade imaginária. Num primeiro momento, o imaginário utiliza o simbólico, como este tinha utilizado antes o racional-funcional.

O imaginário utiliza o simbólico para “expressar-se” e para “existir”, para passar do virtual a qualquer coisa a mais. O delírio mais elaborado, bem como a fantasia mais secreta e mais vaga são feitos de “imagens”, mas estas “imagens” lá estão como representando outra coisa; possuem, portanto, uma função simbólica.

Foi dito antes que o simbólico usa o racional. Castoriadis diz agora que o imaginário usa o simbólico. E o usa, para existir: seria impensável o imaginário sem

os elementos racionais e simbólicos. Estaria fora do âmbito e fora das categorias da linguagem.

E agora o outro lado da medalha: o simbólico pressupõe a capacidade imaginária ou criadora. *“Pois pressupõe a capacidade de ver em um coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é”* (Castoriadis, 1986: 154).

Esta capacidade imaginária se identifica com *“a capacidade elementar e irreduzível de evocar em imagem”* ou com a *“faculdade originária de pôr ou de dar-se, sob a forma de representação, uma coisa e uma relação que não são (que não são dados, na percepção ou nunca o foram)”* (Castoriadis, 1986: 154).

Fundamentalmente, ao falarmos desta maneira, estamos falando do imaginário último ou radical, como raiz comum do imaginário efetivo e do simbólico.

*“Na medida em que o imaginário se reduz finalmente à faculdade originária de pôr ou de dar-se, sob a forma de representação, um coisa e uma relação que não são (que não são dados na percepção ou nunca o foram) falaremos de um imaginário último ou radical, como raiz comum do imaginário efetivo e do símbolo. É finalmente a capacidade elementar e irreduzível de evocar em imagem”* (Castoriadis, 1986: 154).

## **2.5. ESCLARECENDO OS CONCEITOS: UMA QUESTÃO DE TERMINOLOGIA.**

A terminologia de Castoriadis, em relação ao imaginário, apresenta algumas especificidades que devem ser demarcadas, visando uma melhor compreensão

de seu pensamento. Em forma didática, estes termos se poderiam organizar da seguinte maneira:

### 2.5.1. Imaginação

É pôr em imagem, capacidade que “*é comum a todos nós, enquanto pertencemos à espécie humana, mas que sempre é, também, para cada ser humano singular, absolutamente singular*” (Castoriadis, 1992: 90). Noutras palavras, imaginação “é a capacidade de colocar uma nova forma”. Mais radicalmente ainda: a imaginação é o que nos permite criar um mundo, ou seja, **apresentarmos** alguma coisa, “*da qual sem a imaginação não poderíamos nada dizer e, sem a qual, não poderíamos nada saber*” (Castoriadis, 1992: 89) De forma mais simples, para Castoriadis a imaginação se identifica com o poder criador, inerente ao ser humano. De tal maneira, que sua primeira característica, aquilo que o especifica “é a imaginação e o imaginário social”. Fundamentalmente, o homem é um ser imaginário e imaginante.

### 2.5.2. Imaginário radical

É uma espécie de **imaginário-fonte**, que está na raiz ou na base de todas as produções imaginárias. Constitui a capacidade de criação radical de

formas/figuras/símbolos, presente na piquê individual e no social-histórico, e que se traduz no representar/fazer da sociedade como um todo.

Castoriadis, em 1975, na **Instituição Imaginária da Sociedade**, na nota 21, página 154 da edição brasileira, da Paz e Terra 1986, denomina-o de imaginário **último ou radical**. Acrescenta: “*E a capacidade de fazer aparecer como imagem alguma coisa que não é*” (Castoriadis, 1986: 154). Em 1986, em **Encruzilhadas do Labirinto II** esclarece: “*nada existiria, nada existe para nós sem esse poder (dunamis) de fazer surgir para si e diante de si alguma coisa, independentemente do que “em si”, possa ser essa coisa*” (Castoriadis, 1986: 14)

Esta força ou capacidade criadora é dupla, psíquica e social-histórica. Se manifesta no indivíduo e na sociedade como um todo.

Esta capacidade original e originante se diferencia de seus “produtos”, que poderíamos designar como **o imaginado**. “Mas como a forma gramatical desse termo pode prestar-se a confusões, nós preferimos falar de um **imaginário efetivo**.”

### 2.5.3. Imaginário efetivo

É o “produto” ou resultado final dessa capacidade criadora, denominada imaginário radical. Aparece na forma de símbolos, mitos, produções imaginárias, instituições, etc. A maioria dos autores, quando fala do imaginário, refere-se, às vezes, sem se aperceber, a este nível do imaginário, o imaginário efetivo, esquecendo o que está na sua base, o imaginário radical.

#### 2.5.4. Imaginário social

Como indicava antes, o imaginário radical ou capacidade criadora existe em dois níveis: no psíquico e no social-histórico. *“Há uma imaginação radical da psiquê, isto é, há o surgimento de um fluxo de representações, afetos e desejos indissociáveis, e, com efeito, incontrolláveis”*. (Castoriadis, 1992: 91). Porém, a psiquê humana não pode criar instituições. Esta capacidade é propriedade do coletivo anônimo, ele sim, criador de instituições, da linguagem, dos costumes, enfim, da sociedade.

*“Só podemos pensar o imaginário social, que cria a linguagem, as instituições, os costumes, como a capacidade criadora do anônimo coletivo que se põe em funcionamento cada vez que os homens se reúnem e se dão, cada vez, uma figura singular instituída para existir. Estes humanos reunidos constituem uma tribo selvagem, constituem uma polis antiga grega, ou constituem uma nação moderna, não importa”* (Castoriadis, 1992: 92).

#### 2.5.5. Imaginação primeira e imaginação segunda

Nas Encruzilhadas do Labirinto 2. Os domínios do Homem, 1986, há um texto, publicado inicialmente em Libre, número 3, 1978, intitulado “A descoberta da Imaginação”, onde Castoriadis vai buscar as fontes da Imaginação na História da Filosofia. *“Aristóteles é o primeiro a descobrir a imaginação - e descobre-a duas vezes, isto é, ele descobre duas imaginações”* (Castoriadis, 1986: 337). Segundo este

autor, Aristóteles descobre uma imaginação primeira e uma imaginação segunda. A imaginação segunda corresponde à doutrina convencional, presente ainda hoje nos manuais de Psicologia e de Filosofia, que passou de Aristóteles ao pensamento do Ocidente. Neste sentido, a imaginação corresponde a uma espécie de mundo oposto à realidade concreta, que viria a identificar-se com o devaneio ou com o sonho. Aristóteles discute esta questão no Tratado de Anima III, 3. Já a imaginação primeira é a imaginação criadora. Mesmo aparecendo no Livro III, do Tratado de Anima, não é tematizada por Aristóteles, pois não se enquadra no corpo de seu pensamento como um todo. Se desenvolvida, terminaria implodindo a ontologia aristotélica. Por causa disso, será ignorada pela tradição e pelos comentaristas do Estagirita, lembra Castoriadis.

#### 2.5.6. Criação

Os conceitos de criação e de imaginação são praticamente sinônimos. Na ontologia de Castoriadis, que não pretendo explicitar neste momento, criação é posição de novas formas, novos eidos, novas determinações. *“A criação é a capacidade de fazer surgir o que não pode ser derivado a partir daquilo que já era dado”* (Castoriadis, 1992: 92). Esta criação é criação de “formas, figuras, imagens” do jeito que o poeta faz com as palavras ou o escultor com o barro ou a madeira: colocam novas formas, novos eidos. Falar de imaginário radical é falar da capacidade de invenção-criação, tal como dela se fala no círculo artístico, referindo-se à criação de formas/figuras.



*“Somos obrigados a pensar que é a esta capacidade que corresponde o sentido profundo dos termos **imaginação e imaginário**. Quando nós abandonamos os usos superficiais deste termo, a imaginação não é apenas a capacidade de combinar elementos já dados para produzir um outro. A imaginação é a capacidade de colocar uma nova forma. De um certo modo, ela utiliza os elementos que aí estavam, mas a forma, enquanto tal, é nova”* (Castoriadis, 1992: 89).

### **2.5.7. Imaginário da ordem da representação e imaginário da ordem da criação**

Imaginação “é pôr em imagem”. O que significa isto? Várias vezes Castoriadis diz que as pessoas misturam os conceitos, criando uma grande confusão semântica no campo da imaginação e do imaginário. Na edição de 1975 da Instituição Imaginária da Sociedade, o autor se adianta a esclarecer:

*“Aquilo que a partir de 1964 denominei o imaginário social-termo retomado depois um pouco a torto e a direito e, mais genericamente, o que denomino o imaginário, nada tem a ver com as representações que circulam com este título”* (Castoriadis, 1986:13).

E acrescenta:

*“Em particular, isso nada tem a ver com o que algumas correntes psicanalíticas apresentam como “imaginário”: o “especular”, que evidentemente é apenas imagem de e imagem refletida, ou seja, reflexo, ou, em outras palavras ainda, subproduto da ontologia platônica (eidolon), ainda que os que utilizem o termo ignorem sua origem”* (Castoriadis, 1986: 13).

Castoriadis está se referindo ao uso que os lacanianos fazem do termo. E prossegue:

*“O imaginário não é a partir da imagem no espelho ou no olhar do outro. O próprio “espelho” e sua possibilidade, e o outro como o espelho são outras obras do imaginário que é criação ex nihilo. Aqueles que falam do imaginário compreendendo por isso o “especular”, o reflexo ou o fictício, apenas repetem, e muito freqüentemente sem o saberem, a afirmação que os prendeu para sempre a um subsolo qualquer da famosa caverna; é necessário que (este mundo) seja imagem de alguma coisa”* (Castoriadis, 1986:15).

Castoriadis lembra aqui, sobretudo aos lacanianos, o famoso mito da caverna de Platão, segundo o qual, os homens, prisioneiros na caverna, não podem ver a realidade do mundo, só suas sombras, refletidas na parede, como se fosse num espelho.

Depois deste esclarecimento, Castoriadis dá o sentido do conceito de imaginário forjado por ele.

*“O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social, histórica e psíquica) de figuras, formas, imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de alguma coisa. Aquilo que denominamos “realidade” e “racionalidade” são seus produtos”* (Castoriadis, 1986: 13).

O imaginário trabalha com os múltiplos registros da imagem. Importa, por causa disso, delimitar os vários sentidos desse termo, que subjazem ao conceito de imaginário:

### **2.5.8. Imagem espelho**

Num primeiro sentido, a imagem (imago, ícone) é um espécie de duplo do real. Reproduz, sob a forma da representação, os objetos que existem no mundo sensível. É um cópia ou imitação (mimese) do modelo original, ao desdobrar-se especularmente o que está presente na percepção do sujeito.

Aos que usam o conceito de imaginário neste sentido como imagem de, como “especular”, Castoriadis lembra-lhes a dependência platônica que subjaz a este conceito, no caso o mito da caverna. O imaginário radical passa por outros caminhos mais luminosos, não pela caverna de Platão.

### **2.5.9. Imagem-ficção**

A imagem pode ser evocada como lembrança do passado ou projetada no futuro, desconectada, agora, do real. Entramos então no que é denominado de fantasia ou fantástico. Neste nível, imaginário é o que me distancia da realidade conflitiva do dia a dia. Por causa disso é preciso fugir para o mundo dos sonhos. Também não é por esse caminho que embarca Castoriadis.

### **2.5.10. Imagem-criadora**

O imaginário, na concepção de Castoriadis, não é imagem de, não é imaginário “especular”. É uma criação incessante. O imaginário radical não é da ordem

da representação, é da ordem da criação. Imaginar, para este autor, é ir além da imagem enquanto reprodutora dos objetos percebidos, ou enquanto mera fantasia que se volta para o passado ou para o futuro, no intuito de fugir da conflitividade inevitável da vida. Imaginar é pôr uma nova forma, um novo eidos, um nova imagem. Imaginar é criar.

Pontuar estas diferenças torna-se da maior importância. Constitui um divisor de águas, uma vez que a maneira original de Castoriadis tratar o imaginário implica uma nova maneira de o homem se entender a si mesmo, assim como uma nova ontologia, que rompe com os moldes da ontologia e da lógica tradicionais, porquanto pensam o ser como determinado.

## **2.6. AS SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS: PARA ALÉM DO FUNCIONAL E DO SIMBÓLICO**

O tecido das instituições sociais é constituído pelo entrecruzamento de suas dimensões funcional, simbólica e imaginária, como foi indicado antes. É preciso saber juntar e separar estas partes para não cairmos na armadilha de um reducionismo simplificador. Assim, um funcionalista termina reduzindo o problema, quando pensa o conjunto da vida social como um sistema funcional, isto é, uma série de arranjos ou dispositivos destinados à satisfação das necessidades da sociedade.

Certamente, é preciso que as instituições sejam funcionais, no sentido de que devem assegurar “a sobrevivência” da sociedade. Mas isto não é suficiente.

A partir da simples interpretação funcionalista da vida e do social, não é possível responder à seguinte interrogação: as instituições devem ser funcionais **em relação a que ou com que fim?** Uma determinada sociedade, seja ela teocrática, “primitiva” ou moderna, só pode ser compreendida *“relativamente aos encadeamentos de significações que não somente escapam à funcionalidade, mas aos quais a funcionalidade em grande parte está sujeita”* (Castoriadis, 1986: 165). Aí termina a possível réplica funcionalista.

Também não é possível compreender o tecido institucional como uma rede simbólica apenas, como seria do agrado dos estruturalistas. É certo que as instituições são redes simbólicas, como foi dito antes, mas essas redes, por definição, remetem a algo que não o simbólico. Vejamos isto com mais detalhe.

Diante de uma partitura, um musicólogo estruturalista pode fazer um excelente trabalho: pode analisar suas estruturas musicais, decompor seus símbolos até as últimas “oposições de signos”. Este trabalho pode ser muito respeitável, se esse musicólogo estruturalista não esquecer que alguém, a partir de outra perspectiva, precisa fazer o caminho inverso: aquele do “músico criador”, que *“consciente ou inconscientemente, (não importa) estabeleceu ou mesmo escolheu suas “oposições de signos”, cancelou notas numa partitura, enriqueceu tal acorde, confiou finalmente “às madeiras tal frase inicialmente dada aos metais, guiado por uma significação musical a exprimir”* (Castoriadis, 1986: 167). Isto, diz Castoriadis, vale para o mitólogo ou para o antropólogo estruturalistas.

A interpretação puramente simbólica das instituições levanta um série de questões, cuja resposta ultrapassa o nível do símbolo. Diz Castoriadis:

*“Toda interpretação puramente simbólica das instituições suscita imediatamente as seguintes perguntas: porque este simbolismo e não outro; quais são as significações veiculadas pelos símbolos, o sistema de significados ao qual remete o sistema de significantes; porque e como as redes simbólicas conseguem autonomizar-se”* (Castoriadis, 1986: 66).

As respostas a estas perguntas, no dizer do autor, estão profundamente ligadas e se encontram noutra âmbito semântico que não o simbólico. Vejamos isto mais de perto.

Compreender a “escolha” que uma sociedade faz de seu simbolismo exige “ultrapassar as considerações formais ou mesmo estruturais”, para chegar ao mundo das significações. O estruturalismo não tem elementos para entender as significações imaginárias sociais, que determinado grupo social institui ao fazer a “escolha” de seus símbolos e não outros.

Compreender o simbolismo de uma sociedade é captar os significados dos quais ela é portadora.

*“Essas significações só aparecem veiculadas por estruturas significantes, mas isso não quer dizer que elas se reduzem a isso nem que daí resultam de maneira unívoca, nem enfim, que por elas sejam determinadas”* (Castoriadis, 1986: 166).

Uma análise que permaneça ao nível das estruturas significantes é certo que não pode chegar ao sentido, às significações sociais imaginárias. Pois, “é impossível sustentar”, argumenta Castoriadis, “que o sentido é simplesmente o que resulta da combinação dos signos”.

Considerar o sentido como

*“simples resultado da diferença dos signos é transformar as condições necessárias da leitura da história em condições suficientes de sua existência. E certamente, essas condições de leitura já são intrinsecamente condições de existência; pois só existe história porque os homens comunicam e cooperam num meio simbólico. Mas esse simbolismo é ele próprio criado”.* (Castoriadis, 1986: 168).

Quando chegamos a este ponto, é a réplica estruturalista que silencia. Desabam as estruturas de sua argumentação

Continua, ainda, Castoriadis, de maneira enfática e contundente:

*“A história só existe na e pela linguagem (todos os tipos de linguagem), mas essa linguagem, ela se dá, ela se constitui, ela se transforma. Ignorar esse lado da questão, é estabelecer para sempre a multiplicidade dos sistemas simbólicos (e por conseguinte as instituições) e sua sucessão como fatos brutos a propósito dos quais nada haveria a dizer (e ainda menos a fazer), eliminar a questão histórica por excelência: a gênese do sentido, a produção de novos significados e de significantes”* (Castoriadis, 1986: 168).

Isto é simplesmente incompreensível para quem se situa apenas ao nível de análise das estruturas simbólicas.

Ao final de sua argumentação, Castoriadis dá uma última estocada de morte no estruturalismo, sobretudo em Lévi-Strauss, com quem, agora, está pelejando intelectualmente :

*“As tendências extremistas do estruturalismo resultam do fato que ele cede efetivamente à “utopia do século”, a qual não é “construir um sistema de signos num só nível de articulação”, mas eliminar o sentido inteiramente (e sob outra forma, eliminar o homem)”* (Castoriadis, 1986: 68).

O estruturalismo, ao colocar entre parênteses o sujeito, termina eliminando-o. E com ele, o sentido. Aí só ficam as estruturas simbólicas, os signos. É contra isso que Castoriadis levanta sua voz, inconformado.

A terceira pergunta diz respeito ao porque e como um sistema simbólico, do tipo das instituições, consegue autonomizar-se. Isto é, porque e como as instituições, logo de sua constituição, ganham uma espécie de autonomia e de independência na vida efetiva da sociedade. Porque e como um grupo social “esquece” ou termina atribuindo a terceiros - os deuses, Deus, a história, a tradição etc.- a origem das referidas instituições, quando é ele, o grupo social ou coletivo anônimo, o sujeito instituinte, que cria os símbolos, as instituições, a história.

Responder que faz parte da natureza do simbolismo o autonomizar-se seria algo pior do que uma inocente tautologia.

*“Isso significaria dizer que faz parte da natureza do sujeito o alienar-se nos símbolos que emprega, por conseguinte, abolir todo discurso, todo diálogo, toda verdade, estabelecendo que tudo que dizemos é provocado pela fatalidade automática das cadeias simbólicas” (Castoriadis, 1986: 169).*

Não é por aí que se ilumina nossa resposta à questão.

Ora, o discurso, as instituições sociais, a vida humana como um todo, não são independentes do simbolismo. O que não significa que lhe sejam fatalmente submetidos. Reconhecer a importância do simbolismo não significa que é inevitável cair nas suas armadilhas. Por outro lado, o que o discurso (humano) visa

*“é outra coisa que o simbolismo: é um sentido, que pode ser percebido, pensado ou imaginado.; e são as modalidades dessa relação com o sentido que fazem um discurso ou um delírio” (Castoriadis, 1986: 169).*



Também um delírio usa os símbolos e pode usá-los de forma impecável tanto gramaticalmente, sintaticamente como lexicamente. Discurso lúcido e delírio podem usar corretamente os símbolos gramaticais, o que faz a diferença é o sentido dos mesmos. O símbolo pode ser usado de uma maneira ou de outra...

Em síntese, a autonomização das instituições provém de outros fatores que não o simbólico, a saber, do caráter muito mais profundo e difícil de captar: das significações imaginárias sociais e de sua materialização.

Para que as coisas se tornem mais claras, neste campo, é preciso entender a relação dialética entre os registros do simbólico e do imaginário. Se por um lado existe uma relação profunda entre ambos, por outro, é necessário respeitar sua autonomia.

Tanto no campo da antropologia como da psicanálise, a separação destes registros sempre foi difícil devido fundamentalmente a dois grandes obstáculos: primeiro, por causa dos preconceitos “realistas” e “racionalistas”, dos quais o estruturalismo constitui uma curiosa mistura; segundo, pela própria natureza do imaginário (Castoriadis, 1986: 171).

Contrariamente aos registros do percebido e do racional, no registro do imaginário o significado ao qual remete o significante é quase inapreensível como tal, e por definição “seu modo de ser” é o modo do “não-ser”.

Segundo este autor,

*“existem significações relativas independentes dos significados e que desempenham um papel na escolha e na organização desses significantes. Essas significações podem corresponder ao percebido, ao racional ou ao imaginário. As relações íntimas que existem praticamente sempre entre esses três pólos*

*não devem fazer com que se perca de vista sua especificidade”*  
(Castoriadis, 1986: 171).

No registro da percepção ninguém confunde, por exemplo, a palavra árvore com uma **árvore concreta**. Nesse nível, o significante e o significado têm uma existência física distinta, são fáceis de separar. Também no registro racional, a distinção não é menos clara: sabemos que a palavra que designa um conceito é uma coisa, e, o próprio conceito, outra. Entretanto, no registro do imaginário, as coisas são mais complexas. Acontecem de outra maneira.

Contrariamente ao percebido e ao racional, o imaginário não se dá de forma direta. Ele aparece de forma mediata e derivada, através de suas conseqüências. Sua essência pertence à categoria das “realidades últimas”. Por causa disso, como captá-la? - pergunta-se Castoriadis. E a resposta é clara:

*“Ela só se dá, de um certo modo, como “as coisas em si”, a partir de suas conseqüências, de seus resultados, de seus derivados. Como captar Deus, enquanto significação imaginária, a não ser a partir de suas sombras, projetadas sobre o agir social efetivo dos povos - mas ao mesmo tempo, como não ver que, assim como a coisa percebida, ele é condição de possibilidade de uma série inesgotável de tais sombras, mas, ao contrário da coisa percebida, ele jamais se dá “em pessoa”. (Castoriadis, 1986: 172).*

Mesmo sendo uma força imaginária, “o Apolo de Delfos era na vida dos gregos uma força tão real quanto qualquer outra como já dizia Marx” (Castoriadis, 1986: 160). Essa força impulsionadora só aparecia de forma derivada, em seus efeitos, interferindo na vida do povo grego.

Como indiquei acima, o imaginário radical ou força criadora, existe em dois níveis: no psíquico e no social-histórico, de formas diferentes, porém.

Para entender o imaginário radical a nível individual *“é preciso penetrar nos labirintos da elaboração simbólica do imaginário no inconsciente”*. Chegaremos aí de forma indireta, tentando reconstruir suas manifestações. Seja o caso de alguém que vive um devaneio ou que repete fantásticamente uma cena vivida. Essa “cena” é feita de imagens, e, essas imagens, feitas de símbolos. Neste nível o delírio e um discurso lúcido são feitos do mesmo material simbólico. O que os diferencia é o sentido de cada um. Para o sujeito que vive o delírio, essas “imagens” são reais, “vivas” em si mesmas. Neste sentido não são símbolos, não estão no lugar de outra coisa. Para o olhar do analista, porém, essas imagens podem representar um fantasma inconsciente. Neste caso, a imagem é símbolo, sim. Mas, de quê? Para sabê-lo, é necessário penetrar até o fundo da elaboração simbólica no inconsciente. O que encontramos aí?

*“Algo que não está lá para representar outra coisa, que é antes condição operante de toda representação: o fantasma fundamental do sujeito, sua cena nuclear (não a “cena primitiva”), onde existe o que constitui o sujeito na sua singularidade: seu esquema organizador- organizado, que se representa por imagens, e que existe não na simbolização, mas sim na presentificação imaginária”* (Castoriadis, 1986: 172).

Desta maneira, Castoriadis chega àquilo que ele denomina “realidade última” ou “cena nuclear” ou “fantasma fundamental” do sujeito, algo que não é da ordem da representação, mas da ordem da criação. E aí começa o divisor de águas a respeito de tudo que foi dito até agora sobre imaginação e imaginário.

Em nível individual,

*“a produção desse fantasma fundamental depende do que chamamos imaginário radical (ou imaginação radical); esse fantasma existe ao mesmo tempo no modo do imaginário efetivo (do imaginado) e é principal significação e núcleo de significações ulteriores”* (Castoriadis, 1986: 172).

Para Freud, o social era uma espécie de derivação ou alargamento do sujeito. A psicologia das massas ou psicologia social seria uma espécie de prolongamento da psicologia individual. Numa posição frontalmente oposta a Freud, para Castoriadis sujeito e sociedade, neste sentido, são relacionados, porém independentes. Um não deriva do outro, a sociedade não é “sujeito”, nem em sentido próprio, nem metaforicamente. *“O que o indivíduo pode produzir são fantasmas, não instituições”* (Castoriadis, 1986: 174). Por causa disso, não se pode reduzir o imaginário social ao imaginário individual. Nem ao contrário.

Comparadas às significações imaginárias individuais, as significações imaginárias sociais

*“elas são infinitamente maiores que um fantasma (o esquema subjacente a que designamos como a “imagem do mundo” judeu, grego ou ocidental se estende ao infinito) e elas não têm um lugar de existência preciso (se é que se pode denominar o inconsciente individual de um lugar de existência preciso)”* (Castoriadis, 1986: 173).

Também as significações imaginárias sociais não podem ser captadas de forma direta, mas de forma derivada e oblíqua, por seus efeitos.

As significações imaginárias sociais são as “articulações últimas”, os “esquemas organizadores”, uma espécie de núcleo gerador de sentido, em torno do qual um grupo emerge e organiza sua vida social.

Neste nível, imaginário não é imagem, não é símbolo. Usa imagens, também usa símbolos, porém sua natureza é de outra ordem, da ordem da criação absoluta, não da ordem da representação.

Quando “radiografamos” o labirinto da simbolização imaginária, aí não encontramos significações que estão para representar outra coisa. Encontramos, sim,

*“as articulações últimas que a sociedade em questão impôs ao mundo, a si mesma e suas necessidades, os esquemas organizadores que são condição de representabilidade de tudo o que essa sociedade pode dar-se”* (Castoriadis, 1986: 173).

Por causa disso, as significações imaginárias sociais não **denotam** nada e **conotam** tudo. “É por causa disso diz Castoriadis,

*“que elas são tão freqüentemente confundidas com seus símbolos, não somente pelos povos que as utilizam, mas pelos cientistas que as analisam e que chegam , por isso, a considerar que seus significantes se significam por si mesmos (uma vez que não remetem a nenhum real, nenhum racional que pudéssemos designar), e atribuir a esses significantes como tais, ao simbolismo tomado em si mesmo, um papel e uma eficácia infinitamente superiores às que certamente possuem”* (Castoriadis, 1986: 173).

Em síntese, na instituição da sociedade, é muito importante a dimensão funcional, também a dimensão simbólica. Porém,

*“o elemento que dá à funcionalidade de cada sistema institucional sua orientação específica, que sobredetermina a escolha e as conexões das redes simbólicas, criação de cada época histórica, sua singular maneira de viver, de ver, de fazer sua própria existência , seu mundo e suas relações com ele, esse estruturante originário, esse significado-significante*

*central, fonte do que se dá cada vez como sentido indiscutível e indiscutido, suporte das articulações e das distinções do que importa e do que não importa, origem do aumento da existência dos objetos de investimento prático, afetivo e intelectual, individuais ou coletivos- este elemento nada mais é do que o imaginário da sociedade ou da época considerada” (Castoriadis, 1986: 175).*

Uma sociedade não subsiste, se ela não organiza a produção de sua vida material e sua reprodução enquanto sociedade. Porém, uma e outra não são possíveis, se não existir um núcleo de significações imaginárias sociais que dê sentido e possibilidade de existência às mesmas.

## **2.7. O PAPEL DAS SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS**

Falei o quê, falo agora o para quê das significações imaginárias sociais. Me pergunto sobre seu papel e sua função no mundo sócio-histórico.

No capítulo III da “*Instituição Imaginária da Sociedade*”, nota 45, página 176, edição brasileira da Paz e Terra, diz Castoriadis que foi a filosofia clássica alemã, (sobretudo Kant e Fichte), quem primeiro viu o papel fundamental da imaginação, no sentido radical. Para Fichte, a “*imaginação produtiva é aquilo em que é baseada a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, ou seja, de nosso ser como Eu*”. Esta intuição essencial foi obscurecida em seguida em função “*de um saber que parece quase impossível de se pensar em termos de imaginação*” (Castoriadis, 1986: 176).

Com Kant e Fichte, a filosofia clássica alemã intuiu e abafou o papel da imaginação produtiva ou radical.

Quem de fato elucidou esta questão foi Castoriadis. Por outro lado, uma questão tão relevante, que, sem ela, no pensamento deste autor, não há a menor possibilidade de se compreender a realidade sócio-histórica. Sem as significações imaginárias, a história simplesmente seria impensável e inconcebível.

*“A história é impensável e inconcebível fora da imaginação produtiva ou criadora, do que nós chamamos o imaginário radical tal como se manifesta ao mesmo tempo e indissolivelmente no fazer histórico, e na constituição, antes de qualquer racionalidade explícita, de um universo de significações” (Castoriadis, 1986: 176).*

Para elucidar a questão da história, o real-racional é importante, também o simbólico. Porém o elemento determinante da mesma, pertence a outro âmbito, o do imaginário. As significações imaginárias constituem uma espécie de força propulsora sem a qual a história simplesmente não se constitui. Uma força que se identifica com a criação constante, pelo coletivo anônimo, de um magma de significações imaginárias sociais.

A função específica destas significações imaginárias consiste em ser o centro gerador e organizador, em torno do qual se institui e se articula uma determinada sociedade. “O mundo social é a cada vez constituído e articulado em função de tais significações”. Por outro lado, “é só relativamente a essas significações que podemos compreender, tanto a “escolha” que cada sociedade faz de seu simbolismo institucional, como os fins aos quais ela subordina “a finalidade” (Castoriadis, 1986: 177).

Esta força criadora não é algo etéreo, desligada do chão da vida. É possível demarcar o lugar onde ela habita: entre a polaridade do racional-funcional e o mundo do simbólico. Tem os pés no chão da vida e a cabeça nas nuvens, no mundo dos sonhos. Fundamentalmente se constitui nessa polaridade:

*“Presas incontestavelmente entre as coerções do real e do racional, sempre inserida em uma continuidade histórica e por conseqüência co-determinada pelo que já se encontrava aí, trabalhando sempre com o simbolismo já dado e cuja manipulação não é livre, sua produção não pode ser exaustivamente reduzida a um desses fatores ou ao seu conjunto. Não pode, porque nenhum desses fatores pode preencher seu papel, pode “responder” às perguntas às quais “respondem” (Castoriadis, 1986: 177).*

Se por um lado, este mundo das significações imaginárias está intimamente imbricado tanto no real-racional como no simbólico, por outro, não se reduz a nenhuma das partes. Perderia sua configuração específica.

Toda sociedade tem que constituir sua identidade, seu universo de significações humanas, o mundo como um lugar de sentido: esse, o papel prioritário e fundamental das significações imaginárias sociais.

Por causa disso, cada sociedade tenta dar resposta a perguntas fundamentais como:

*“quem somos nós, uns para os outros? Onde e em que somos nós? Que queremos, que desejamos, o que nos falta? A sociedade deve definir sua “identidade”; sua articulação; o mundo, suas relações com ele e com os objetos que contém; suas necessidades e seus desejos. Sem a “resposta” a essas “perguntas”; sem essas “definições” não existe mundo humano, nem sociedade e nem cultura - porque tudo permaneceria caos indiferenciado. O papel das significações*



*imaginárias é o de fornecer uma resposta a essas perguntas, resposta que, evidentemente, nem a "realidade" nem a "racionalidade" podem fornecer" (Castoriadis, 1986:177).*

Castoriadis se antecipa a esclarecer dizendo que

*"o homem é um animal inconscientemente filosófico, que fez a si mesmo as perguntas da filosofia nos fatos, muito tempo antes de que a filosofia existisse como reflexão explícita: é um animal poético, que forneceu no imaginário respostas a essas perguntas" (Castoriadis, 1975: 177).*

Daí o sentido metafórico das "perguntas" e "respostas", estas duas palavras, colocadas entre aspas. Não foram perguntas e respostas que um filósofo iluminado fez em seu gabinete, longe do chão da vida do povo anônimo.

*"É no fazer de cada coletividade que surge como sentido encarnado a resposta a essas perguntas, é esse fazer social que só se deixa compreender como resposta a perguntas que ele próprio coloca implicitamente" (Castoriadis, 1986: 177).*

O homem e cada sociedade tem que denominar ou dar nome às coisas, criar sentido, afinal. Esse, o papel mais profundo das significações imaginárias sociais. No seu **fazer histórico** cada grupo cultural compre esse cometido.

Visando uma melhor compreensão, coloco o que foi dito até agora sobre as significações imaginárias sociais, referindo-as a três momentos do social-histórico, que só logicamente poderiam ser separados:

### 2.7.1. Imagem que a coletividade faz de si

Cada grupo social se define e é definido em relação a um “nós”. Surge de imediato a pergunta: o quê e quem é esse “nós”?

*“E primeiro um símbolo, as insígnias de existência que se deram sempre cada tribo, cada cidade, cada povo. Antes de tudo, é certamente um nome” (Castoriadis, 1986: 179).*

Ora, este nome ou este significante remete a dois significados, que reúne indissociavelmente. Ele designa a coletividade em questão, mas não a designa como simples extensão, ela a designa ao mesmo tempo como compreensão, como alguma coisa, qualidade ou propriedade. Ou de outra maneira, este nome **denota** (significação real ou racional) e **conota** (significação imaginária).

Assim quando um grupo cultural diz “nós somos os leopardos, os filhos de Abraão, os helenos” etc, esse nome não é um símbolo com uma função exclusivamente racional. Carrega em seu bojo uma significação primeiramente imaginária.

Para além do nome, essa coletividade se constitui e se materializa na forma de uma instituição, que lhe confere um corpo social, uma consistência, pertencente ao mundo das realidades ou substâncias definidas e duráveis.

O conceito de nação preenche, hoje, esta função de identificação por “esta referência triplicemente imaginária a uma “história comum”- triplicemente,

porque esta história é só passado, porque não é tão comum, porque enfim o que dela é sabido e serve de suporte a esta identificação coletivizante na consciência das pessoas é mítico em sua maior parte”. Esse imaginário da nação se revela no entanto mais sólido do que todas as realidades, como o mostram duas guerras mundiais e a pugna constante entre os diversos nacionalismos em toda a contemporaneidade, até nossos dias.

### 2.7.2. Imagem do mundo material

Além de criar umas significações imaginárias sociais, expressas num nome e numa instituição, cada coletividade elabora uma imagem do mundo ou do universo onde vive, tentando fazer cada vez um conjunto significativo:

*“ai certamente devem encontrar lugar os objetos e seres materiais que importam para a vida da coletividade, mas também esta própria coletividade, e finalmente uma certa ordem do mundo”* (Castoriadis, 1986: 179).

Esta visão mais ou menos estruturada do conjunto da experiência humana

*“utiliza as nervuras racionais do dado, mas as dispõe segundo significações e as subordina a significações que como tais não dependem do racional, mas do imaginário”* (Castoriadis, 1986: 179).

### 2.7.3. Definição que a coletividade faz de suas necessidades

A imagem que um grupo faz de si mesmo e a imagem do mundo que ele institui estão profundamente interligados. Mas esta unidade, diz Castoriadis,

*“é por sua vez trazida pela definição que cada sociedade dá de suas necessidades, tal como ela se inscreve na atividade, o fazer social coletivo. A imagem de si mesma que se dá a sociedade comporta como elemento essencial a escolha de objetos , atos, etc. onde se encarna o que para ela tem sentido e valor” ( Castoriadis, 1986:180).*

Contrariamente ao pensamento funcionalista, sabemos que “a necessidade, seja alimentar, sexual etc, só se torna necessidade social em função de uma elaboração cultural.” As necessidades não são universais, nem constituídas de uma vez por todas. Ao contrário, elas são fruto de uma “elaboração cultural” , isto é, elas são criadas ou instituídas a cada vez pelas significações imaginárias sociais de cada grupo cultural.

Em fim, a história, a vida humana, a vida em sociedade, é impensável sem as significações imaginárias sociais.

## 2.8. IMAGINÁRIO E CRISE DA RAZÃO NO MUNDO MODERNO

O mundo moderno já foi identificado como o mundo da razão ou da racionalidade. Com o predomínio da ciência e da técnica construímos um universo do progresso, que supostamente deixaria a anos luz os “estranhos costumes, invenções e representações imaginárias das sociedades precedentes”.

Apesar disso, ou por causa dessa “racionalização” exacerbada, o nosso mundo moderno, nesta virada de século e de milênio, vive uma profunda crise da razão, à medida que começamos a entender que a nossa pretensa racionalidade depende tanto ou mais do imaginário quanto qualquer cultura “arcaica” anterior.

Diz Castoriadis:

*“O que se dá como racionalidade moderna é simplesmente a forma, as conexões exteriormente necessárias, o domínio perpétuo do silogismo. Mas nesses silogismos da vida moderna, as premissas tomam seu conteúdo do imaginário; a prevalência do silogismo como tal, a obsessão da “racionalidade” separada do resto, constituem um imaginário em segundo grau. A pseudo-racionalidade moderna é uma das formas históricas do imaginário; ela é arbitrária em seus fins últimos na medida em que estes não dependem de nenhuma razão, e é arbitrária quando se coloca como fim, visando somente um “racionalização” formal e vazia” (Castoriadis, 1986: 188).*

Ou seja, criamos um mundo moderno que é racional em suas formas e imaginário em seu conteúdo. Queremos usar a lógica e o silogismo a toda hora e em todos os níveis; esquecemos que o conteúdo dessas premissas é imaginário. Estamos acordando para isso?

Um dos lugares onde melhor se pode perceber este paradoxo e esta problemática do mundo da racionalidade moderna é no âmbito da economia ou da produção de bens de consumo. Sem dúvida, a economia poderia ser um das expressões ou a expressão por excelência do capitalismo avançado da sociedade moderna. *“Mas é a economia que exhibe de maneira mais surpreendente- precisamente porque se pretende integral e exaustivamente racional- a supremacia do imaginário em todas os seus níveis.” (Castoriadis, 1986: 188).* Ninguém como a bolsa de valores é tão sensível

aos “rumores”, às surpresas, aos acontecimentos sociais, ao imprevisto, ao irracional, enfim.

Este mesmo fenômeno se repete no campo da organização sócio-econômica e política. Pretendíamos construir um mundo organizado, uma estrutura econômica racional, um mundo político que funcionasse na direção dos interesses da coletividade, e parece que deu tudo errado. A realidade com a qual temos que conviver nesta virada de século e de milênio não é nada disso. As coisas nos saíram pelo avesso, o feitiço virou contra o feiticeiro. Cumpriu-se aquele velho ditado dos romanos “parientur montes et nascetur ridiculus mus”, isto é, pariram as montanhas e nasceu um minúsculo e ridículo ratinho. Ou seja, parece que tudo terminou numa grande decepção, numa monstruosidade, a monstruosidade “racional”.

Pois bem, diz Castoriadis, *“esta pretensa organização racional exhibe todas as características de um delírio sistemático”* (Castoriadis, 1986: 190). Com efeito, tratar um ser humano (um trabalhador ou operário) como uma coisa, como um número ou como um elemento de um sistema mecânico

*“não é menos, é mais imaginário do que pretender ver nele uma coruja, isso representa um outro grau de aprofundamento no imaginário; pois não somente o parentesco real do homem com uma coruja é incomparavelmente maior do que o é com uma máquina, mas também nenhuma sociedade primitiva jamais aplicou tão radicalmente as consequências de suas assimilações dos homens a outra coisa, como faz a indústria moderna com sua metáfora do homem-máquina”* (Castoriadis, 1986: 190).

Na prática, a sociedade moderna é, de todas, a mais selvagem, porquanto ela toma mais ao pé da letra a metáfora homem-máquina: termina reduzindo

o ser humano a uma simples peça de uma grande engrenagem, ou então o decompõe em “traços” e elementos, como se fosse um jogo de azar.

*“Não existe nenhuma diferença essencial, quanto ao tipo de operações mentais e mesmo de atitudes psíquicas profundas, entre um engenheiro tayloriano ou um psicólogo industrial, que isolam gestos, medem os coeficientes, decompõem a pessoa em fatores totalmente inventados e a recompõem em um objeto secundário; e um fetichista, que goza com a visão de um sapato de salto alto ou pede a um mulher que imite por gestos um lampadário. Nos dois casos, vemos em ação esta forma particular do imaginário que é a identificação do sujeito com o objeto” (Castoriadis, 1986: 190).*

A diferença é que o fetichista vive sua fantasia no foro íntimo, sem conseqüências para terceiros, enquanto que o fetichismo capitalista do “gesto eficaz” ou do indivíduo definido por testes, determina a vida das pessoas em nossa sociedade.

Marx tinha analisado o “ caráter fetichista da mercadoria”, isto é, tinha analisado seu caráter imaginário. Pois bem, diz Castoriadis, *“este esboço deveria ser prolongado por uma análise do imaginário na estrutura institucional que assume cada vez mais, ao lado e além do “mercado”, o papel central na sociedade moderna: a organização burocrática” (Castoriadis, 1986: 190).*

A organização burocrática, que também poderia ser considerada uma das expressões mais significativas da racionalidade moderna, está perpassada, do princípio ao fim, pelo mundo da fantasia, pelo imaginário. *“O universo burocrático é povoado de imaginário de uma extremidade a outra” (Castoriadis, 1986:190).* Possivelmente não prestamos atenção nesse fato, só vemos seu lado negativo, os excessos, a rotina, os “erros” e deixamos de perceber o sistema de significações imaginárias que dão consistência a esse universo burocrático.

Importa salientar que o sistema de significações imaginárias do universo burocrático muda com o tempo, ao menos as significações mais periféricas. Assim, traços essenciais da burocracia de outrora, como a referência ao “ precedente”, a vontade de abolir o novo como tal e de uniformizar o fluxo do tempo, foram substituídos pela antecipação sistemática do futuro. A fantasia da organização como máquina bem lubrificada cede lugar à fantasia da organização como máquina auto-reformada e auto-expansiva. A verdade é que só mudam as formas, o conteúdo é o mesmo.

Na verdade, esta evolução do universo burocrático não altera em nada as significações centrais do mesmo. Quais são ? Castoriadis se expressa assim, a este respeito:

*“Os homens, simples pontos nodais no entrelaçamento das mensagens, só existem e valem em função dos “status” e das posições que ocupam nas escalas hierárquicas.*

*A essência do mundo é sua redutibilidade a um sistema de regras formais inclusive as que permitem “ calcular” seu futuro.*

*A realidade só existe na medida em que é registrada.*

*O verdadeiro não é nada e somente o documento é verdadeiro”*  
(Castoriadis, 1986:191).

Estas as significações imaginárias centrais que permeiam o universo burocrático moderno. É importante perceber este fenômeno na sua ambigüidade: por um lado, a face mais externa, identificada com o mundo dito racional, com o sistema de regras, o lado formal, a lógica, a rotina, etc.; por outro, a segunda face da medalha,



aquela das significações imaginárias. Este seria o mundo burocrático em si, com dois lados que se entrecruzam e permeiam a toda hora.

O problema, para Castoriadis, se coloca em dois sentidos: 1) Este imaginário “não tem carne”. Isto é, não tem substância própria, ele a toma de outro lugar, do racional; 2) Por causa disso, o mundo burocrático autonomiza a racionalidade. Isto é, quer fazer de conta que a única realidade é constituída pelo racional. Por causa disso, reduz tudo a essa categoria. As outras dimensões da realidade simplesmente não existem.

Diz Castoriadis:

*“O mundo burocrático autonomiza a racionalidade num de seus elementos parciais, o do entendimento, que não se preocupa com a correção das conexões parciais e ignora a questão dos fundamentos, da totalidade, dos fins, e da relação da razão com o homem e com o mundo (é por isso que chamamos sua “racionalidade” de pseudo-racionalidade); ele vive, essencialmente, num universo de símbolos que, a maior parte do tempo nem representam o real, nem são necessários para pensá-lo ou manipulá-lo; é aquele que realiza ao extremo a autonomização do puro simbolismo” (Castoriadis, 1986:191).*

Seguindo a lógica da pseudo-racionalidade burocrática, nosso mundo moderno está sendo construído de tal forma que tudo termina sendo subordinando à eficácia. Dentro dos parâmetros racionalistas, não temos nenhuma chance de responder às seguintes indagações de um interlocutor crítico: mas, eficácia para quem, com vistas a quê, para fazer o quê? O bolo da economia neo-liberal pode crescer, mas é crescimento de quê, para quem, a que custo, para chegar a quê? Não podemos responder a estas perguntas seguindo a lógica da racionalidade burocrática, porque esta só privilegia uma dimensão da vida, a da racionalidade funcional.

Segundo esta linha de pensamento, a crise da razão se instaura quando na modernidade se autonomiza a própria razão, isto é, quando pretendemos construir um mundo onde o único que vale é a lógica da eficácia, muito pouco a lógica simbólica, e, nada, a lógica imaginária ou das significações.

A crise, a fragmentação de nosso mundo talvez passe pela tentativa paradisíaca de separar aquilo que está unido, de separar o mundo racional do mundo simbólico e os dois, do imaginário.

Independente desta problemática, segundo Castoriadis, o período “moderno”, ou modernidade, é atravessado por duas significações nucleares que dão sentido a este tempo: *“a autonomia individual e social, de um lado, e, a expansão ilimitada do “domínio racional”, de outro”* (Castoriadis, 1992:19). Estas duas significações imaginárias constituem como uma espécie de trilho imaginário sobre o qual caminha a história do Ocidente, a partir da Idade Média até nossos dias.

## **2.9. IMAGINÁRIO E RACIONAL: AUTONOMIA E IMPLICAÇÃO MÚTUA**

Como apontava no capítulo anterior, em termos gerais, o imaginário e o racional caminharam separados no pensamento de Ocidente, sobretudo quando refletimos sobre a história da filosofia ou sobre a história da ciência. Num primeiro momento, com o nascimento Filosofia na Grécia, e depois com a Ciência, há uma espécie de predominância do logos ou da razão. Este processo chega a sua culminância com o Iluminismo, quando o homem acredita ter chegado, em virtude da razão, a sua maioria. Reagindo contra esta situação, o Romantismo, no século XIX, inverte a

situação. A razão perde o trono para a imaginação. As coisas se viram em sentido contrário, mas a oposição entre a razão e a imaginação continua a mesma. A relação entre ambas está colocado em termos ou-ou, de forma exclusiva.

Será preciso chegar à segunda metade deste século para que os termos dessa equação sejam recolocados de uma maneira nova. Precedido pelos trabalhos de Cassirer e de Bachelard, cabe a Castoriadis esta tarefa nobre de colocar em seu devido lugar duas dimensões autônomas e mutuamente implicadas da vida individual e social: o imaginário e o racional. Castoriadis não cede à tentação fácil e sedutora de reduzir um a outro. Seria diluí-los. Por outro lado, deixa claro a todo momento que a primazia ou o primeiro lugar pertence ao imaginário na sua qualidade de realidade última e fundante. Sem a imaginação criadora é impossível compreender o sujeito e o social-histórico.

Noutro capítulo desenvolverei, de forma mais específica, as relações entre o racional ou dimensão conjuntista-identitária e o imaginário.

## **2.10. A MODO DE CONCLUSÃO**

Castoriadis inicia sua vida como militante político. Seu projeto revolucionário termina se identificando com um projeto de autonomia pessoal e social.

Quando abandona a cena da militância pública direta se recolhe para um outro tipo de militância, a militância teórica, no sentido de buscar as bases de um projeto premente de mudança. A mola mestra deste projeto é o conceito de imaginário.

Por causa disso:

1) O imaginário não é algo acessório no mundo humano. Pertence à ordem fundante do mesmo. Está na origem da constituição do sujeito e do social-histórico

2) Castoriadis começa a estudar o imaginário pelo viés da instituição, no intrincado mundo onde se entrecruzam o funcional, o simbólico e o imaginário.

3) As significações imaginárias sociais são uma espécie de núcleo gerador de sentido, em torno do qual um grupo emerge e organiza sua vida social

4) A atual crise da razão se instaura quando na modernidade se autonomiza a própria razão, isto é, quando pretendemos construir um mundo onde o único que vale é a lógica da eficácia, muito pouco a lógica simbólica, e, nada, a lógica imaginária ou das significações. A crise, a fragmentação de nosso mundo talvez passe pela tentativa paradisiaca de separar aquilo que está unido, de separar o mundo racional do mundo simbólico e os dois, do imaginário.

5) Em meio à confusão reinante no meio acadêmico no que se refere ao uso do conceito do imaginário, o pensamento de Castoriadis, no meu entender, ilumina esta questão.

### 3. O IMAGINÁRIO E O RACIONAL: OS DOIS PÓLOS POR ONDE CIRCULA A ENERGIA PESSOAL E SOCIAL<sup>(1)</sup>

*Não há sociedade sem mito, e não há sociedade sem aritmética (Castoriadis, 1986: 416)*

#### 3.1. INTRODUÇÃO

O ser humano é mescla do mundo da fantasia e do mundo real-racional. Não vive sem mito e sem aritmética. Precisa sonhar, fazer projetos, criar utopias, sem perder o contato com o chão da vida. Se eliminamos uma dessas dimensões, eliminamos o mundo das pessoas.

Feito um fio da corrente elétrica que precisa de dois pólos, um negativo e outro positivo, para que a energia circule, assim a vida precisa de dois pólos, o imaginário e o racional, por onde circula a energia pessoal e social.

A realidade sócio-histórica é constituída por duas dimensões indissociáveis: a conjuntista-identitária (racional) e a propriamente imaginária.

---

(1) A base deste capítulo é constituída de elementos, provenientes da filosofia, especialmente da lógica, da teoria dos conjuntos, da lingüística e da biologia. Castoriadis faz este percurso interdisciplinar para elaborar a dimensão conjuntista-identitária ou racional, aquilo que ele, noutros termos, denomina o representar (*legein*) e o fazer (*teukein*) sociais. Trata-se de um texto denso, muito complexo, absolutamente original.

Na dimensão conjuntista-identitária a sociedade age através de “elementos”, “classes”, “propriedades”, “relações”, postulados como distintos e definidos. A exigência neste nível é que tudo esteja submetido à determinação e às conseqüências que dela decorrem.

Na dimensão imaginária a existência é, fundamentalmente, *significação*. Ora, as significações podem ser demarcadas, não determinadas.

*“Elas se conectam umas às outras sob o modo fundamental do remetimento. Toda significação remete a um número indefinido de outras significações. Elas não são nem “distintas” nem “definidas” e não estão interligadas por condições e razões necessárias e suficientes” (Castoriadis, 1986: 235).*

Também a linguagem apresenta uma dimensão conjuntista-identitária e uma dimensão imaginária. A primeira corresponde ao código lingüístico, entendido como o elemento organizador das significações. A segunda se identifica com a língua, enquanto produção de novos significados.

*O mais louco poema surrealista ainda contém “lógica” numa quantidade indefinida - mas “através” dessa “lógica” ele materializa o Diferente da “lógica”. Em Bach, a aritmética e a matemática estão em toda parte, mas não é por conta da aritmética e da matemática que “o Cravo bem temperado” é o que é (Castoriadis, 1986: 230).*

Desenvolvo, neste texto, a relação entre o imaginário e o racional, isto é, entre o mundo das significações (dos magmas) e a lógica conjuntista-identitária.

Como foi indicado noutro capítulo, no Ocidente, os mundos “racional” e “imaginário”, com frequência, caminharam separados, no decorrer dos séculos. Pois bem, para este autor, eles são indissociáveis, mesmo que cada um mantenha sua autonomia própria.

Nos outros capítulos dei mais ênfase à dimensão imaginária, agora priorizo a dimensão racional ou conjuntista-identitária.

### 3.2 A LÓGICA CONJUNTISTA-IDENTITÁRIA.

A vida é codificada e normativa. Obedece a uma lógica, ditada por códigos de caráter biológico, social, religioso, etc.

A lógica de que se trata aqui é denominada por Castoriadis de lógica conjuntista-identitária. Conjuntista, porque decorre e se identifica com a teoria dos conjuntos. Identitária, porquanto obedece às exigências da determinidade.

*Seu privilégio é o de constituir um dimensão essencial e ineliminável, não apenas da linguagem, mas de toda a vida e de toda atividade social* (Castoriadis, 1986: 260). Ela está presente, também, no discurso daquele que quer relativizá-la ou contradizê-la.

O lugar onde a lógica identitária se expressa com mais força é o âmbito da matemática, porquanto esta se apresenta como o modelo de pensamento que visa demonstração. Justo por isso, ela exerceu um autêntico fascínio por parte dos filósofos, de Pitágoras a Husserl passando por Platão. Quando mais tarde a lógica moderna se formaliza, ela se transforma em lógica matematizada: “*a lógica desta forma torna-se álgebra das proposições, cálculo dos predicados*” (Castoriadis, 1986: 260).

Importa salientar aqui os primeiros rudimentos lógicos da teoria dos conjuntos, porque eles condensam aquilo que esteve sempre subjacente à lógica conjuntista-identitária. Muito antes que esta tivesse sido formulada teoricamente, seu conteúdo mais rudimentar já constituía uma dimensão ineliminável de toda a atividade humana e de toda a vida social. Seja o homem do neolítico contando um rebanho de cabras, seja um técnico da NASA controlando um vôo espacial, ambos são obrigados a usar, de forma diferente, a mesma lógica identitária.

A lógica conjuntista é a lógica dos conjuntos. Surge assim a interrogação: o que é um conjunto? Como entender essa atividade aritmética fundamental, presente no pastor de cabras do neolítico e no controlador de vôos da NASA? Para responder, o autor recorre à definição de Cantor-

*Um conjunto é uma coleção de um todo de objetos definidos e distintos de nossa intuição ou de nosso pensamento. Esses objetos são denominados os elementos do conjunto (Castoriadis, 1986: 261).*

Além de simples, esta definição é fundamental por várias razões: 1) Indica que os primeiros termos da teoria dos conjuntos são indefiníveis; 2) Por causa disso, ela é estabelecida logo de saída; 3) A teoria dos conjuntos pressupõe sua própria posição, isto é, ela só pode ser constituída pressupondo que já foi constituída.

É o que o autor denomina "*a reflexividade objetiva da teoria dos conjuntos*"<sup>(2)</sup> (Castoriadis, 1986: 261). Fenômeno este, característico de toda a matemática, da lógica identitária, assim como de toda instituição originária. Algo que é ocultado ou encoberto pelos especialistas destas áreas.



Por outro lado, a definição de Cantor condensa as operações fundamentais do *legein*, presentes na instituição da sociedade, de que falaremos nestas páginas.

Para entender o que significa *legein* importa lembrar que este texto trata fundamentalmente da dimensão lógica ou racional, que vai se emparelhar com a dimensão imaginária, na vida dos indivíduos e da sociedade. Pois bem, a palavra razão deriva do substantivo grego *logos* (em latim *ratio*). Por sua vez, o substantivo *logos* procede do verbo *legein*, que quer dizer- distinguir , escolher, estabelecer, juntar, contar, dizer.

O que fazemos quando distinguimos, escolhemos, estabelecemos, juntamos, contamos, dizemos? Colocamos ordem nas coisas. Pensamos de modo ordenado. Pensamos e agimos logicamente. Por causa disso, *logos*, *ratio*, *razão* significam, inicialmente, pensar e falar ordenadamente, de forma clara, simples, compreensível para todos. Significa, ainda, a forma de organizar a realidade de tal maneira que esta se torne compreensível e lógica.

Além do imaginário, esta dimensão lógica ou racional, própria do *legein* ou da teoria dos conjuntos, constitui uma espécie de pré-requisito ou pré-condição para que possa surgir vida em sociedade.

---

(2) Na língua portuguesa, o dicionário Aurélio registra os dois vocábulos: reflexibilidade = qualidade de reflexível, e reflexividade = numa relação entre elementos de um conjunto, propriedade que é verdadeira quando relaciona um elemento com outro.

Na terminologia de Castoriadis, a reflexibilidade é uma capacidade fundamental do ser humano. Significa a volta da consciência sobre si mesma: a condição do sujeito de se questionar a si mesmo e de questionar as coisas e o mundo.

Já a reflexividade objetiva é uma característica da teoria dos conjuntos, da matemática, da lógica e de toda instituição. Significa que os primeiros termos, ou os pressupostos, são indefiníveis. Por causa disso, eles são estabelecidos logo de saída. Ou seja, a teoria dos conjuntos, a matemática, a lógica, a instituição, todas elas, só podem ser constituídas pressupondo sua constituição.

*Para que a sociedade possa existir, para que uma linguagem possa ser instaurada e funcionar, para que uma prática refletida possa desenvolver-se, para que os homens possam relacionar-se uns com os outros de outra maneira que não no fantasma, é preciso que de uma forma ou de outra, em determinado nível, em determinada camada ou estrato do fazer e do representar social, tudo possa tornar-se congruente com o que a definição de Cantor implica (Castoriadis, 1986: 262).*

Com efeito, a teoria dos conjuntos e a lógica identitária são coextensivas e mutuamente implicadas. Falar de um conjunto significa poder distinguir, escolher, juntar, contar, dizer objetos, qualquer que seja a natureza dos mesmos.

Quando distinguimos, juntamos elementos, estamos fazendo uma série de operações, próprias do *legein*, tais como:

- separar esses elementos, em função de um critério de semelhança ou de diferença, previamente estabelecido.

- reuni-los num todo, que não anule a diversidade dos mesmos.

- decompô-los, o que permite encontrar neste todo as partes distintas e definidas que o compuseram.

- dispor do esquema *quanto a*, que possibilita que um elemento ou objeto seja estabelecido *como* tal objeto ou elemento.

Ora, se um todo (um conjunto) pode ser reunido, um outro também pode sê-lo, e assim por diante.

Se as operações da separação e da reunião se repetem, existe a possibilidade de se formar novos conjuntos a partir dos conjuntos anteriores. Um fenômeno que nos introduz no esquema da *iteração*, que, por outro lado, já estava implícito no primeiro conjunto, desde o momento em que se estabelece que isto + isto + isto são os elementos do referido conjunto.

Tal movimento da repetição produz, finalmente, uma hierarquização, onde se concretiza o esquema da *ordem*. Ora, a hierarquia dos conjuntos já é, concomitantemente, uma hierarquia dos predicados. O que nos introduz, de cheio, na *silogística clássica*.

Importa salientar que, em todas estas operações implicadas na teoria dos conjuntos e na lógica conjuntista-identitária, subjaz o sentido da determinação.

*De fato, parece evidente que se um elemento  $x$  pertence a um conjunto  $X$  dado, são, ao mesmo tempo determinadas, sem ambigüidades, todas as partes de  $X$  às quais  $x$  pertence ou não pertence. Em outras palavras: são imediatamente afirmados ou negados todos os predicados possíveis de  $X$ . Ou ainda: dizer que uma coisa é, é dizer que ela é determinada quanto a todos os seus predicados possíveis (Castoriadis, 1986: 264).*

Segundo isto, a teoria dos conjuntos pressupõe a existência da lógica identitária, e esta, só pode ser realizada, se existem conjuntos no sentido dado por Cantor.

*“Isto significa que todas estas formulações são atividades do *legein*, o qual é conjuntizante e identitário: a inerência recíproca da lógica identitária e da teoria dos conjuntos (as da matemática formal e formalizável) é apenas a expressão do fato de serem ambas elaborações e explicitações do que já está em atividade no e pelo *legein*” (Castoriadis, 1986: 265).*

### 3.3. A INSTITUIÇÃO SOCIAL DOS CONJUNTOS

Para existir, cada sociedade institui uma lógica conjuntista-identitária: distingue, escolhe, estabelece, junta, conta, diz suas coisas, seus objetos. Organiza logicamente seu mundo.

Por mais estranhas que sejam as significações imaginárias que sustentam a organização de uma determinada sociedade, para que esta possa existir, tem que existir, também, esta dimensão identitária do distinguir, escolher, juntar, etc..

Numa determinada cultura, é possível que alguns objetos visíveis possuam propriedades mágicas; é possível, por exemplo, que determinadas pedras ou animais sejam deuses ou que as crianças, nesse grupo, reencarnem os antepassados. Isto não retira a necessidade ineludível de que essa coletividade organize “logicamente” essas significações.

*“Isso não impede que será preciso, absolutamente, e sempre, que cada vaca e toda vaca faça parte das vacas, que ela não possa ser touro, que ela procrie, com uma certeza praticamente absoluta, bezerras e novilhos; será preciso sempre que o conjunto de casas formem a aldeia que é esta aldeia e nossa aldeia, aquela à qual nós pertencemos e à qual não pertencem os de outras aldeias. Será preciso absolutamente e sempre que as facas cortem, que a água flua e que o fogo queime” (Castoriadis, 1986: 266).*

Como foi indicado noutra capítulo, uma sociedade não é um conjunto, nem um sistema de conjuntos ou de estruturas. Na sua essência mais profunda ela é magma e magma de magmas. Entretanto, existe uma dimensão *do fazer/representar social, de toda a vida e de toda a organização social, da instituição da sociedade, que é e só pode ser congruente com a lógica identitária ou conjuntista* Castoriadis, 1986: 266). O problema se coloca quando se afirma que esta lógica esgota a vida de uma sociedade. Seria um erro, ou melhor, um

assassinato- o assassinato estruturalista<sup>(3)</sup>: renunciaríamos à questão fundamental de como e porque uma sociedade distingue, escolhe, estabelece, junta, conta, diz tais coisas e não outras, ao tempo em que estaríamos aceitando a falsa idéia de que os conjuntos estabelecidos pelas diversas sociedades são únicos e eternos, estabelecidos de uma vez por todas, ou determinados pela natureza.

### **3.4. A SOCIEDADE SE APOIA NO PRIMEIRO ESTRATO NATURAL**

A sociedade não surge das nuvens, ela se apoia na natureza, ou no primeiro estrato natural.

Como entender este apoio? Tomemos o caso evidente dos homens e das mulheres vivendo em sociedade. Facilmente eles podem ser reconhecidos na sua condição de machos e fêmeas capazes de procriarem meninos e meninas, os quais, para sobreviver, necessitam de cuidados durante um tempo bastante prolongado.

Este é o fato biológico, que se impõe por si mesmo. Se quer sobreviver, toda sociedade é obrigada a levá-lo em conta. Só que este fato biológico será transformado em fato cultural em virtude das significações imaginárias com as quais cada grupo vai colorí-lo. Isto levará a que cada cultura realize essa mesma função biológica de uma maneira ou de outra.

Mais especificamente, cada sociedade é obrigada a levar em conta esta repartição biológica do conjunto social de seres humanos num subconjunto masculino

---

(3) O estruturalismo usa a lógica identitária para analisar e decompor as estruturas sociais até seus últimos elementos. Entretanto, ele não consegue entender de onde procedem e como se formam esses primeiros elementos. E não consegue entender, porque não possui recursos para equacionar as questões fundamentais relacionadas com a criação de sentido.

e num subconjunto feminino. Mas este dado natural é transformado ou investido pelas significações imaginárias sociais de ser-homem e de ser-mulher, que os liga ao magma de significações da sociedade considerada.

A pergunta era como entender este apoio ou sustentação da sociedade no primeiro estrato natural. Esta questão pode ser equacionada da seguinte maneira: quando dizemos que a instituição da sociedade se apoia na natureza, estamos dizendo que esse fato implica uma transformação do primeiro estrato natural. Transformação esta que deve levar em conta a imbricação mútua de dois elementos que estão em jogo nesse processo: de um lado, o dado físico e biológico (primeiro estrato natural), que impõe suas limitações e não pode ser ignorado; de outro, as significações imaginárias sociais, criadas a cada vez pelo coletivo anônimo.

Segundo isto, uma sociedade não pode ser instituída à revelia do dado biológico, por exemplo, inibindo de forma absoluta o desejo heterossexual ou querendo estabelecer um tipo de convivência onde homens e mulheres não fossem desejáveis uns para os outros. Se isso fosse possível, uma sociedade assim chegaria a sua auto-destruição em pouco tempo. Neste caso, o primeiro estrato natural não estaria sendo levado em conta. Os limites, o apoio, a sustentação que ele oferece, não foram considerados. Seria como construir um edifício sobre areia, sem alicerces.

Se o dado biológico oferece apoio e sustentação à instituição da sociedade, não a determina. As significações imaginárias com as quais cada sociedade reveste esse dado biológico não são deduzidas, produzidas ou derivadas a partir do fato natural ou primeiro estrato natural. Elas são sempre criadas pelo coletivo anônimo. Assim, o fato natural de homens e mulheres procriarem filhos (dado biológico igual em todas partes) é revestido pelas significações imaginárias de cada

grupo social (criação diferente de cada cultura). Isso faz que a mesma coisa seja feita, de forma diferente, em cada grupo cultural.

Equacionadas assim as coisas, a questão da sustentação da sociedade na natureza começa a se esclarecer. Entretanto, existem outras dimensões do problema que devem ser elucidadas. Por causa disso, é preciso continuar a reflexão.

A sustentação no primeiro estrato é ineliminável, não só enquanto condição biológica ou física da existência da sociedade, “ *mas como suporte lógico, ponto de inserção da conjuntização da sociedade, fixação dos termos de demarcação, sem os quais as significações imaginárias não encontrariam pontos de referência* (Castoriadis, 1986: 269).

Assim, as significações imaginárias se evaporam, se não encontram uma sustentação na dimensão conjuntista-identitária. Qualquer que seja, por exemplo, a significação imaginária de ser - homem ou de ser mulher, de que falávamos, sempre será preciso saber, cada vez, *quem é esse homem, quem é essa mulher*, a que classe pertencem, qual é sua condição de vida, sua idade, etc. Sempre será preciso que o *legein* fixe de maneira unívoca os termos de referência e de demarcação, designando-os sem ambigüidade.

Ora, isto só é possível porque o primeiro estrato natural já é em si mesmo conjuntizado e conjuntizável- *porque podemos recortar e fixar acontecimentos singulares no fluxo do devir, porque a periodicidade natural de certos fenômenos fornece um suporte à demarcação conjuntista e mensurável do tempo instituído* (Castoriadis, 1986:269).

Existe ainda outra dimensão da questão aqui tratada, que ainda não foi desvendada. Trata-se do seguinte. Na problemática da sustentação da sociedade na

natureza subjaz o problema das relações entre natureza/cultura ou natureza/sociedade, examinadas por outros autores, segundo os quais a organização da natureza é apenas retomada pela sociedade, seja por uma conquista progressiva de sua lógica ou pelo destaque, feito pela sociedade, de determinados elementos da mesma. Em todo caso, a natureza é, sempre, retomada pela sociedade.

Para o autor, estas idéias, partilhadas por autores como Marx e Lévi-Strauss, repousam sobre uma ilusão e um equívoco: o de considerar o homem inicial, ao mesmo tempo, um puro animal e um importante cientista do século XIX.

E porque isto? Porque a representação da natureza que subjaz a estas discussões sobre as relações entre a natureza e a cultura, é, na verdade, apenas uma fantasia incoerente de uma certa etapa da ciência ocidental. Com efeito, se a sociedade apenas retoma a lógica e a ordem da natureza, de onde procedem as grandes criações humanas? Também da natureza? Isto não teria sentido.

Existe, apenas, um ponto de vista segundo o qual os aspectos da natureza que são pertinentes ao homem podem ser captados, no quadro da lógica identitária: é o ponto de vista que considera o homem como simples ser vivo ou como puro animal. Vejamos como isto acontece.

Surge assim a pergunta: como se relaciona o ser vivo com a natureza? Em que esta relação é semelhante ou diferente daquela que a sociedade estabelece com o primeiro estrato de que estamos falando?

Interagindo com o meio, o ser vivo organiza seu mundo. Para isso, ele filtra as informações procedentes de fora. Num primeiro momento, transforma uma parte dos acontecimentos “objetivos” em acontecimentos *para ele*. Num segundo momento da filtragem, seleciona e diferencia o todo das informações em subconjuntos



de informações pertinentes e outro de informações não pertinentes, atribuindo às primeiras pesos, valores, “interpretações”, através das quais entram em ação os dispositivos (programas) de resposta.

É neste sentido que o ser vivo organiza seu mundo. Faz ser *para ele* uma parte do mundo *objetivo*: estabelece uma divisão entre informações pertinentes e não pertinentes; “reconhece” tais acontecimentos como pertencendo a uma classe dada, e, responde aos estímulos externos levando em conta as informações de que dispõe.

Na perspectiva do autor, pode-se descrever o ser vivo como um autômato (aquele que se move a si mesmo) identitário. Emerge à vida estabelecendo conjuntos e estabelecendo-se em e pelos conjuntos. Por causa disso, os seres vivos instauram “coisas”, fazem existir para eles traduções de um número ínfimo de características daquilo que é , de acordo com os filtros-transformadores<sup>(4)</sup> de cada espécie.

Estas características também se aplicam ao ser humano, enquanto simples ser vivo.

Neste sentido, referir-se à natureza como uma organização dada, entendida como um sistema de conjuntos, é referir-se ao homem como puro animal ou simples ser vivo, para o qual existe um mundo estabelecido e fixo, homólogo à organização do conjunto de dispositivos que fazem dele um ser vivo e este ser vivo.

---

(4) O ser vivo dispõe de filtros-transformadores, específicos da espécie, para traduzir as informações *para ele*. Desta maneira, os acontecimentos “objetivos” são filtrados- transformados em acontecimentos *para* o ser vivo.

Inversamente, *“é somente na medida em que nos referimos ao homem como puro animal ou simples ser vivo, que podemos dizer que deve existir para ele uma organização fixa e estável da natureza, uma categorização ou classificação conjuntista daquilo que é dado- ou daquilo que ele faz ser e ser assim- enquanto ele é ser vivo”* (Castoriadis, 1986: 272).

Mais: esta organização fixa e estável do ser vivo e do ser humano não pode ser ignorada ou transgredida, sob o risco de colocar em perigo a própria existência enquanto ser vivo. Como dizíamos antes, a vida é organizada e normativa. Quando se desorganiza, coloca-se em perigo sua subsistência.

Começamos agora a ter condições de resposta para a questão colocada sobre a sustentação da sociedade na natureza ou no primeiro estrato natural. Diz textualmente Castoriadis:

*esta organização fixa e estável de uma parte do mundo homólogo à organização do homem enquanto ser vivo é o que denominamos o primeiro estrato natural sobre o qual se apoia a instituição da sociedade* (Castoriadis, 1986: 273).

Pois bem, quando dizemos que a instituição da sociedade se *sustenta* na natureza, *significa que ela não a reproduz, não a reflete, não é determinada por ele de uma maneira qualquer: ela encontra aí uma série de condições, de pontos de apoio e de incitação, de marcas e de obstáculos* (Castoriadis, 1986: 273).

Em síntese: o primeiro estrato natural (a natureza) é condição de existência da sociedade. Ao mesmo tempo, não é um elemento determinante das significações imaginárias. Estas são criações sempre novas em cada sociedade e em cada momento. O que acontece é que o primeiro estrato natural, ao ser investido pelas

significações imaginárias, é transformado (“transsubstanciado” e “ontologicamente alterado”). Alterado em seu modo de ser- na medida em que é, e só é, por seu investimento pela significação. É, também, alterado em seu modo de organização, porquanto o modo de ser conjuntista não corresponde ao modo de organização da significação.

### **3.5. A INSTITUIÇÃO DA LINGUAGEM: CÓDIGO E LÍNGUA**

Estudo agora esta mesma problemática no campo específico da linguagem.

As significações de uma sociedade são, também, instituídas em e por sua linguagem.

Como indicava no início, a linguagem é constituída por dois elementos indissociáveis: a dimensão conjuntista-identitária (o código) e a dimensão imaginária (a significação).

A linguagem é língua, enquanto significa; é código, enquanto organiza os elementos que a compõem, segundo as regras da sintaxe.

Importa especificar, antes de mais nada, o sentido do termo código. Para Castoriadis, um código só é código, se os seus termos estão em correspondência biunívoca com os de outro código. No caso em questão, esta correspondência se dá entre os significantes (palavras, frases) e os significados (elementos designados pelos significantes, formando um sistema conjuntista-identitário).

Enquanto código, a linguagem se identifica com a dimensão identitária da mesma: institui termos e relações entre termos, de forma praticamente unívoca ou conjuntista. Ao mesmo tempo, ela se institui, também, como um sistema de conjuntos e de relações conjuntistas. Neste sentido, a lingüística contemporânea- na opinião do autor- se ocupa quase que exclusivamente deste aspecto da linguagem.

Para que uma linguagem possa existir, é preciso que o contínuo sonoro seja decomposto em pequenos elementos, que correspondem cada um a um fonema.

Se consideramos os componentes gráficos da linguagem, o problema é o mesmo.

Ora, quando decomposmos esse contínuo sonoro, estamos separando e definindo conjuntos finitos de fonemas, estamos conjuntizando.

A partir daí, esses fonemas se organizam em novos conjuntos e em novas hierarquias de conjuntos: morfemas, classes gramaticais, tipos sintáticos, léxico, etc, entre os quais se estabelecem relações de carácter conjuntista.

Pode-se afirmar, assim, que existe a todo momento um conjunto finito e definido de palavras possíveis de uma linguagem, resultado de uma combinatória finita de elementos do conjunto de fonemas. Neste sentido, a linguagem é um sistema de conjuntos e de relações de conjuntos, instituindo-se como um tal sistema.

Este aspecto conjuntista-identitário da linguagem constitui uma espécie de pré-condição ou de suporte representativo da significação (da dimensão imaginária).

Existe uma dimensão desta problemática para a qual é preciso ficar atento para não cair numa armadilha. Trata-se do seguinte. O ser-código da linguagem não se limita ao aspecto material-abstrato de que estamos falando até agora. Estende-

se, também, ao aspecto significativo da mesma. Como entender esta problemática? É disso que trato a seguir.

Como já foi indicado antes, um código só é código, se seus termos estabelecem relações biunívocas com os termos de outro código, e que, na linguagem esta correspondência se dá entre significantes e significados. Daí ficar claro que a dimensão conjuntista da linguagem não se restringe aos significantes, mas também, estende-se a seu aspecto significativo. Ou seja, existe necessariamente uma dimensão conjuntista-identitária em relação aos significados, o que aponta para o fato de que as *significações são também constituídas, em parte, como código (o que contribui para a confusão dos semanticistas estruturalistas)* (Castoriadis, 1986: 282).

Para melhor entender esta questão é preciso esclarecer que o campo das significações pode ser dividido em três partes bem diferenciadas: uma primeira, referida ao campo perceptivo; uma segunda, relacionada com o campo racional e uma terceira, que diz respeito ao campo imaginário, este totalmente independente dos dois anteriores.

De forma clara e evidente, a dimensão conjuntista está presente nas significações relacionadas com o campo perceptivo: a imensa maioria das palavras de uma língua representa a codificação e a instituição de um conjunto de termos definidos a partir do campo “perceptivo”, e, simultaneamente, a instituição de um conjunto de termos de linguagem (palavras, frases), com a correspondência biunívoca desses dois campos. Nesse sentido é indiferente, se esses termos correspondem a “coisas” (árvores), “indivíduos” (Pedro, Paulo) ou a “classes” (cachorros).

Também as significações que denominamos racionais (os conceitos) não constituem problema neste sentido. Eles são construídos colocando em ação exclusivamente operações da lógica conjuntista-identitária.

Pois bem, o problema, ou melhor, a situação paradoxal se coloca quando afirmamos que a dimensão conjuntista-identitária está presente em todas as significações, inclusive nas significações imaginárias, aquelas que não tem qualquer relação com o real (o dado percebido) e com o racional (o mundo dos conceitos).

Onde está o paradoxo? Na seguinte situação: por um lado, a significação- toda significação- é essencialmente indefinida e indeterminada. Na sua essência mais profunda ela é magma. Nesse sentido, a lógica conjuntista não tem domínio sobre ela.

Por outro lado, a significação só pode ser significação na medida em que, num de seus aspectos (ou num de seus estratos), ela se deixa captar como se fosse algo definido e distinto, sem o que não saberíamos mais de que estamos falando.

Isto coloca a pergunta fundamental: o que é uma significação? *Um feixe indefinido de remissões intermináveis a outra coisa- aquilo a que se referem ou se relacionam as significações-*(Castoriadis, 1986: 283).

Por causa disso, o léxico das significações de uma língua não se fecha sobre si mesmo. Ele é essencialmente um universo aberto. O que se fecha sobre si mesmo, ficticiamente, é o código, o léxico das significações identitárias, cada uma delas suscetível de uma ou de algumas definições suficientes.

Esta abertura da linguagem nos remete ao sentido último da significação: ela é rio, ela é fluxo, ela é magma. E o magma não para de se mexer, de desfazer o que é sólido, de solidificar o que não era quase nada.

Justo porque é assim é que o ser humano não está aprisionado às significações unívocas e fixas das palavras. Por causa disso pode ser criativo no e pelo discurso.

Entretanto, nada disso seria possível, se a dimensão conjuntista-identitária aí não estivesse necessária e paradoxalmente presente.

### **3.6. O LEGEIN E A DIMENSÃO SIGNIFICATIVA**

O estuário e as águas, ambos formam o rio. As águas oferecem a força e a energia criadora; o estuário coloca as balizas, oferece o leito por onde as águas correm sem parar.

Assim é o rio da vida: o fluxo do imaginário oferece a energia criadora; a razão coloca os limites, a ordem lógica.

Este texto examina, preferencialmente, esta segunda dimensão, os limites e a sustentação que o legein oferece ao imaginário.

Foi dito acima que uma sociedade, para existir, distingue, escolhe, estabelece, conta, diz suas coisas, suas histórias, seus objetos. Organiza logicamente seu mundo. Desenvolvendo mais esta linha de raciocínio, desejo, agora, estudar mais especificamente outros aspectos fundamentais do legein, a começar pela designação.

De início, surge a interrogação: quando eu digo “isto se chama x”, o que eu estou dizendo com essa expressão? O que é designar, afinal? Esta é a questão que desejo iluminar, agora.

Em termos gerais, é possível afirmar que a designação constitui uma espécie de núcleo gerador do *legein*: é sua primeira e principal operação. Dela decorrem as outras.

Etimologicamente o verbo designar (*designare*, em latim) carrega em seu bojo o substantivo *signum* (*signo*, sinal). O desdobramento da palavra, na sua forma verbal ou substantivada, indica que estamos lidando com um tipo especial de objetos- os signos- instituídos para indicar ou representar outros objetos.

Criado pelo imaginário social, o signo existe ao mesmo tempo como eidos formal, como instância concreta e como relação especial entre ambos. Estes três elementos constituem o signo<sup>(5)</sup>.

De um lado, a instância concreta (x) não é signo, se não for devido ao eidos. Ao mesmo tempo, quando x está suficientemente formado, ele esgota “x” como eidos. Isto é, ele não difere “em si” de nenhum outro. Ele só pode diferir por sua posição numa série. Ele é idêntico a todos os outros x, enquanto figura.

E esta identidade é análoga à universalidade, ou melhor, à generalidade da figura.

---

(5) Para Saussure, (*Cours de Linguistique Générale* [1916], (*Curso de Linguística Geral*, Cultrix, 1995: 80-81) o signo é uma “entidade psíquica”, com dois lados, a imagem acústica (o significante) e o conceito (o significado). Esta concepção serviu de base para as posteriores elaborações sobre o assunto, feitas pelos estruturalistas. Coerente com seu pensamento, Castoriadis se afasta desta posição teórica, para tomar um caminho próprio, como se pode perceber no texto.



Isto significa que se  $x$  está bem formado, se ele é reconhecido como  $x$ , “ele é representante canônico de uma classe indefinida, ele equivale, absolutamente, a todos os  $x$  possíveis (Castoriadis, 1986: 285).

Desta forma, “estabelecendo o signo, o imaginário social faz existir, pela primeira vez, no desenvolvimento do universo, a *identidade*, ele institui a identidade e a institui em e pela forma ( Castoriadis, 1986: 285).

Além do signo, na designação “está implicado o “objeto” (ao mesmo tempo sob a forma do signo e sob a forma daquilo de que o signo é signo) como “coisa”, “propriedade”, etc. (Castoriadis, 1986: 285).

A partir desse momento, o objeto é instituído, ao mesmo tempo, como um elemento que pertence a uma classe ou a um conjunto, e, como representante dessa classe ou desse conjunto.

Isto significa que a identidade assim instituída não é uma identidade entre isto e aquilo, “mas identidade *a-si*, como *si-idade*, autotés, selbestheit” (Castoriadis, 1986: 285)<sup>(6)</sup>. Uma identidade plena e absoluta, a identidade consigo (dentro de uma série) .

Finalmente, na designação, está implicada a relação signitativa- a relação signo-objeto. Uma relação absolutamente especial, que estabelece esses dois termos e os estabelece num co-pertencer único, anterior *a* e diferente *de* (daquilo) que seria uma

---

(6) A relação signitativa, ao estabelecer o “objeto”, ela o institui como elemento de uma classe ou de um conjunto e como representante dessa ou desse conjunto. Ao fazer isso, a relação signitativa institui a identidade. Mas não uma identidade entre isto e aquilo, mas uma identidade consigo (dentro de uma série). Para expressar este tipo de identidade, Castoriadis usa os seguintes neologismos “identidade *a-si*-, *si-idade*, aquilo que em grego é designado como autotés ou em alemão selbestheit.

relação lógica ou real, uma vez que estas só podem existir a partir da relação signitiva<sup>(7)</sup>.

A relação signitiva é uma relação generalizante ou universalizante: ao tempo em que estabelece seus dois termos- o signo e o objeto-, ela os estabelece como “classe”.

Por outro lado, a relação signitiva é, sempre, singular. Não existe, se não for única.

A relação signitiva coloca em cena o jogo da re-presentação, aquele algo por um outro algo, ou em lugar de outro algo. Representação esta que implica as categorias lógicas, como veremos, mas que não pode ser construída a partir delas, uma vez que as categorias a pressupõem.

Esta representação é instituição, do mesmo jeito que a linguagem é instituída, do mesmo jeito que os signos são instituídos, (criados pelo coletivo anônimo). Fruto de uma convenção, como tantas outras.

Além da representação, a relação signitiva coloca em ação *uma figura concreta, material-sensível (habitualmente audível e sensível), mas que só é signo na medida em que existe como sensível sem matéria para os membros da sociedade considerada e particular* (Castoriadis, 1986: 286).

---

(7) A relação signitiva, a relação lógica e a relação real pertencem a campos diferentes. Por um lado, a relação signitiva não é uma relação lógica, no sentido de que ela não obedece às regras da lógica, isto é, não pode ser reduzida a ou decomposta em tais ou quais elementos. Não é uma relação lógica, mesmo que ela use os esquemas da lógica. Porém, não pode ser reduzida a esse nível. Ou melhor, ela é anterior a lógica.

Por outro lado, também não é uma relação real, no sentido de que ela corresponda ou não a um determinado nível de ser.

Por causa disso, a relação signitiva é irredutível: não pode ser reduzida à lógica, mesmo que ela seja obrigada a usar a lógica. E não pode ser reduzida a uma relação real, mesmo que ela tenha a ver com o real. Na verdade, ela é uma relação originária e originante, da ordem da instituição e da criação.

Esse sensível sem matéria é o fantasma (Aristóteles), ou a imagem. Ora, este sensível sem matéria é criação, *estabelecimento (instituição) pelo imaginário social de uma figura (grupos de figuras) não real, que faz serem figuras concretas (as materializações, as instâncias particulares da “imagem palavra”) como o que elas são: figuras de palavras, signos (e não ruídos ou marcas)* (Castoriadis, 1986: 286).

Quando instituídos, os signos criam a possibilidade de sua representação e de sua reprodução por parte dos indivíduos de uma área social determinada.

*Isso implica não apenas que o indivíduo fala na e pela representação, mais ainda, que ele só pode falar na medida em que a representação é descentração e alteridade: falar, existir nos signos, é literalmente ver no que é aquilo que absolutamente não é* (Castoriadis, 1986: 287).

Por causa disso, todo e qualquer tipo de pensamento, filosófico ou não, *pressupõe a representação, pressupõe a imaginação, pressupõe finalmente o imaginário social e a instituição do legein* (Castoriadis, 1986: 287).

Antes de prosseguir importa destacar este fato relevante: a relação signitativa, enquanto relação, ela é irreduzível, no sentido de que não pode ser *reduzida a* ou *decomposta em* tais ou quais elementos. Por causa disso, é uma relação originária e originante<sup>(8)</sup>.

---

(8) Ver nota anterior.

Neste sentido,

*designar não é uma relação que ocupa um lugar na lógica-ontologia herdada: ela não é uma categoria correspondente a uma forma de juízo ou a um nível de ser; nem logicamente construtível, já que toda a construção lógica a pressupõe logicamente. A designação (a representação, Vertretung), o quid pro quo, é instituição originária (Castoriadis, 1986: 288).*

Em síntese: a relação signitativa não é nem uma relação “lógica”, nem uma relação “real”. É instituição, é criação originária.

Entretanto, a relação signitativa implica os esquemas da lógica identitária, com os quais são instituídas as “condições instrumentais<sup>(9)</sup>” ou os meios operativos para a viabilidade de uma existência sócio-histórica. São eles:

- O esquema da separação: o signo e o objeto devem estar separados um do outro e de todo o resto.
- O esquema da reunião: daquilo que pertence ao signo e daquilo que pertence ao objeto, o que faz que um e outro sejam *este* signo e *este* objeto.

Ao mesmo tempo, a relação signitativa implica um outro tipo de reunião, aquele que faz existir o par signo-objeto nas seguintes condições: este signo é signo deste objeto e o objeto é atribuído a este signo.

- O esquema operativo da reunião pode ser entendido como um co-pertencer, porém um co-pertencer signitativo: *o objeto e o signo (tal objeto e “seu” signo) formam*

---

(9) Como foi indicado na nota 7, a relação signitativa não pertence à ordem lógica. Entretanto, ela é obrigada a usar os esquemas da lógica. Esse é o papel do *legein* na instituição social: ele oferece as condições instrumentais e os meios operativos para que se possa viabilizar a instituição do sócio-histórico.

*unidade enquanto (quanto a) signo deste objeto e objeto deste signo; formam unidade em virtude da relação signitativa e para o que se refere essa relação. E é somente porque este co-pertencer do signo e do objeto (estabelecido pela relação signitativa) existe, que há co-pertencer das "partes" do objeto e das "partes" do signo (Castoriadis, 1986: 290).*

- Este co-pertencer signitativo implica, também, o esquema da regra: *x* deve ser utilizado para designar *y* e não *z*, *u* deve ser designado por *x* e não por *t*. Este *deve* só pode encontrar fundamento nas exigências do legein: *é preciso que exista regra da designação mais ou menos unívoca, para que exista legein e é preciso que exista legein para que exista uma tal regra (Castoriadis, 1986:291).*
- Está implicado, ainda, na relação signitativa, o esquema operativo do valor. E está implicado de duas maneiras: o valor *como* (valor igual que) e valor *para* (valor em vista de, para tal finalidade). Ambos podem ser especificados, noutra nível, como *valor de troca* (isto por aquilo) e *valor de uso* (para tal ou qual finalidade).
- A relação signitativa implica o valor *como*, no sentido da equivalência. Com efeito, a instituição do signo significa a criação de classes (ou de conjuntos), onde, *as ocorrências do mesmo signo são equivalentes quaisquer que sejam suas diferenças concretas (de grafia, de pronúncia ou de posição); as instâncias do mesmo signo são equivalentes na medida em que correspondem ao mesmo signo (Castoriadis, 286:293).*
- Neste sentido, as ocorrências de um signo se equívalem num determinado nível. São permutáveis ou substituíveis umas pelas outras. E funcionam em todos os níveis do legein.

Por outro lado, a relação signitativa implica o esquema do *valor para*. Não tem sentido um signo sozinho, fechado sobre si mesmo, feito uma mônada. O que o caracteriza, aquilo que o faz existir e funcionar é a combinação de possibilidades em que ele pode entrar.

- Por causa disso, todo signo é afetado pelo índice de *valor para* ou de *valor de uso*. O que equivale a dizer que todo signo vale (ou não vale) para sua inserção numa combinação de outro signos. Por exemplo, um determinado fonema vale para *n* utilizações possíveis na composição das palavras, etc.
- Por outro lado, o esquema de *valor para* implica o esquema operativo da *ordem*. Assim, numa combinação de signos, o valor de cada elemento depende de *seu* lugar no seio de um determinado agrupamento, onde a ordem é pertinente. Poder-se-ia dizer, por causa disso, que a expressão *Eu o armário* não tem uma boa ordem, não tem valor de frase; “eu”, “o”, “armário” não estão numa boa ordem lingüística.
- Através destes esquemas operativos (separação/reunião, quanto a, valor como, valor para, ordem, iteração, etc.), institui-se, no e pelo *legein*, uma rede de signos e de combinação de signos, em correspondência com um mundo supostamente identitário, identificado por estes signos e formado por “objetos” distintos e definidos, e de “relações” distintas e definidas entre esses “objetos”.

Desta maneira, instaura-se a dimensão identitária do *representar* social, que é inseparável da grande rede de instituições, nas quais e pelas quais se encarna este *representar*.

### 3.7. O LEGEIN E A DETERMINIDADE

Contrariamente ao imaginário, o legein representa o mundo determinado:

*só pode ser, só pode valer o que é distinto e definido, o que é necessária e suficientemente separado/reunido quanto a, o que existe sempre em e por uma boa ordem, o que é indiferente quanto ao tempo e quanto à matéria ou aquilo pelo qual a matéria se presta interminavelmente à determinação (a saber, a ser dita), aquilo pelo qual todos os modos de valer-equivalências possíveis ou utilizações possíveis- são fixados, dados, sem ambigüidade (Castoriadis, 1986: 298).*

Neste sentido, ser, no legein, é ser determinado.

Até onde chegam os limites da determinidade do legein? Eis uma questão relevante para o autor, em cuja resposta ele se confronta com o pensamento herdado. Com efeito, o legein, na ordem da existência concreta, impõe suas exigências de determinidade. Entretanto, na sua emergência, ele não é determinado. É instituído. É criação.

Ora, a ontologia herdada não tem condições de explicar a criação (a instituição). E não tem condições pela simples razão de que considera o ser como ser determinado, dado de uma vez por todas, pronto.

Dai porque a lógica identitária foi levada a encobrir o legein e sua relação com ele. Não tinha meios para entender a relação signitativa, núcleo do legein. Pois reconhecer como essencial e irredutível a relação signitativa (a re-presentação) é reconhecer o caráter arbitrário (instituído) desta representação. É abolir a determinidade como norma suprema. É aí onde o pensamento herdado e Castoriadis se desencontram.

### 3.8. O FAZER SOCIAL (TEUKHEIN)

Falei do legein (do representar), falo agora do teukhein (do fazer) sociais. Ambos são elementos constitutivos da instituição da sociedade, em sua dimensão conjuntista-identitária.

A palavra técnica procede do grego techné, um substantivo derivado do verbo teukhein, que significa: juntar, ajustar, fabricar, construir.

Para o autor, o teukhein é a dimensão conjuntista-identitária do fazer social. É o fazer ser como,.. a partir de,.. de maneira apropriada,.. e com vistas a...

A técnica é, apenas, uma manifestação particular do teukhein. Com efeito, para se falar em técnica,

*é preciso que o imaginário social se junte-ajuste-fabrique-construa como sociedade e esta determinada sociedade, que ele se faça ser como sociedade e esta sociedade, a partir de si mesmo e do que “existe” de maneira apropriada a e com vistas a ser sociedade e esta sociedade (Castoriadis, 1986: 301).*

O legein e o teukhein, ambos estão implicados na instituição da sociedade. Ambos funcionam praticamente através dos mesmos esquemas operativos da lógica identitária. Um remete ao outro de forma circular.

Esta implicação mútua do legein e teukhein pode ser percebida com nitidez na “fabricação” dos indivíduos pela sociedade: um processo que requer a imposição à mônada psíquica, durante a socialização, do legein (isto é, de todo o sistema de signos, e de representações sociais) e do teukhein (isto é, da fabricação de



um conjunto de atitudes, práticas, comportamentos, habilidades). Mediante estes dois momentos, mutuamente implicados, a sociedade institui os indivíduos, como indivíduos sociais, singulares, valendo para tal “papel” ou “função” desta sociedade e não de outra.

Apesar de grande parte dos esquemas operativos do *legein* e do *teukhein* serem os mesmos, há exceções ou singularidades. É o caso do esquema nuclear do *legein*- a relação signitiva- que não aparece no *teukhein*, e da relação de finalidade ou de instrumentalidade, esquema central do *teukhein*, e que não existe no *legein*.

A relação de finalidade coloca novas dimensões que não tinham sido colocadas pelos outros esquemas operativos. Ela refere aquilo que é ao que não é, e, poderia ser. Por causa disso, esta relação excede o simples valor para, no sentido de fazer ser o que não é. Seu valor de uso é muito mais do que valor de “uso”, porque é valor de produção e de transformação.

Neste sentido, na relação de finalidade está implícito o esquema do possível, do poder ser, do poder fazer-se. Não haveria finalidade (não haveria sociedade), se aquilo que não é jamais pudesse ser. Ou se o que é não pudesse ser diferente.

Com o esquema do possível instauram-se os mundos do possível e do impossível.

E com o possível e com o impossível, cada sociedade tece e constitui o “real”, isto é, *seu real*. A realidade

*não é somente, como se repete a partir de Dilthey, “o que resiste”; ela é também, e indissociavelmente, o que pode ser transformado, o que permite o fazer (e o teukhein) como fazer ser algo diferente daquilo que é ou fazer diferentemente o que é assim (Castoriadis, 1986: 303).*

Além das divisões de ser/não ser, valer/não valer, instaurados pelo *legein*, o *teukhein* instaura as novas divisões do possível/impossível e do factível/não factível.

Segundo isto, a realidade é socialmente instituída, não só como realidade em geral, mas como realidade *desta* sociedade.

Importa salientar, ainda, que o “fim” ou “resultado”, antes de ser “real”, existe no e pelo imaginário social. Primeiro, ele é forma (*eidos*), instituída para representar o que possivelmente vai ser.

Pode ser feito um outro paralelismo entre o *legein* e o *teukhein*, pois se o *legein* constitui a dimensão conjuntista-identitária da linguagem e do representar social, o *teukhein* encarna a dimensão conjuntista-identitária do fazer social. Por outro lado, se no caso da linguagem o código é impossível e indissociável da língua ou dimensão signitativa, o *teukhein*, enquanto identitário-conjuntista, é inseparável da dimensão imaginária do fazer e do magma das significações imaginárias sociais que este fazer social faz existir.

O *legein*, sozinho, transformar-se-ia numa ficção incoerente e insustentável: um mero sistema formalizado, fechado sobre si mesmo. Pura dimensão conjuntista-identitária, separada do mundo das significações. E por isso, estéril.

O *teukhein*, sozinho, transformar-se-ia na ficção incoerente e insustentável da técnica pela e para a técnica.

Isto para dizer que todo *teukhein* e toda técnica existem, sempre, *para* outra coisa que não eles. Remetem a fins estabelecidos pelo imaginário social.

Se, no caso das sociedades capitalistas modernas, a técnica tende a aparecer como “fim em si” (a técnica pela técnica), isto não decorre da técnica como tal; é devido a uma posição imaginária desta sociedade:

*a técnica vale hoje como esse delírio social presentificando a fantasia de onipotência, delírio que é, em grande parte, a “realidade” e a “racionalidade” com, mas sobretudo, sem aspas, do capitalismo moderno (Castoriadis, 1986: 306).*

Mais especificamente: o teukhein e as significações imaginárias sociais são inseparáveis e mutuamente implicadas: por um lado, o teukhein pressupõe um fim instituído imaginariamente pela sociedade; por outro, só há possibilidade de estabelecer esse fim ou necessidade social, quando o que poderia satisfazê-lo aparece em e pelo teukhein como virtualmente efetuable.

Além dessa relação com a dimensão significativa ou imaginária, o teukhein se apoia num teukhein ou num “instrumento” que já existe: de alguma maneira, a fabricação supõe o fabricado. O meio de produção é sempre produto ele mesmo. Isto caracteriza aquilo que o autor denomina “reflexividade objetiva”, presente, também, no teukhein<sup>(10)</sup>.

### **3.9. A DIMENSÃO HISTÓRICA DO LEGEIN E DO TEUKHEIN**

O legein e o teukhein são criações do social-histórico.

Em algum sentido, podemos encontrá-los a nível do vivente, se consideramos que o ser vivo só é ser vivo na medida em que, ao interagir com o meio para organizar “seu mundo”, ele distingue, escolhe, junta, ajunta, transforma, de maneira apropriada a, com vistas a.

---

(10) Ver nota no. 7.

Entretanto, a diferença entre ambos os campos- o do ser vivo e do social-histórico- é total e absoluta: no primeiro caso estamos diante de um *legein-teukhein* fechados; no segundo, estamos diante de um *legein-teukhein* abertos.

Com efeito, no ser vivo não há relação signitativa, nem relação de finalidade propriamente dita. O *legein-teukhein* do ser vivo nada mais é do que o próprio ser vivo, fixado funcionalmente dentro dos limites do código biológico, determinado, sem possibilidade de auto-alteração e de criação.

Já a instituição socio-histórica do *legein-teukhein* é virtualmente meio de abertura indefinida.

Como entender esta abertura? Da seguinte maneira:

*o legein e o teukhein, tomados, de cada vez, do mundo "fechado" que organiza e institui cada sociedade, e instrumentos desse fechamento, ao mesmo tempo eles fornecem sempre os recursos que tornam possível romper esse fechamento, alterar a sociedade e seu mundo (Castoriadis, 1986: 310).*

Nesse sentido, dispor do esquema da relação signitativa

*é dele dispor em todo lugar frente a tudo o que poderia "apresentar-se" como "real", "racional" ou "imaginário"; é poder designar tudo o que se pode "mostrar" ou "significar"; é dispor dos outros esquemas operativos que organizam o legein, é poder sempre agrupar diferentemente, definir novas classes ou propriedades, aprimorar ou modificar o quadriculado léxico-semântico do dado (Castoriadis, 1986: 311).*

Ao mesmo tempo, dispor do *teukhein* é dispor dos esquemas do possível e do factível; é dispor do fim como eidos daquilo que não é e condiciona aquilo que é (e se faz) agora.

Por causa disso, o *legein* e o *teukhein* estão abertos à história: eles instrumentam as criações do imaginário radical, oferecendo o suporte de sua instituição.

De alguma maneira, a história do fazer social é a história do *teukhein*: a aldeia, a monarquia “asiática”, a cidade, o estado moderno, são produtos do *teukhein*. Produtos, ou, talvez, “gigantescos instrumentos”. Do mesmo jeito, as técnicas, todas elas, as produtivas ou as sexuais, as mágicas ou as políticas, as do corpo ou as da inteligência, todas fazem parte desta gigantesca história do fazer histórico-social. Todas são resultados do *teukhein* social, meios de produção e produtos.

Por outro lado, a história do *representar* e do *dizer* social, de tudo aquilo que se relaciona com a criação de novos sentidos, de novas significações, é, também, história do *legein*, desse extraordinário trabalho de ordenar o mundo humano e social.

### **3.10. TUDO O QUE EXISTE IMPORTA UMA DIMENSÃO CONJUNTISTA-IDENTITÁRIA**

O homem não vive sem aritmética. O pastor de cabras do neolítico e o técnico da NASA não conseguem organizar seus respectivos mundos, sem números.

Pela simples razão de que a vida- todo tipo de vida- obedece a uma lógica, seja ela ditada pelos códigos biológicos, sociais, religiosos, etc.

Em princípio, a necessidade da aritmética parece evidente. Entretanto, surge a seguinte interrogação: de onde procede o fascínio e o enorme poder da lógica conjuntista-identitária? Do fato de que ela *se escora em um estrato daquilo que existe* (Castoriadis, 1987: 414). Noutras palavras: ela “corresponde” a uma dimensão do ser. Esta é a visão ontológica do problema.

Em termos concretos, este escoramento da lógica conjuntista-identitária se apresenta de duas maneiras: no vivente e na instituição social.

De um lado, é possível afirmar que a lógica conjuntista-identitária *repete, prolonga, elabora a lógica do vivente* (Castoriadis, 1987: 414). Como já foi indicado antes, o ser vivo emerge à vida estabelecendo conjuntos e estabelecendo-se em e pelos conjuntos. Por causa disso, ele constitui um mundo organizado, que é seu mundo. Cria *sua* própria ordem, sua lógica, a lógica do vivo.

De outro, esta organização do ser vivo tem uma outra dimensão: ela corresponde à “alguma coisa”, no mundo, que é independente do vivente. Vale dizer, existe em si um estrato do ser que “possui” uma organização conjuntista-identitária, independente do vivente.

Ao mesmo tempo, o fascínio e o poder da lógica conjuntista mergulha suas raízes, também, na instituição da sociedade. Neste sentido, a dimensão conjuntista-identitária constitui uma espécie de suporte ou de substrato das significações imaginárias. Estas se presentificam e ganham solidez (se corporificam) através daquela. Com efeito, uma significação imaginária seria algo etéreo, se esvairia

como nuvem de fumaça, se não ganhasse um corpo institucional concreto, instrumentalizado pelo *legein* e pelo *teukhein*.

Desde outra perspectiva, a lógica identitária traduz uma necessidade funcional da instituição social: sem ordem, sem código, sem lei, sem tudo aquilo que é determinado, a sociedade simplesmente não funciona. Seria o caos.

As razões apontadas até aqui para entender o fascínio e a enorme força da lógica conjuntista-identitária, são, de alguma maneira, trans-históricas. Podem ser aplicadas a qualquer vivente ou a qualquer tipo de sociedade, em qualquer lugar ou cultura.

Poder-se-ia acrescentar outro tipo de motivos, ligados, neste caso, ao desenvolvimento histórico, particular, do pensamento do Ocidente. Com efeito, desde Parmênides e Platão, a filosofia assumiu a forma de uma ontologia da determinidade, com a conseqüente dilatação da dimensão conjuntista-identitária cobrindo quase todos os domínios do pensamento.

Este tipo de filosofia veio desembocar naquilo que constitui, segundo o autor, uma das significações imaginárias nucleares do mundo moderno, sobretudo a partir da formação do capitalismo: a expansão ilimitada do “domínio racional”, aquilo que é denominado pelo próprio Castoriadis de pseudo-racionalidade.

Sem dúvida, o homem não vive sem matemática. O problema aparece quando pensamos ou somos levados a pensar que é só de aritmética que ele precisa. Além de aritmética, o homem precisa de mito. Isto é, precisa da utopia, do sonho, da fantasia, do imaginário.

Conservar o equilíbrio entre a aritmética e o mito: esse o desafio, essa a encruzilhada para se chegar a um novo tempo.

### 3.11. CONCLUSÃO

- 1) São dois os pólos por onde circula a energia pessoal e social: o imaginário e o racional. O imaginário aponta para o mundo do sonho, da fantasia, da criação; o racional organiza a vida, dita as regras do jogo. Se eliminamos uma dessas dimensões, eliminamos o mundo humano
- 2) No percurso deste capítulo foi elaborada, fundamentalmente, a dimensão conjuntista-identitária ou racional, aquilo que pode ser denominado o representar (legein) e o fazer (teukhein) sociais, tendo sempre em vista sua imbricação com a dimensão imaginária.
- 3) Para existir, cada sociedade distingue, escolhe, estabelece, junta, conta, diz suas histórias, suas coisas, seus objetos. Organiza logicamente seu mundo. Institui a lógica conjuntista-identitária.
- 4) A sociedade não pode ser instituída à revelia da natureza. Ao contrário, ela aí encontra apoio e sustentação. Porém, se a sociedade encontra apoio na natureza, não a reproduz, nem é por ela determinada. Neste sentido, as significações imaginárias são sempre criações novas e específicas de cada grupo social. O que acontece é que o primeiro estrato natural (o dado biológico) é transformado em dado cultural, em virtude das significações imaginárias com as quais cada sociedade vai colorí-lo.
- 5) A linguagem é, também, um sistema de conjuntos e de relações de conjuntos, instituído-se como sistema. Este aspecto conjuntista-identitário da linguagem



constitui uma espécie de pré-condição ou de suporte representativo da significação (da dimensão imaginária).

- 6) A significação- toda significação- é essencialmente indefinida e indeterminada. Na sua essência mais profunda ela é magma. Por outro lado, a significação só pode ser significação na medida em que, num de seus aspectos, ela se deixa captar como se fosse algo definido e distinto, sem o que não saberíamos mais de que estamos falando.
- 7) A relação signitiva é instituição, é criação originária. Entretanto, ela implica os esquemas da lógica identitária, com os quais são colocadas as “condições instrumentais” ou os meios operativos para a viabilidade de uma existência socio-histórica.
- 8) A relação signitiva, a relação lógica e a relação real pertencem a campos diferentes, porém indissociáveis. Por uma lado, a relação signitiva não é uma relação lógica, no sentido de que ela não obedece às regras da lógica, isto é, não pode ser reduzida *a* ou decomposta *em* tais ou quais elementos. Não é uma relação lógica, mesmo que ela é obrigada a usar os esquemas e as regras da lógica. Porém, não pode ser reduzida a esse nível. Ou melhor, ela é anterior à lógica.

Por outro lado, também não é uma relação real, no sentido de que ela corresponda ou não a um determinado nível de ser. Por causa disso, a relação signitiva é irreduzível: não pode ser reduzida à lógica, mesmo que ela é obrigada a usar as regras da lógica. E não pode ser reduzida a uma relação real, mesmo que ela tenha a ver com o real. Na verdade, ela é uma relação originária e originante, da ordem da instituição e da criação.

- 9) O legein e o teukhein representam aquilo que é da ordem do determinando, submetido às regras da lógica conjuntista.
- 10) Se o legein constitui a dimensão conjuntista-identitária do representar social, o teukhein encarna a dimensão conjuntista-identitária do fazer social. Por outro lado, se no caso da linguagem o código é impossível e indissociável da língua ou dimensão signitativa, o teukhein, enquanto identitário-conjuntista, é inseparável da dimensão imaginária do fazer e do magma das significações imaginárias sociais que este fazer social faz existir.
- 11) De alguma maneira, a história do representar social é a história do legein, assim como a história do fazer social é a história do teukhein.
- 12) No Ocidente, a partir de Parmênides e de Platão a filosofia assumiu a forma de uma ontologia da determinidade, com a conseqüente dilatação da dimensão conjuntista-identitária cobrindo quase todos os domínios do pensamento, até culminar numa das significações imaginárias nucleares do capitalismo: a expansão ilimitada do “domínio racional”, aquilo que o autor denomina pseudo-racionalidade.
- 13) O homem precisa de aritmética, sem dúvida. Na mesma intensidade, porém, ele precisa de mito.

## **4. O SUJEITO IMAGINÁRIO E IMAGINANTE**

Neste texto desenvolvo a dimensão subjetiva ou intra-psíquica do imaginário radical. Analiso, de forma mais específica, o modo de ser do inconsciente e como a mônada psíquica, ao contato com a instituição social, se transforma, primeiro, em indivíduo social, e, depois, em sujeito reflexivo e deliberativo, expressão máxima do imaginário radical

### **4.1. CINCO NOTAS A MODO DE INTRODUÇÃO**

Inicialmente importa salientar o contexto onde se forjou o pensamento de Castoriadis. Sua obra mais importante, a *Instituição Imaginária da Sociedade*, é um texto, ao mesmo tempo polêmico e representativo de sua época. Polêmico, porque ele surge em meio ao debate teórico das principais correntes de pensamento da década de 70; representativo de sua época, porque é uma espécie de síntese do que está acontecendo na França (e na Europa), nessa década. Assim, a primeira parte constitui uma crítica severa e contundente ao marxismo, do qual o autor se separa ao perceber que o materialismo dialético pretende descobrir as leis econômicas que determinam o curso da história. Contrariamente a esta maneira de pensar, para Castoriadis, a história é criação, criação constante de sentido. Já a segunda parte é uma crítica da ontologia tradicional, do funcionalismo, e, sobretudo, do estruturalismo.

A década de 70 corresponde ao auge do estruturalismo na França, momento em que alguns representantes deste pensamento proclamam a “morte do

não é tudo. No bojo desta lógica não cabem as realidades de maior densidade ontológica: o mundo das significações imaginárias e o mundo da criação de sentido.

É importante o pensamento claro e distinto. Atinge um estrato da realidade. Porém não é só. Existe uma outra dimensão da vida: o mundo das significações imaginárias sociais e da criação de sentido, que obedece a outra lógica diferente, a dos magmas.

Unir, sem confundir, a lógica do pensamento claro e distinto ou lógica conjuntista identitária e a lógica das significações ou dos magmas: essa a obra original de Castoriadis.

A quarta nota aponta para as relações de mútua implicação entre o sujeito e o social. Segundo Castoriadis, a psiquê não se pode pensar separada da instituição sócio-histórica. São realidades inseparáveis e irreduzíveis. Estão mutuamente implicadas e têm autonomia própria.

A última nota desta introdução quer indicar a maneira de Castoriadis tratar a questão do sujeito e da psiquê. A abordagem desta problemática é feita a partir de Freud. Especificamente, a partir de duas questões que permaneceram implícitas na psicanálise e que constituem o ponto cego da mesma. São elas: o imaginário radical e a instituição imaginária da sociedade.

#### **4.2. FLUXO REPRESENTATIVO-AFETIVO-INTENCIONAL: O MODO DE SER DO INCONSCIENTE**

O inconsciente é o humus, onde emerge a vida humana. O barro, com o qual é construído o sujeito.

Para Castoriadis, inconsciente inaugura uma nova maneira de ser. Em que consiste? Como entendê-la? Esta é a questão que desejo esclarecer no início destas páginas.

Como sempre, o pensamento de Castoriadis aparece nítido quando confrontado com o de seus contemporâneos. Fundamentalmente, na década de 70 foram dadas três respostas a esta problemática, aqui tratada:

- 1) O inconsciente constitui uma espécie de estrutura lógica, dirá Lacan - e os estruturalistas.
- 2) O inconsciente é uma maquinaria real, uma espécie de máquina desejante, propõem Deleuze e Guattari.
- 3) O inconsciente é um fluxo representativo-afetivo-intencional, diz Castoriadis.

Os estruturalistas, assim como Deleuze-Guattari, confundem os campos. Terminam reduzindo a uma estrutura lógica aquilo que é da ordem da criação de sentido. Ou terminam reduzindo à ordem da lógica aquilo que é da ordem inconsciente. Desta maneira, empobrecem as geniais intuições de Freud.

O divisor de águas que separa estas três posições teóricas termina sendo uma questão de ordem ontológica. Refere-se à maneira da ontologia herdada entender o ser como ser determinado, pronto, acabado, colocado de uma vez por todas. Contrariamente a isto, Castoriadis ruma noutra direção. Vai buscar a nascente de seu pensamento nas águas dos pré-socráticos, ali onde Heráclito diz que o SER não está dado de uma vez por todas. Ele é fluxo, mutação constante, vir a ser. Ninguém mergulha duas vezes nas mesmas águas do rio: elas fluem sem parar. Assim a vida, assim o ser.

Nesta perspectiva, o inconsciente não é “estrutura lógica”, organizada, pronta. Nem máquina inerte: é fluxo, é rio, é magma. Fluxo representativo-afetivo-intencional, de forma indiferenciada.

O inconsciente ignora o tempo (identitário) e a contradição. Seu modo de ser é irreduzível à nossa lógica e às exigências da determinidade.

Às vezes se reduz o inconsciente a uma simples tradução “*das operações do inconsciente aos modos de funcionamento secundário da linguagem da vigília*” (Castoriadis, 1986: 317). É o que termina sendo feito quando os estruturalistas falam em metonímia e metáfora em substituição aos termos freudianos de deslocamento e condensação. Nessa operação quer se “*submeter o inconsciente à estrutura pretensamente já estabelecida pela lingüística*” (Castoriadis, 1986: 318).

Assim como ao tratar da sexualidade infantil, assume-se, imperceptivelmente, a posição do adulto, projetando a vivência deste sobre aquele, deformando-a; assim também intentamos traduzir numa linguagem de caráter logicista o modo de ser do inconsciente, deformando-o.

Esta operação nada mais é do que a imputação ao inconsciente do ponto de vista da vigília, inevitável em parte, porém absurda, se reduzida a isso.

Da representação, enquanto material “essencial” do inconsciente, também não podemos dizer nada, a partir de nossa lógica usual. Ela escapa aos esquemas lógicos mais elementares, assim como às exigências de qualquer tipo de determinação.

O que a representação nos oferece é a “multiplicidade inconsistente” (Cantor): “*um tipo de ser que não somente é ao mesmo tempo um e vários, mas para o qual estas determinações não são decisivas nem indiferentes*” (Castoriadis, 1986: 319).

Através das pegadas, podemos reconstruir, de alguma maneira, a corrida do cavalo que cavalga na praia. A partir das marcas das ferraduras podemos reconhecer a direção do animal, sua velocidade, etc. Mas dificilmente saberemos quem era o cavaleiro, o que pretendia: se corria em busca do seu amor ou em direção a sua morte. Assim a representação inconsciente. Podemos, de alguma forma, reconstruir, *post factum*, o fluxo representativo. Mas não podemos controlá-lo, não podemos saber se ele se encaminha numa direção ou noutra. Para reconstruí-la, usamos fragmentos da mesma, que se solidificam na linguagem, como se solidificam as pegadas do cavalo na areia, mas não podemos aprisionar seu fluxo. Semelhante ao rio, ele corre sem parar, foge a qualquer tipo de controle.

Neste sentido, a representação inconsciente é inefável e não passível de análise. Enquanto fluxo, ela me escorrega das mãos quando tento fixá-la segundo a lógica da ordem da vigília.

Entretanto, esta operação deve ser feita: os dados do inconsciente devem ser traduzidos para a linguagem da vigília. Sem esta operação, nada poderíamos dizer, de nada poderíamos falar, nada teria sentido.

A interpretação faz esta ponte entre o inconsciente e a ordem da vigília. Tenta colocar uma lógica e uma ordem nas representações inconscientes, visa estabelecer seu sentido. “Reduz” o imaginário ao real-racional.

Ora, se a interpretação encontra uma “equivalência” de sentido para a representação inconsciente (para o sonho), não anula seu modo de ser. Como o ser da loucura não é suprimido, quando interpretado. Como o ser do delírio não desaparece pelo fato de seu conteúdo ser interpretável. Assim como o ser-cor da cor não é anulado pelas equações da física.

O problema aparece quando, levados pelo hábito da interpretação, confundimos duas ordens de ser diferentes, a da vigília e a do inconsciente. É isto que tem levado o pensamento herdado a reduzir a representação inconsciente (o sonho) à sua equivalência de sentido, quando na verdade, diz Castoriadis, *“tanto a cor é uma equação, quanto o sonho é o sentido do sonho”* (Castoriadis, 1986: 320).

Por outro lado, querer reduzir o ser do sonho à sua interpretação é uma ficção. Isto porque a autêntica interpretação do sonho é uma tarefa específica, realizada num contexto de caráter prático-poético singular, o da análise. Nesse contexto, a interpretação só existe para o sujeito analisado, num processo sempre retomado e de alguma maneira interminável.

Em síntese, o inconsciente não pertence ao domínio da lógica identitária e da determinidade: *“produto e manifestação contínua da imaginação radical, seu modo de ser é o de um magma”* (Castoriadis, 323); só existe como fluxo indissociavelmente representativo-afetivo-intencional” (Castoriadis, 1986:317).

#### **4.3. SOBRE A ORIGEM DA REPRESENTAÇÃO**

Qual é a origem da representação? Onde se encontra a nascente desse fluxo ininterrupto de representações, afetos e intenções que constituem o miolo e a essência da psiquê? Esclarecer esta questão constitui a tarefa complexa proposta a seguir. Um empreendimento teórico difícil e arrojado, feito pelo autor, para o qual não encontra respaldo na tradição psicanalítica. Trata-se de uma elaboração feita de forma original por Castoriadis. Acompanhem seus passos.



sujeito”. Pois bem, Castoriadis resiste denodadamente à moda estruturalista. No capítulo VI da Instituição Imaginária da Sociedade dizia o autor em 1975:

*“As tendências extremistas do estruturalismo resultam do fato de que ele cede efetivamente à “utopia do século”, a qual não é “construir num sistema de signos um só nível de articulação”, mas eliminar o sentido inteiramente (e sob outra forma eliminar o homem) (Castoriadis, 1986:168).*

Onze anos mais tarde, no segundo texto significativo sobre o sujeito, “O Estado do Sujeito Hoje” (1986), logo nas primeiras linhas, escreve, agora noutra tom, no momento em que a “maré” estruturalista está em baixa:

*As modas passam, acompanham-se e perecem...Os discursos sobre a morte do homem e o fim do sujeito nunca foram nada mais do que um verniz pseudoteórico...O sujeito não voltou porque nunca partiu (Castoriadis, 1992: 201).*

É esta a primeira nota desta introdução: o pensamento de Castoriadis se forjou num contexto de resistência e de luta, sobretudo contra o estruturalismo, o qual inicialmente começa colocando o sujeito entre parênteses, e, depois, proclama sua morte. Contrariamente a este modo de pensar, para Castoriadis as estruturas e o social-histórico não se entendem e não teriam sentido sem uma referência ao sujeito, onde se expressa, com toda sua força, o imaginário radical.

A segunda nota desta introdução refere-se à atual mudança de paradigmas, na qual se insere a nova reflexão sobre o sujeito. O paradigma cartesiano, no século XVII, dividiu o universo em duas metades: de um lado, o mundo da substância material, (res extensa); de outro, o mundo do sujeito (res cogitans). O

mundo da substância material corresponde ao mundo da ciência. Já o mundo do sujeito constitui uma espécie de reserva específica para o campo da filosofia, da arte, da literatura, etc., onde existe espaço para as coisas do espírito, da criação artística, da sensibilidade, dos sentimentos, aquelas áreas incompatíveis com a ciência. Neste modelo de compreensão, o sujeito é uma espécie de “ruído”, dentro do campo da ciência.

Paradoxalmente, já no século XX, quando se constituem as ciências humanas, que deveriam tratar daquilo que é especificamente humano, como seja a estrutura simbólica ou significativa da realidade, ao tomar o caminho do positivismo, ficam sem instrumentos de análise para tratar estas questões. Desta maneira, mais uma vez, o sujeito é expulso do campo da ciência.

Segundo Morin, esta situação se inverte no novo contexto da atual mudança de paradigmas, ao situar a compreensão do sujeito dentro da “lógica mesma do ser vivo”.

A maneira de Castoriadis abordar o sujeito se situa neste novo contexto de mudança de paradigmas, num diálogo interdisciplinar entre o pensamento filosófico, a psicanálise, o pensamento biológico e as ciências sociais.

A terceira nota diz respeito a uma intuição de Vico, ao reagir, no século XVIII, contra o paradigma cartesiano. Segundo este autor, as idéias “claras e distintas” não chegam ao coração das coisas. Isto porque a realidade, sobretudo a realidade histórica, é tudo menos clara e distinta: ela é caótica e conflitiva.

Retomando esta trilha, Castoriadis vai dizer que o pensamento claro e distinto (a lógica conjuntista identitária) é necessário, até imprescindível para entender a realidade. Ele perpassa um dos estratos deste nosso mundo. Porém, isso

Para começar, o autor se defronta com a atitude ambígua e paradoxal de Freud a respeito do tema. Em que consiste esta atitude ambígua e paradoxal do fundador da Psicanálise? Por um lado, é o próprio Freud quem descobriu o elemento imaginário da psiquê; por outro, a atmosfera positivista do século XIX, que o envolveu, vai levá-lo a encobrir e a ocultar seu papel, sua importância fundamental para o psiquismo humano.

É impossível pensar o ser humano desprovido de fantasia, sem imaginação radical. Mas, como explicar sua origem e a fonte de sua força?

Um primeiro nível de resposta sobre a origem e o conteúdo das representações vem dada pelo conceito de pulsão. Para Freud, a pulsão é o mediador, uma espécie de ponte de ligação entre a “alma” e o “corpo”, entre a realidade psíquica e a realidade biológica, entre a fantasia e os outros componentes da vida. *“A pulsão (trieb) só pode manifestar-se na psiquê por intermédio de uma representação; a psiquê submete a pulsão à obrigação da delegação por representação”* (Castoriadis, 1986: 324).

Esta é a resposta da Psicanálise para encontrar uma mediação entre a realidade psíquica e a realidade biológica. Nesse sentido, o conceito de pulsão é um conceito fronteiro, que demarca os limites entre duas regiões bem delimitadas: o psíquico e o biológico. Até aqui, o pensamento psicanalítico.

Castoriadis não se satisfaz com a resposta e quer ir mais além. Se pergunta então: Mas, qual é a origem desta representação, qual é seu conteúdo, e, sobretudo, porque este conteúdo?

Ao se defrontar com estas interrogações, de imediato surgem os seguintes paradoxos: por um lado, é verdade que a “representação só pode formar-se

na e pela psiquê”. Por outro, esta afirmação é em si mesma redundante, uma vez que a psiquê é emergência de representações, acompanhadas de um afeto e inseridas num projeto intencional.

E o paradoxo continua: Seguindo à risca o pensamento de Freud, a representação só pode formar-se sob as instruções da pulsão, que de início não tem representação (delegação) na psiquê, devendo pois nela encontrar-se condenada ao mutismo. Daí a necessidade de postular uma ponte entre a “alma” e o “corpo”.

Poder-se-ia ainda argumentar que a primeira delegação da pulsão na psiquê é o afeto. Ora, contra-ataca Castoriadis: *“Nada se pode extrair de um afeto, de desprazer ou de prazer, que possa explicar a forma ou o conteúdo da representação”* (Castoriadis, 1986: 314). No máximo, o afeto pode indicar a “orientação” ou a “finalidade” do processo representativo.

Por causa disso, diz Castoriadis,

*“deve-se postular necessariamente (ainda que implicitamente) que a psiquê é capacidade de fazer surgir uma “primeira” representação, uma colocação em imagem (Bildung e Einbildung)”* (Castoriadis, 1986:324).

É esta a primeira aproximação para a compreensão do problema da representação, mas ainda não estão respondidas todas as questões nele contidas.

Desta maneira, se por um lado já começamos a entender que a psiquê é ela mesma capacidade de fazer surgir uma primeira representação, isto é, capacidade de pôr e de colocar em imagem; por outro, ainda não sabemos de onde procedem os elementos e o material desta representação.

Chegados a este ponto, Castoriadis se pergunta de novo: “*De onde tira a psiquê os elementos- material e organização- desta representação*”? (Castoriadis, 1986:325). É por aí que passa o nó górdio da questão.

Na solução desta problemática confluem os paradoxos, procedentes tanto da psicanálise como da tradição metafísica. As soluções dadas, de um lado e de outro, à problemática da origem dos elementos (materiais e organização) da representação, sempre foram dados em duas direções:

- 1) A psiquê faz com que tudo saia dela mesma. Se quiséssemos colocar um nome a esta solução, poderíamos denominá-la solução inatista. Segundo esta posição teórica, é a própria psiquê que produz suas representações, tanto no que se refere à forma como ao conteúdo. Tudo tem sua origem no interior dela mesma.

Surge de imediato o contra-argumento: se a psiquê é constituída desta maneira, se a representação e seu conteúdo surgem do bojo dela mesma, a própria psiquê fatalmente terminará rodopiando sobre si mesma, pois não tem necessidade de nenhuma completude que possa advir de fora. Ela se basta a si mesma. Neste caso, surge o problema de como e porque ela teria necessidade de se encontrar com o outro, com o diferente, se nada lhe acrescentariam.

Por este caminho desembocamos num solipsismo fechado sobre si mesmo, infrutífero e estéril que não leva a lugar nenhum.

- 2) A solução contrária a esta afirma que a psiquê retira o conteúdo da representação do “real”. Esta posição teórica se situa no pólo oposto da anterior. Segundo ela, os elementos da representação não procedem de dentro da psiquê, mas de fora, do “mundo real”.

Ora, esta tentativa de solução termina não tendo sentido, pois como se pode tomar de alguém o que esse alguém não possui? Com efeito, o real não pode ser “ao mesmo tempo real e representação do real no real”.

Para tentar resolver esta questão, surgiu a denominada tese gradualista, segundo a qual as impressões seriam elaboradas gradualmente, em cada etapa da vida, em função da experiência anterior. Ora, isto não resolve, esquiva o problema. Não chega ao nó da questão, uma vez que já a primeira etapa da constituição da experiência pressupõe a capacidade da psiquê de organizar uma experiência, o que sem isso seria um caos de impressões.

Segundo isto, a tese gradualista carece de sustentação: o próprio postulado da mesma pressupõe “*um primeiro produtor de um primeiro produto*” (Castoriadis, 1986: 325).

Estas duas tentativas de solução à problemática da origem da representação terminam num beco sem saída. A primeira, denominada inatista, faz da psiquê o centro e a origem de tudo, a tal ponto que chega a perder o contato com a realidade. A segunda, de caráter empirista, pretende partir do “real”, porém se perde na hora de fazer uma ponte com a psiquê. Falha por petição de princípio.

No fundo, as duas posições terminam sendo reducionistas. Querendo simplificar as coisas, terminam complicando.

Castoriadis se nega a trilhar qualquer desses dois caminhos. Tomando distância de um e de outro, vai encontrar uma via de saída original e fecunda, sempre fiel a seus pressupostos.

O autor reconhece que a tradição psicanalítica enfatizou sempre que o “real” só se torna elemento de representação em função de uma elaboração psíquica do

sujeito. Sem dúvida, é uma contribuição essencial para a solução da problemática da origem da representação, vinda do pensamento freudiano. Porém, não é tudo.

Para Castoriadis não se compreende a origem da representação, se esta for procurada fora da própria representação. Diz ele de forma categórica e redundante: *“Não há nenhuma possibilidade de compreender a problemática da representação se procuramos a origem da representação fora da representação”* (Castoriadis, 1986: 325).

A partir dessa afirmação, o autor começa a colocar os pilares de sua construção teórica sobre a origem da representação. Por um lado, afirma, “a psiquê é certamente “receptividade de impressões”, capacidade de ser afetada por”. Por outro,

*“ela é também (- e sobretudo - sem o que esta receptividade de impressões nada daria) emergência de representações, enquanto modo de ser irredutível e único e organização de alguma coisa em e por sua figuração, sua colocação em imagem”* (Castoriadis, 1986: 325).

Desta maneira, Castoriadis consegue juntar em sua teoria da origem da representação elementos que estavam dispersos tanto na tradição psicanalítica como na tradição filosófica do Ocidente. Ao afirmar que a psiquê é receptividade de impressões e capacidade de ser afetada, estabelece uma ponte entre a psiquê e o mundo externo. Desta forma, a psiquê não está isolada do mundo externo, pode ser afetada por ele. Em momento algum ela se fecha sobre si mesma, construindo uma espécie de bolha ou clausura monádica.

Porém, não é suficiente. Não basta postular a receptividade da psiquê, sua capacidade de ser afetada de fora. Isto é um lado da medalha. Além desta capacidade de relação com o mundo externo, é preciso postular uma outra capacidade interna da psiquê, uma espécie de centro não apenas processador, mas gerador de imagens, de representações. De alguma maneira, a psiquê precisa se deixar afetar (ou fecundar) pelas “impressões” vindas de fora, mas isso de nada servirá, se ela não tiver uma matriz geradora de representações.

Assim, a capacidade receptora e a capacidade geradora da representação constituem as duas bases sobre as quais se elabora o tecido da psiquê.

*“A psiquê é um formante que só existe em e por aquilo que ele forma e como aquilo que ele forma; ela é Bildung e Einbildung - formação e imaginação - ela é imaginação radical que faz surgir já uma primeira representação a partir de um nada de representação, isto é, a partir do nada” (Castoriadis, 1986:325).*

Sem perder a capacidade de ser afetada pelo mundo externo, é fundamentalmente fonte geradora de imagem, imaginário radical.

Reelaborando de forma original e criadora a tradição do pensamento do Ocidente, o autor afirma que o ser da psiquê é constituído por essa capacidade originária de fazer surgir representações, um formante originário e originante. Não haveria vida psíquica se o ser humano não tivesse essa capacidade originária de fazer surgir representações.



#### 4.4. UMA REALIDADE PSÍQUICA, FEITA ESSENCIALMENTE DE REPRESENTAÇÕES

O inconsciente inaugura um novo modo de ser, diferente da ordem da vigília. Neste não existe índice de realidade nem de verdade. Surge de imediato a pergunta: quando falamos de realidade psíquica, de que realidade falamos? E a resposta vem de imediato: de uma realidade feita essencialmente de representações. A psiquê inconsciente é processo representativo, regulado pelo princípio do prazer.

*“A questão da realidade psíquica em seu ser originário é pois questão da origem da representação, da origem da relação, da origem do princípio do prazer como intenção visando um afeto” (Castoriadis, 1986: 335).*

Esta problemática da realidade psíquica se ilumina quando projetada sobre as etapas evolutivas da própria psiquê, onde podemos distinguir vários tipos de representação, diferentes por sua origem. Assim, existe um tipo de representação reprodutora apenas do dado “percebido”. Nesse caso, a representação é ditada pelo “real”. Existe um outro tipo de representação, cuja origem é “ideal ou racional”. Trata-se, neste caso, de uma elaboração especificamente racional. O terceiro tipo de representação é de origem “imaginária”: é a emergência de representações não ditadas pelo “real” ou pelo “racional”. No primeiro caso predomina o teste de realidade; no segundo, o teste de racionalidade; no terceiro o domínio é do princípio do prazer.

Estas distinções são importantes porque demarcam os diferentes campos de realidade e interessam em si mesmas para a vida de vigília. Entretanto, não

tem nenhum sentido em relação ao inconsciente: nele os “elementos” assim distinguidos são reabsorvidos na “realidade psíquica” e seu modo de ser- o imaginário radical. Aí não existe “teste de realidade”, nem “teste de racionalidade”. *“Não há representação de palavras como palavras, para veicular uma racionalidade qualquer, e não há nem pode haver simbolismo nem simbólico”* (Castoriadis, 1986: 336).

Na ausência do índice e do teste de realidade, o que pode haver como “percepção” só pode ser sempre “percepção” ou representação de si,

*“não como representação de um “interior” diferente de um “exterior”, mas representação, antes desta distinção, de tudo (como) si mesmo, de si mesmo (como) tudo, sendo as palavras entre parênteses utilizadas para indicar a importância de nosso pensamento de vigília para dizer este “estado”. (Castoriadis, 1986: 336).*

Esta indistinção de elementos, no inconsciente, conduz a uma representação de “tudo (como) si mesmo”, a única real para a psiquê.

*“Esta representação está automática e integralmente sob o reinado do princípio do prazer. Ela é o antes do desejo, posto que um “objeto” que não existe não pode faltar, e o que existe é o que deve existir: ela fornece para sempre ao desejo seu objetivo impossível, o de um estado em que a presença do “objeto” e a satisfação são por construção asseguradas, na medida em que “sujeito” e “objeto” do desejo se encontram sem excesso nem falta, coincidem automaticamente”* (Castoriadis, 1986: 336).

Nesta etapa o sujeito está centrado, de forma quase “autista”, sobre si mesmo. Sua energia psíquica só pode investir esse “si mesmo tudo”, que é o próprio sujeito.

Esta primeira situação é a matriz e o protótipo daquilo que será sempre o sentido para o sujeito: *“o estar-junto indestrutível, visando a si mesmo e fundada sobre si mesmo, fonte ilimitada de prazer a que nada falta e que nada deixa a desejar”* (Castoriadis, 1986: 336).

Daí a afirmação da existência de um *desejo de um estado*, onde objeto de desejo e desejo estão unificados e submetidos ao sujeito, a nível de fantasia.

Por causa disso, na vida psíquica,

*“todos os desejos não são realizáveis, mas sempre são realizados. O único desejo irrealizável e indestrutível é a reconstrução deste “estado primeiro”* (Castoriadis, 1986: 339).

Porque? Não pelo fato de que não poderia acontecer na vida “real”, mas porque não pode ser dado na representação. Pois bem, é este estado irrepresentável ou proto-representação constituinte do núcleo monádico da psiquê que o sujeito tenta incessantemente reconstruir na fantasia.

Neste sentido, **a psiquê é seu próprio objeto perdido**. Perdido, irremediavelmente. E para sempre.

A ruptura com este estado inaugura uma outra história, a da socialização da psiquê e de sua transformação em indivíduo social, para o qual existem indivíduos, objetos, um mundo, a sociedade, um complexo de instituições. Entretanto, a história desta socialização trará sempre, em todas as suas etapas, as marcas desta origem, onde sujeito, mundo, afeto, intenção, representação são o mesmo.

Por causa disso, *“esta perda de si, esta cisão em relação a si é o primeiro trabalho imposto à psiquê pelo fato de sua inclusão no mundo”* (Castoriadis, 1986: 339).

Como já se pode perceber a estas alturas, o ser da psiquê, num de seus pólos, *“é regido a partir do inconsciente originário, que é o núcleo da psiquê”* (Castoriadis, 1986: 340).

#### **4.5. PSICOGÊNESE E SOCIOGÊNESE: AS ETAPAS DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO**

Até agora foram colocadas as questões referentes ao modo de ser do inconsciente e ao teor da realidade psíquica. A seguir exponho as etapas da constituição do sujeito, a fim de entender sua psicogênese e sua sociogênese.

##### **4.5.1. NÚCLEO MONÁDICO DO SUJEITO ORIGINÁRIO**

Em sua primeira “organização”, o sujeito só pode referir-se a si mesmo. Nesse estágio, não existe distinção de si e do resto, nem pode ser feita. Na medida em que é possível falar, neste contexto, de um “mundo” do sujeito, este mundo é idêntico a si mesmo: proto-sujeito e proto-mundo se entrelaçam internamente, numa espécie de inclusão totalitária.

Como um pintinho em sua casca, o “sujeito” constitui uma espécie de mônada originária. Ou noutras palavras, um estado monádico indiferenciado.

Pela vida afora, estamos sempre voltando a este “estado” inicial, ao menos a nível de fantasia. À ruptura desse “proto-mundo”, operado pelo objeto separado e pelo outro, o sujeito responde reconstruindo, na fantasia, esse mundo primitivo se não em sua integridade, *“ao menos em suas características de fechamento, de domínio, de simultaneidade e de congruência absoluta entre a intenção, a representação e o afeto”* (Castoriadis, 1986:339). De alguma maneira, o sujeito estará sempre à procura desse estado original, irremediavelmente perdido e sempre almejado.

Como já foi indicado, este modo originário de ser da psiquê constitui a primeira matriz de sentido, estabelecendo um protótipo de ligação que a todo momento estará sendo procurada. *“É aqui que o sujeito foi o protótipo, em pessoa, da ligação que ele procurará sempre e contra tudo”* (Castoriadis, 1986: 342). Neste sentido, as diferentes buscas humanas, aquelas que procuram a junção do mundo ao próprio desejo, do desejo e do saber, assim como as inquietações dos filósofos e dos cientistas, tem nesta marca uma de suas inesgotáveis fontes.

Este proto-sentido realiza sozinho, embrionariamente, o sentido total, a colocação em relação universal e sem falha. Se a “loucura” desta etapa se transforma em razão no adulto, é devido, por um lado, à imposição ao indivíduo da instituição social, e por outro, ao fato de ela manter essa espécie de desígnio de ligação total e universal.

*“O homem não é um animal racional, como diz o velho lugar-comum. Ele também não é um animal doente. O homem é um animal louco (que começa sendo louco) e que também por isso, torna-se ou pode tornar-se racional. O esperma da razão está também contido na loucura integral do autismo primitivo”* (Castoriadis, 1986: 342).

#### 4.5.2. A RUPTURA DA MÔNADA PSÍQUICA NA FASE TRIÁDICA

Chega um momento em que a psiquê deve ser socializada. Trata-se de um processo, onde convergem, de maneira indissociável, por um lado, a história da própria psiquê (psicogênese), em que a mesma se altera e se abre ao mundo sócio-histórico, através de seu trabalho e de sua criatividade, e, por outro, a história social que impõe à psiquê (sociogênese) uma maneira de ser que ela não pode fazer surgir a partir de si mesma. Do encontro dessas duas histórias emerge o indivíduo social, enquanto coexistência de um mundo privado e de um mundo público.

A questão que surge a estas alturas é a seguinte:

*“como podem chegar a existir para uma psiquê, absolutamente não “predestinada” por natureza para tal (e que em seus estratos últimos, os recusa, mais ainda, os ignora até o fim) coisas individuais, palavras, um mundo, uma sociedade”?*  
(Castoriadis, 1986: 343).

Esta é a questão de alguma maneira insondável, proposta a seguir.

O enigma, aqui, é a emergência da *separação*. Uma separação que instaura um mundo privado e um mundo público.

O que se pode dizer, com certeza, é que esta separação existe na medida em que é criada ou instituída pela sociedade. Por outro lado, o processo da socialização nada mais é do que a imposição desta separação à psiquê.

Ao mesmo tempo, a separação equivale a uma ruptura imposta à mônada psíquica por sua relação com os outros. Esta ruptura é violenta, porém necessária. Condição para que se possa constituir, para o sujeito, uma “realidade”.

Desta forma, o processo de socialização da psiquê constitui uma sucessão de rupturas infligidas à mônada psíquica, através das quais é construído o indivíduo social: um indivíduo dividido entre o pólo monádico, que sempre tenta restabelecer este primeiro estado, e, na impossibilidade de fazê-lo, procura se satisfazer na alucinação e na fantasmática; e um pólo constituído por uma série de “construções” sucessivas, onde consegue integrar (representar, investir afetiva e intencionalmente) o que lhe foi imposto pela separação.

A ruptura da mônada psíquica se apoia na necessidade somática. Só se apoia. Pois a necessidade somática por si mesma não “explica” nada. A fome anuncia-se à psiquê pela “delegação da representação” e não pode ser ignorada por esta. Mas ela não é condição suficiente. A “resposta” à necessidade é a alucinação e a satisfação fantasmática. Ela se faz *na e pela imaginação*, de maneira indeterminada.

Importa salientar o caráter decisivo e soberano da imaginação radical do sujeito, sobretudo nestas etapas. Neste sentido,

*“o sujeito só pode esboçar elementos do real, o objeto e o outro humano, a partir e sob o domínio exclusivo dos esquemas imaginários que são os seus. Tão logo captou um pedaço de “realidade”, ele precisa metamorfoseá-lo para adaptá-lo à realidade que é a única que tem sentido para ele”* (Castoriadis, 1986: 368).

Por causa disso, a passagem pela etapa triádica é decisiva para a formação do sujeito. O esquema triádico -sujeito, outro, objeto - é condição de vida ou morte para que o sujeito possa emergir.

Ao mesmo tempo, a passagem pela fase triádica constitui uma espécie de esboço ou de matriz do processo de socialização da psiquê, na medida em que esta perde a onipotência e se colocam as condições para que ela possa entrar nas regras do jogo relativas ao convívio social. A presença de um terceiro é pré-requisito para que se possa criar um ambiente humano e humanizador.

#### 4.5.3. A CONSTITUIÇÃO DA “REALIDADE”

Esta primeira ruptura da mônada psíquica é de fundamental importância no processo de socialização, entretanto ainda está longe a emergência de um sujeito enquanto indivíduo separado. O próximo passo nessa direção é a constituição da “realidade”, independente do próprio indivíduo e do poder do outro imaginário.

A fase triádica despojou o próprio sujeito de sua onipotência, ao tempo em que ela foi despejada sobre o outro. Pois bem, esta onipotência do outro deve cair, a seguir. É disso que se trata agora.

Ocorre que esse outro fala: *“ele se designa e se significa, ele designa e significa a criança, os “objetos” e as “relações” entre “objetos”* (Castoriadis, 1986: 349). Ele encarna o mundo instituído pela sociedade. Ele aparece como o dono das significações.

Esse outro só pode ser destituído de sua onipotência imaginária quando deixar de ser o dono das significações, quando limitado. Aí o outro começa a tornar-se real- e com ele tornam-se “reais” não só os “objetos” como também o “mundo”.



Surge a pergunta: como acontece a destituição do outro de sua posição de dono da significação? Não pode ser feita pela via da palavra, apenas; nem pela “realidade” em si mesma. O outro só pode ser destituído de seu poder, se ele próprio se destituir desta posição de onipotência, realizando o difícil trabalho de se apresentar como alguém que aceita e sofre limites, não é dono da significação, do valor, da norma... Só e unicamente ele pode fazê-lo, porque para a criança que capta tudo pelo único viés que ela possui- a onipotência imaginária-, esse empreendimento é *impossível*.

Noutras palavras, é suficiente que a criança seja *remetida* à instituição da significação: à significação enquanto instituída pela sociedade e não por alguma pessoa particular. Neste sentido, o outro (o pai) deve se apresentar como ligado à sociedade, se significando não como onipotente, mas, apenas, como um pai entre outros pais, como outro entre outros, todos limitados.

Importa destacar que só a instituição da sociedade é capaz de limitar o imaginário radical da psiquê e de fazer existir para esta uma realidade. É a instituição da sociedade, fabricando indivíduos sociais, quem arranca a psiquê de sua loucura monádica.

É neste contexto que se situa a significação profunda do complexo de Édipo. Uma situação, onde a mãe se destitui de sua onipotência referindo-se a um terceiro, significando, assim, para a criança que seu desejo tem um outro objeto fora dela, e que ela mesma é objeto de desejo de um terceiro, seu pai.

Neste contexto, a situação edipiana é duplamente significativa. Por um lado, não pode ser manipulada imaginariamente pela criança. Por outro,

*“ela é plena de sentido que se diz por si mesmo (na e pela significação é colocado um mundo nuclear que é o mundo dos sujeitos, onde o sujeito encontrou sua origem e de onde , em certo sentido, é excluído. E desta significação ninguém é senhor: o pai e a mãe são tais, mediante a instituição do poder parental, do qual não dispõem” (Castoriadis, 1986: 353).*

Segundo isto, o encontro edipiano representa para a criança o fato da instituição como fundamento da significação. Reciprocamente,

*“obriga-a a reconhecer o outro e os outros humanos como sujeitos de desejos autônomos, que podem se ligar aos outros independentemente dela, ao ponto de excluí-la de seu circuito. Esta situação, afortunadamente não controlável, é, por isso mesma, sempre equivalente a uma “castração” (Castoriadis, 1986: 353).*

Na medida em que se compreende este complexo processo de socialização da psiquê, fica cada vez mais claro que o indivíduo social não se desenvolve como uma planta. Ele é criado-fabricado pela sociedade. Um fato que exigirá *sempre* uma ruptura violenta daquilo que é o estado originário da psiquê. Em nossa cultura, esse primeiro momento de socialização é realizado por um tipo de família, de caráter mais patriarcal.

A instituição social pode e deve mudar. Por causa disso, o tipo de família pode ser patriarcal, nuclear, etc. Entretanto, sejam quais forem as instituições, suas formas , sua orientação, os tipos de indivíduos que elas fabricam, *sempre* será preciso impor à criança uma renúncia à onipotência, fazendo-a reconhecer o desejo do outro como tão legítimo quanto o seu desejo. *Sempre* será necessário remeter a criança ao

mundo das significações instituídas, ao mundo público, como aquele que é de todos e de ninguém.

Por causa disso, o indivíduo não é fruto da natureza, ele é uma criação e uma instituição social.

#### 4.5.4. O PAPEL DA SUBLIMAÇÃO PARA A SOCIALIZAÇÃO DA PSIQUÊ

A sublimação representa um elemento decisivo no processo da socialização da psiquê. Constitui uma espécie de capacidade da própria psiquê de apropriar-se do social-histórico, instituindo uma interface entre o mundo público e o privado. Por causa disso, também se pode dizer que a sublimação é o aspecto psicogenético da socialização ou a socialização da psiquê considerada como processo psíquico.

Na opinião do autor, a sublimação não foi imposta às pulsões pela cultura. Ao contrário, a sociedade instituída (a civilização) somente pode existir, se há sublimação. Isto levanta um problema reiterado a todo momento por Castoriadis: o social-histórico não pode ser reduzido à psiquê, nem a psiquê ao social. Ambos são inseparáveis e irreduzíveis.

Na perspectiva do autor, a sublimação é um processo onde a psiquê é obrigada a substituir seus “objetivos próprios” por objetivos que são e valem *na e pela* instituição social. Com esta substituição, ela cria suas “causas”, “meios” ou “suportes” de prazer. Este processo pressupõe duas coisas fundamentais: por um lado, a psiquê entendida como imaginário radical, capaz de criar formas novas e de estabelecer isto por aquilo; por outro, o social-histórico na sua condição de imaginário social,

capaz de criar e instituir outras formas e significações que a psiquê sozinha não é capaz de fazer.

Como é entendido aqui, a sublimação não é apenas uma “dessexualização” da pulsão. Trata-se da instauração de uma interface ou de uma intersecção do mundo privado e do mundo público.

Isto implica uma mudança do fim da pulsão, relacionada a uma mudança do objeto que passa a ser outro, porque ligado a outra significação, mesmo que “fisicamente seja o mesmo”. É o que acontece na transformação, no processo de socialização, da mãe-objeto sexual em mãe terna, investida agora de outras significações, socialmente instituídas.

O papel da sublimação aparece mais claro quando se considera que é esta mudança de objeto operado por ela que cria as condições para que possam existir, para o sujeito, coisas, indivíduos, linguagem pública e não, apenas, “objetos próprios” e “signos e palavras privadas”.

#### **4.5.5. A DIMENSÃO SOCIAL-HISTÓRICA DA SUBLIMAÇÃO**

A perspectiva psicogenética é importante, porém ela sozinha é incapaz de explicar o complicado processo da socialização da psiquê. Uma questão, em princípio, tão evidente que a maioria dos psicanalistas - incluído Freud - insiste em ignorar. Entretanto, sob essa obstinação, oculta-se a ilusão de querer reduzir a psiquê ao elemento biológico ou a uma “estrutura lógica”, eliminando de uma só vez a

imaginação radical e o imaginário social, os únicos elementos capazes de explicar o processo da criação histórica e cultural.

Uma atitude que nos conduziria à esta paradoxal monstruosidade. Qual?

Que as mesmas causas (biológicas) gerem efeitos (culturais) diversos. Assim,

*“a mesma constituição corporal, a mesma sexualidade, os mesmos eros e thánatos, as mesmas pulsões oral, anal, genital, em atividade sempre e em todo lugar, produziram, em função não sabemos de que acidentes menores e exteriores, ora a poligamia, ora a monogamia, ora bumerangues, ora bombas atômicas, ora um Deus-rei e ora uma assembléia do povo, ora shamans e ora psicanalistas, ora a glorificação oficial da homossexualidade masculina e ora a destruição de sodoma pelo raio do céu. Em nome do espírito científico, e rigoroso, chegamos mais uma vez a esta consequência científica monstruosa: fatores constantes produzem efeitos variáveis”* (Castoriadis, 1986: 360).

Isto é, sem a capacidade criadora do imaginário é impossível explicar o social-histórico e a diversidade cultural.

Neste ponto, a psicanálise termina postulando uma psiquê de caráter essencialista e universal, a mesma em todas as culturas e em todos os tempos, o que nos leva a esse beco sem saída, como acabamos de ver.

Contrariamente a esta posição teórica, a sublimação (e a psiquê) possui um conteúdo social-histórico, no sentido de que é a sociedade (cada sociedade) quem institui e torna obrigatórios alguns objetos da sublimação e exclui outros.

Tomemos, por exemplo, o caso da oralidade e da genitalidade. É evidente que existe uma dimensão biológica das mesmas, porquanto estão ligadas diretamente à conservação da espécie e do indivíduo. Entretanto, uma coisa é postular uma oralidade e uma genitalidade em geral, igual em todas as culturas, e outra bem

diversa é afirmar que elas são humanas na medida em que passam por um processo de significação social num contexto cultural determinado. Por causa disso, são diferentes, isto é, são diversamente instituídas em cada sociedade, e, ainda, diversas entre indivíduos distintos dentro da mesma cultura.

É o conteúdo social-histórico da sublimação que dá esse colorido diferente, no sentido de que cada grupo social investe a boca, a genitália, o ânus etc. de estas ou aquelas significações imaginárias.

Importa salientar mais uma vez a dinâmica interna das duas dimensões da sublimação: nem só psicogênese (contra Freud), nem só sociogênese (contra Marx). Ambas são inseparáveis e irreduzíveis (Castoriadis). Uma não pode ser produzida a partir da outra, pois são modos de ser radicalmente diferentes.

#### **4.5.6. A INSTITUIÇÃO SOCIAL DO INDIVÍDUO**

O ser humano não cresce feito um cogumelo ou um canteiro de rosas. Para sobreviver, a psiquê precisa ser socializada. Enquanto mônada psíquica, o infans é a-social, despreparado para a vida. Por causa disso, esse estado inicial deverá ser quebrado pela sociedade, a qual, em troca, lhe oferece, ao longo do processo de socialização, o mundo das significações imaginárias sociais.

É neste sentido que o indivíduo é criado ou construído socialmente. A psiquê é como que metabolizada pelo social.

Como entender este processo? A nível teórico, tratar-se-ia de construir uma ponte sobre o abismo que separa a psiquê inconsciente da instituição social. Com

efeito, estamos diante de dois mundos absolutamente antagônicos: de um lado, a mônada psíquica, regida pelas “leis” do autocentramento absoluto, a onipotência do pensamento e a capacidade de encontrar o prazer na representação, isto é, a satisfação imediata do desejo. Por causa disso, uma psiquê a-social, a-real ou anti-real, totalmente enclausurada em si mesma, inapta para a vida. De outro, o mundo social, codificado e normativo, que contradiz frontalmente as exigências do inconsciente.

Surge de imediato a interrogação: como é possível que um tipo de ser, feito a mônada psíquica, absolutamente centrada sobre si mesmo, seja transformado pela ação das instituições da sociedade- começando pela família- em indivíduo social, que fala, pensa, pode renunciar à satisfação imediata de suas pulsões? O certo é que juntando esses dois pólos se constrói a ponte sobre o abismo entre a psiquê inconsciente e o social.

Nessa construção, são realizadas, de ambos os lados, uma série de operações de ajuste necessário, para que possa ocorrer o processo de socialização. É nesse contexto que se situa o papel imprescindível da sublimação, como foi indicado acima.

A mônada psíquica, para sobreviver, teve que renunciar à onipotência e à sua condição de centro do universo. Ao contato com os outros, sua clausura monádica foi estilhaçada em pedaços. Também teve que procurar novas maneiras de encontrar prazer.

Em troca, a sociedade lhe oferece o mundo das significações imaginárias instituídas. Isto é, a sociedade proporciona ao indivíduo a possibilidade de que exista para ele o sentido, diferente daquele proto-sentido originário da mônada psíquica. Equivale dizer que a sociedade faz com que exista um mundo público, que é de todos, onde o indivíduo social pode se locomover.

A sociedade proporciona, ainda, as garantias de um mundo privado, isto é, um círculo de atividades “autônomas” (o mundo da representação, do afeto e da intenção), onde possa permanecer, de alguma maneira, centro de si mesmo.

Significa que a construção do indivíduo social não elimina a psiquê enquanto imaginário radical. Não elimina sua criatividade, sua auto-alteração. Enfim, não elimina o fluxo representativo como emergência contínua de representações.

Até porque, se a construção do indivíduo social eliminasse esta condição do sujeito, eliminaria com ela, uma das condições fundamentais da existência e do funcionamento da sociedade.

O resultado do processo de socialização da psiquê é um indivíduo que funciona socialmente. Um indivíduo social, sujeito a quem se pode “atribuir” ou “imputar” determinados atos (quem fez ou disse isto? ; a quem se deve dar ou retirar aquilo).

Desta maneira, o monstinho humano, que só grita, torna-se um indivíduo humano, graças a interiorização das instituições.

#### **4.6 .O SER PARA SI: A PSIQUÊ NO CONTEXTO DOS SERES VIVOS**

O paradigma cartesiano tinha feito do sujeito uma espécie de “reserva”, bem separada do mundo físico onde atua a ciência. O atual paradigma coloca o sujeito no contexto dos seres vivos, na trilha da nova biologia.

Dentro dessa perspectiva, diz Castoriadis, existe uma categoria de seres que poderiam ser denominados seres *para si*. Eles criam, a cada vez, um mundo



próprio. Existem *nesse* mundo e *para* esse mundo. Por causa disso, estabelecem uma finalidade que lhes é específica.

É *para si* o vivente (ser vivo), a psiquê, a sociedade. Não é meu propósito, aqui, detalhar o específico destes mundos. Este trabalho estuda especificamente a maneira de ser da psiquê, o processo de sua transformação, primeiro, em indivíduo social, e, depois, em sujeito reflexivo e deliberativo. Noutro capítulo estudo o modo de ser específico do social-histórico.

O ser vivo e o ser humano criam, cada um, seu mundo próprio. A maneira de fazê-lo, porém, é diferente. O ser vivo cria o mundo *para si*, guiado funcionalmente por dois axiomas: a conservação e a reprodução. A orientação, inscrita no código genético, é: conservar-se, reproduzir-se.

Guiado por esta dinâmica funcional e biológica, o ser vivo constitui uma espécie de fechamento ou de clausura, por oposição ao meio ambiente. Um fechamento, porém, de caráter cognitivo e informacional, também afetivo e intencional, porquanto mantém sempre uma permanente troca com seu meio.

No mundo humano, as coisas são mais complexas. O *para si* da psiquê não pode ser organizado de forma funcional, feito os outros seres vivos. Ele é organizado a partir da instituição imaginária do social, a qual oferece sentido à psiquê individual, e, ao mesmo tempo, constitui a sociedade enquanto mundo organizado de forma coerente.

Não tenho a preocupação de examinar aqui todo o leque de semelhanças e diferenças entre a psiquê e os outros seres vivos. Importa salientar o novo paradigma onde Castoriadis pensa o sujeito, no contexto dos seres vivos, na lógica da vida. Esse, o lugar para se pensar o ser humano.

#### 4.7. O SUJEITO HUMANO: REFLEXIBILIDADE E CAPACIDADE DELIBERATIVA

No item anterior refletimos sobre o processo de socialização da psiquê, aquele momento em que a mônada psíquica se transforma em indivíduo “socialmente funcional”, capaz de ser sujeito de atribuição e de imputação.

A socialização da psiquê, porém, não termina aí. Se aí terminasse, o ser humano seria pouco mais do que um robô, teledirigido de fora. Felizmente não é assim.

Quando se consegue flagrar mais de perto esse casamento “impossível e necessário” da mônada psíquica e do social, não se sabe o que admirar mais: se a plasticidade quase ilimitada da psiquê em relação à instituição social, que a subjuga para sobreviver, ou sua capacidade indomável de preservar seu “núcleo monádico” e sua imaginação radical.

Pois bem, a subjetividade humana está ligada à expressão máxima da imaginação radical. Em que consiste? Na reflexibilidade e na atividade deliberativa. Quando a mônada psíquica, via socialização, é capaz de se expressar através dessas duas dimensões superiores do ser humano, surge aquilo que denominamos sujeito.

À semelhança dos seres vivos e do indivíduo social, a reflexibilidade implica auto-referência e pensamento consciente. Porém, é mais do que isso. Ela acrescenta algo diferente: *“a possibilidade de que a própria atividade do “sujeito” torne-se “objeto”, a explicitação de si como um objeto não-objetivo, ou como objeto simplesmente por oposição e não por natureza”* (Castoriadis, 1992: 224). Na medida

em que alguém pode ser para si mesmo um objeto por oposição e não por natureza é que *outrem* torna-se possível.

Diferente do simples consciente- e até do inconsciente- , a reflexão significa a volta da consciência sobre si mesma, o ato de ela se vergar, se dobrar sobre si mesma. Equivale ao “diálogo da alma com ela mesma” (Platão). Esta experiência implica a possibilidade de oposição interna e de cisão, pois não há diálogo sem pontos de vista diferentes. Nesse sentido, a reflexão implica a possibilidade de questionamento sobre si mesmo.

É preciso salientar que a simples e corriqueira atividade de se questionar não é prerrogativa dos filósofos, nem uma sutileza do último guru iluminado. É constitutivo de todo mortal, pelo simples fato de sê-lo.

A condição absoluta da reflexibilidade, na psiquê, é a imaginação. Porque o ser humano é imaginação “*é que ele pode colocar como sendo o que não é, de ver X em Y e, especificamente, de ver duplo, de se ver duplo, de se ver ao mesmo tempo que se vê como outro*” (Castoriadis, 1992: 225). Porque sua imaginação é desenfreada, é que ele pode refletir. De outra maneira, limitar-se-ia a calcular e a “raciocinar”.

A reflexibilidade vai acompanhada da capacidade de atividade deliberativa, “*aquela dimensão refletida do que nós somos enquanto seres imaginários, a saber, criativos, ou ainda: a dimensão refletida e prática de nossa imaginação como fonte de criação*” (Castoriadis, 1992: 226) .

Existe também uma relação profunda entre a imaginação e a atividade deliberativa ou vontade. É necessário poder imaginar outra coisa fora daquilo que é, para poder querer; “*é necessário querer outra coisa fora daquilo que é, para liberar a imaginação*” (Castoriadis, 1992: 223). A experiência da vida e prática clínica mostram

isso a toda hora: quando não queremos outra coisa além daquilo que é, a imaginação é inibida e recalçada, ela representa somente a perpetuação eterna do mesmo.

Importa destacar que a reflexibilidade e a atividade deliberativa constituem uma virtualidade, não uma fatalidade do ser humano. Significa que elas podem ser desenvolvidas, caso se dêem as condições externas para isso. Também podem ser reduzidas a zero<sup>(1)</sup>.

Neste sentido, na medida em que essas virtualidades se explicitam, o ser humano pode questionar-se e *“considerar-se como origem, certamente parcial, de sua história passada, como também querer uma história que está por vir e querer ser seu co-autor”* (Castoriadis, 1992: 236). É nesse momento que o ser humano é ele mesmo: quando exercita ao máximo seu poder criador, quando ele é reflexivo e deliberativo.

#### **4.8. O SER HUMANO: UM PROJETO DE AUTONOMIA**

No início, a mônada psíquica; no fim, a autonomia. Esses, os pólos antitéticos da maior e mais extraordinária aventura humana: a descoberta e a conquista de si mesmo.

---

(1) Para dar bom fruto, um grão de feijão precisa ser semeado numa terra específica, afogada, adubada, regada, etc. Boa qualidade da semente, (capacidade interna) e umas condições externas adequadas - essas as exigências necessárias para que o feijão seja produtivo.

Assim é o ser humano. Possui a capacidade interna da reflexibilidade e da atividade deliberada. Pode ser consciente e dono de si. Entretanto, para que isso aconteça, precisa, como a semente, de umas condições externas adequadas. Nesse sentido, um ambiente impositivo, não democrático, terminaria criando pessoas totalmente heterônomas, incapazes de questionar a si mesmas e ao mundo que as rodeia, incapazes de serem donas de si e de agir deliberadamente. É o que acontece num regime totalitário, seja de caráter político, educacional ou familiar. Termina abafando a condição reflexiva e deliberativa das pessoas.

Com certeza, a autonomia é um projeto individual e social<sup>(2)</sup>. Constitui o telão de fundo das atividades política, educativa e terapêutica, essas três profissões impossíveis, no dizer de Freud. Impossíveis, no sentido de que elas devem apoiar-se numa autonomia que ainda não existe, a fim de fazer surgir essa mesma autonomia.

Deixo de lado, por razões óbvias, essas três dimensões da autonomia, para me concentrar no projeto individual.

Etimologicamente, autonomia deriva de auto (próprio) e nomos (lei) = dar-se a si mesmo suas leis. Seu oposto é a heteronomia, quando essas leis são dadas pelos outros. *“A autonomia é o agir reflexivo de uma razão, que se cria num movimento sem fim, como ao mesmo tempo individual e social”* (Castoriadis, 1992: 140). Implica um novo estilo de sujeito que se dá a si mesmo, reflexivamente, suas leis.

É evidente que todo ser humano tem dentro de si o germe da autonomia, na medida em que nele se libera a imaginação radical, na forma de flexibilidade e da ação deliberativa. Surge, entretanto, a pergunta: em que sentido um indivíduo pode ser autônomo? Seguindo à risca os pressupostos de Castoriadis, aqui explicitados, a resposta deverá implicar: 1) Um lado interno, mais ou menos nos seguintes termos: determinadas coisas na vida a gente não escolhe. Eu não escolhi meu corpo. Não me foi dada a oportunidade de entrar num instituto de beleza para elegeer a cor de meus olhos ou a cor de meu cabelo. Não escolhi minha mãe, nem o

---

(2) De alguma maneira o pensamento de Castoriadis poder-se-ia identificar com o projeto da autonomia, com duas vertentes: uma política e outra individual. Por um lado, toda a atividade, seja ela política, educativa, terapêutica, etc., deve desembocar num tipo de sociedade autônoma, consciente e dona de si, que se dá a si mesma as leis e se auto-institui a cada momento. Por outro, este projeto político é uma quimera, se as pessoas, em si mesmas, não são autônomas, isto é, reflexivas e deliberativas.

lugar onde nasci. Muito menos, a linguagem e a cultura que me moldaram, a partir do dia do nascimento. Tudo isso me foi dado. Nesse nível de coisas, eu não sou livre, sou determinado.

Também não sou livre em relação a meu inconsciente. Como qualquer mortal, carrego no mais profundo de mim mesmo um núcleo monádico, a psiquê inconsciente e pulsional que não posso “eliminar”, nem “dominar”. Se num ato de mágica o eliminasse, com ele estaria eliminando o ser humano que sou, ao menos uma grande parte.

Do mesmo jeito, como qualquer criatura humana, também não sou livre em relação a meu passado. Não posso embrulhar minha história e jogá-la na cesta do lixo. Como a sombra, ela me acompanha qualquer que seja o lugar para onde eu vá. Não pode, não deve ser “eliminada”, visto que sou, de alguma maneira, um produto da mesma.

Neste sentido não sou, ninguém é autônomo. Ninguém é dono de si. Ninguém é livre.

O que posso, sim, é mudar a minha relação com tudo isso, com meu inconsciente, com meu passado: a autonomia consiste em estabelecer uma nova relação da instância reflexiva com as outras instâncias psíquicas. Não posso domar, nem eliminar o inconsciente; posso e devo estabelecer uma nova relação com ele: esse o sentido último de uma análise.

Também posso estabelecer uma nova relação com meu passado, a fim de poder escapar à servidão da repetição, guiado pela elucidação do próprio desejo.

Essa nova relação com o inconsciente e com o passado, produz um duplo efeito: por um lado, pode levar a uma alteração do comportamento do indivíduo,

no sentido de que deixa de ser apenas produto de sua psiquê inconsciente, de sua história e das instituições que o moldaram; por outro, libera a imaginação radical como fonte de auto-alteração e de sentido, e chega à expressão máxima da atividade reflexiva e deliberativa

Este, o sentido da autonomia em seu lado interno.

2) Um lado externo: existe, também, o lado externo da autonomia, aquele que explicita minha ligação com os outros. Do mesmo jeito, não sou livre em relação aos outros, não posso prescindir deles. Não sou autônomo sozinho. Para advir sujeito, minha psiquê teve que ser moldada pelo social. Eu tive que assimilar as significações imaginárias de minha cultura, na medida em que elas me foram apresentadas, no decorrer de todo o processo educativo.

Por causa disso, não consigo me pensar separado. Para onde quer que eu for, não estou só: mesmo fechado entre quatro paredes, meu pensamento é habitado de mil maneiras pelos outros. Encarnação concreta do social, sou um terminal de uma rede de instituições que me foram moldando pela vida afora.

Neste sentido, eu não existo (ninguém existe) como sujeito sem a ineliminável interiorização das instituições sociais, sem o que simplesmente não há mundo humano. A psiquê não ultrapassaria o estágio monádico.

Também não pode haver autonomia ali onde existe coação externa sobre os indivíduos. É preciso que a instituição seja de tal maneira que permita seu questionamento pela coletividade e pelos indivíduos que a ela pertencem.

Por outro lado, a interiorização da instituição envia o indivíduo ao mundo social. *“Quem diz querer ser livre e não ter nada com a instituição (ou o que*

*vem a dar no mesmo, com a política) deve ser devolvido à escola”* (Castoriadis, 1992: 142).

Surge, assim, a colocação do problema da autonomia, nos seguintes termos: 1) Até que ponto eu posso dizer que faço minha lei, quando, em grande parte, é ela (a lei, a instituição social) que me faz, que me constitui como indivíduo social? Mais: até que ponto eu posso dizer que estabeleço minha lei, quando sou obrigado a viver (con-viver) sob a lei da sociedade?

A resposta a estas interrogações fundamentais pode ser encaminhada da seguinte maneira: estabelecer sua lei para si mesmo (autonomia) só pode ter sentido para certas dimensões da vida e nenhum para outras. Por causa disso, posso dizer que sou autônomo, que eu estabeleço minha lei, se eu puder dizer, reflexiva e lucidamente, que essa lei é *também a minha lei*. Basta que eu tenha a possibilidade efetiva de participar ativa e conscientemente da formação e do funcionamento da sociedade.

Entendida nestes termos, a autonomia desemboca diretamente na democracia, enquanto possibilidade efetiva de igual participação de todos, tanto nas atividades instituintes como no poder explícito. Esta questão, porém, ultrapassa os limites por mim estabelecidos neste texto.

## **CONCLUSÃO**

Ao fim do percurso destas páginas, resumo nas seguintes afirmações a problemática do sujeito imaginário e imaginante, aqui tratada.



- 1) O inconsciente é fluxo representativo-afetivo-intencional. Ele caracteriza uma nova maneira de ser, incompatível com a lógica da vigília ou da determinidade.
- 2) A psiquê é centro processador das informações procedentes do exterior, e, ao mesmo tempo, centro gerador de imagens, de representações. De alguma maneira, a psiquê precisa se deixar afetar ou fecundar pelas “impressões” vindas de fora, mas isso de nada serviria, se ela não tivesse uma matriz geradora das representações. Assim, a capacidade de recepção e a capacidade geradora da representação constituem as duas bases sobre as quais se elabora o tecido da psiquê.
- 3) A mônada psíquica é uma espécie de força centrípeta, que puxa o sujeito para um estado originário, irremediavelmente perdido. É, também, uma força centrífuga, que empurra o sujeito para a frente num constante processo criativo e de auto-alteração.
- 4) Em sua essência mais profunda, a psiquê é inadaptada à vida. Por isso, precisa ser socializada. Nesse processo, que dura a vida toda, a sublimação desempenha um papel fundamental.
- 5) Do casamento “impossível e necessário” entre a mônada psíquica e o social, resulta um produto, denominado indivíduo social, socialmente funcional, sujeito de atribuição e de imputação. Para chegar aí, a psiquê foi obrigada a renunciar à onipotência e à sua condição de centro do mundo, assim como teve que investir noutras fontes de prazer. Em compensação, a instituição social ofereceu-lhe um novo sentido, novas significações imaginárias. Assim como, a possibilidade de que exista para ela um mundo público e um mundo privado.
- 6) O sujeito reflexivo e deliberativo surge como uma espécie de estágio final do desenvolvimento, quando o imaginário radical ou capacidade criadora do ser humano se pode expressar por meio dessas duas virtualidades

7) A autonomia implica uma nova relação com o inconsciente e com o passado, assim como a possibilidade de participação, de forma reflexiva e deliberativa, do processo instituinte da sociedade e de seu funcionamento.

Tudo isto pressupõe duas questões fundamentais: uma nova ontologia de base, isto é, uma nova maneira de entender o ser como criação constante; e um novo paradigma que situa o sujeito no contexto dos seres vivos, na lógica do vivo.

## **5. A DIMENSÃO SÓCIO-HISTÓRICA DO IMAGINÁRIO RADICAL**

### **5.1. INTRODUÇÃO**

O objetivo deste capítulo é desenvolver a dimensão sócio-histórica do imaginário radical, a fim de entender de que maneira a sociedade é instituída de forma imaginária.

### **5.2. SITUANDO O PROBLEMA**

Sociedade e História são realidades justapostas ou mutuamente implicadas? Obedecem a uma lógica disjuntiva ou conjuntiva? Até que ponto a coexistência de um grupo humano pode ser separado de seu devir, de sua história? A série de pontos que se fecha sobre si mesmo formando um círculo não é a mesma que se abre formando uma flecha, rumo ao infinito? É possível pensar a sincronia sem uma abertura para a diacronia? É possível entrelaçar sistema e devir, estrutura e processo, coexistência e sucessão?

Fundamentalmente existem dois tipos de resposta a estas questões acima colocadas. A primeira foi dada pelo pensamento herdado, que refletiu sobre o social-histórico tendo como base a lógica-ontologia identitária. A segunda é dada por Castoriadis, baseado numa nova lógica e numa nova ontologia, como veremos. Trata-

se de um pensamento absolutamente original e inovador, expressão de um novo paradigma para melhor compreender o ser humano e o social.

Para o pensamento herdado, Sociedade e História são duas realidades justapostas e tangenciais. Uma pode ser pensada sem a outra e vice-versa. A contribuição do pensamento herdado, neste campo, segundo Castoriadis, foi “fragmentária” e “negativa”, uma vez que reduziu e encobriu a questão. Mais: o Ocidente não pensou o social-histórico em si e de forma separada e autônoma. Sempre esteve atrelado a realidades outras - uma norma, fim ou telos fundados em outro lugar -, onde a sociedade e a história foram consideradas como perturbação da norma ou como relacionadas com um fim ou telos.

Para Castoriadis, Sociedade e História constituem uma única questão: a questão social-histórica. Verso e reverso da mesma medalha. Duas realidades, que só lógica e linearmente podem ser separadas. Sociedade (coexistência) sem história (sucessão) e vice-versa, são impensáveis, uma espécie de quimera.

O imbricamento do social e do histórico, da coexistência, e da sucessão, se iluminam quando projetadas sobre outros domínios mais “simples”, onde este problema aparece de outra maneira, como acontece no campo da física, particularmente na cosmologia, onde a distinção entre “estrutura” e “devir” parece cada vez mais obscura, porquanto a estrutura do universo acarreta uma história - na ótica da realidade geral - ou é sua história - na teoria do estado estacionário. O mesmo fenômeno se repete no campo da biologia, “onde o sistema é sistema vivo por sua capacidade de evoluir. É propriedade do ser vivo não só desenvolver-se, mas evoluir, por conseguinte organizar-se de outro modo” e mudar constantemente. O ser vivo

quando para de mudar, morre. Só é sistema vivo enquanto evolui e se transforma. Isto acontece a nível ontogenético e filogenético assim como no biosistema global.

As respostas que o pensamento identitário deu à questão do social-histórico partem de uma ontologia baseada em dois princípios: não se deve multiplicar os entes sem necessidade e não se deve multiplicar o sentido do ser: - ser é ser determinado. É preciso que o ser tenha um sentido único. Do princípio ao fim, ser é determinidade.

As conseqüências parecem evidentes: se não se deve multiplicar os entes sem necessidade, o social-histórico não pode ser pensado em si mesmo e de forma autônoma; seu modo de ser será absorvido pelo ser-ente total. Reciprocamente, se ser é ser determinado, sociedade e história são na medida em que são determinados. A redução, a captura e o ocultamento do ser específico do sócio-histórico - e do imaginário - já estão decretados.

*“A partir daí, (...) o pensamento herdado foi necessariamente levado a reduzir o social-histórico aos tipos primitivos de ser que ele conhecia ou julgava conhecer - tendo-os construído, portanto, determinado - sob outro ponto de vista, a fazer deles uma variante, uma combinação ou uma síntese dos entes correspondentes: coisa, sujeito, idéia ou conceito. A partir de então, sociedade e história encontravam-se subordinadas às operações e funções lógicas já asseguradas e pareciam pensáveis por meio de categorias estabelecidas de fato para captar alguns existentes particulares mas colocadas pela filosofia como universais” (Castoriadis, 1986: 203).*

Redução e ocultamento: esse é o problema do social-histórico quando pensado com as categorias identitárias da lógica-ontologia herdada. Vejamos isso com mais detalhe.

### 5.3. FISCALISMO E LOGICISMO: REDUÇÃO E OCULTAMENTO DO SOCIAL HISTÓRICO

As respostas que o pensamento herdado dá às questões do social histórico podem ser reduzidas a duas: o fiscalismo e o logicismo.

O fiscalismo reduz a sociedade e a história à natureza, biológica ou física do ser humano.

O funcionalismo é o representante deste ponto de vista. Postula um tipo de necessidades humanas fixas e universais. A sociedade seria um conjunto complexo de funções e de instituições que visam satisfazê-las.

A segunda maneira de pensar o social-histórico é o logicismo, que assume as formas do estruturalismo e hegeliano-marxismo.

Para o estruturalismo, a totalidade da história e as diferentes formas de sociedade seriam apenas as diferentes combinações lógicas de alguns elementos. Ora, o estruturalismo sabe combinar esses elementos, é capaz de perceber as estruturas sociais, porém não tem nada a dizer sobre os elementos com os quais trabalha e sobre suas modificações no tempo. Esquece que eles são instituídos pela sociedade, são criações da sociedade considerada.

O hegelianismo e marxismo constituem outra forma, mais rica, do logicismo, onde a “lógica pretende resolver todas as figuras do universo material (Marx) e espiritual” (Hegel). No hegelianismo é a razão (ou a Idéia) que dirige, de forma predeterminada e necessária, todo o processo histórico e social. Obedecendo a um processo dialético inexorável de tese - antítese - síntese, a história é encaminhada teleologicamente, por derivações sucessivas, para o momento de uma grande **síntese**

final, onde as contradições serão absorvidas “messianicamente” pela IDÉIA ou pelo ESPÍRITO. No caso do marxismo, não é a razão que dirige a história, é a natureza ou a matéria. Ou melhor, o determinismo econômico. Em ambos os casos, a derivação lógica é a mesma. Em ambos os casos não há lugar nem espaço para pensar o social-histórico como emergência da alteridade radical e da criação.

O fisicalismo e o logicismo reduzem a unidade e a identidade da sociedade a uma *“identidade dada de um conjunto de organismos vivos ou de hiper-organismo comportando suas próprias necessidades e funções; ou de um grupo natural-lógico de elementos; ou de um sistema de determinações racionais”* (Castoriadis, 1986: 207). De tudo isso, do social não sobra nada, do social enquanto instituição imaginária. Também não sobra nada da história, entendida como alteridade em e pela sociedade.

Diante da questão histórica, o fisicalismo torna-se causalismo. Ora,

*“a causalidade é sempre negação da alteridade, posição de uma dupla identidade: identidade na repetição das mesmas causas produzindo os mesmos efeitos, identidade última de causa e do efeito, posto que cada um pertence necessariamente ao outro ou os dois ao mesmo”* (Castoriadis, 1986: 202).

Isto significa que a história enquanto emergência da alteridade radical ou novo absoluto não pode ser pensada por este caminho. Ela é simplesmente negada.

Já o logicismo, diante da história, torna-se finalismo racionalista, segundo o qual existe um princípio organizador que dirige tudo por meio de encadeamentos dialéticos, a partir de um fim. As significações são importantes, constituem um elemento fundamental da história, porém estas são racionais e produzidas umas a partir das outras. O novo deriva, identitariamente, do que já existe.

Aliás, a totalidade do processo é apenas um desdobramento de virtualidades do existente. O tempo nestas condições, é apenas *“um pseudônimo da ordem de colocação e de engendramento recíproco dos termos do processo”* (Castoriadis, 1986: 208). O tempo verdadeiro da alteridade radical é abolido, como o é em toda teleologia verdadeira, uma vez que o processo é teledirigido a partir do fim.

Fisicalismo e logicismo constituem as únicas e possíveis respostas à questão da coexistência (sociedade) e da sucessão (história) a partir da lógica-ontologia identitária. Criticar ou aceitar estas posições só pode ser, criticar seus fundamentos, pois são inseparáveis. Na verdade,

*“fisicalismo e logicismo, causalismo e finalismo são apenas maneiras de estender as exigências e os esquemas fundamentais da lógica identitária à sociedade e à história. Porque a lógica identitária é lógica da determinação, que se especifica segundo os casos como relação de causa e efeito, de meio a fim ou implicação lógica”* (Castoriadis, 210).

#### **5.4. COM A LÓGICA-ONTOLOGIA IDENTITÁRIA É IMPOSSÍVEL PENSAR A SOCIEDADE COMO COEXISTÊNCIA**

Foi dito no início deste trabalho que a questão da sociedade e a questão da história não são duas questões, é uma questão só: o social-histórico. Só lógica e linearmente podem ser separadas. É o que faço agora: divido para compreender.

Num primeiro momento, a sociedade se apresenta como coexistência ou estar-junto de entidades de diversas ordens. Esta diversidade pode ser um sistema real ou lógico *“nos dois casos, o que está em ação é a lógica-identitária. Nos dois casos, a sociedade é pensada como um conjunto de elementos distintos, referindo-se*



*uns aos outros por relações bem determinadas*” (Castoriadis, 1986: 212). Relações de causalidade, de finalidade ou implicação lógica.

Quanto à origem, o pensamento herdado pensa a sociedade a partir do indivíduo. Mesmo proclamando o contrário, na prática, o indivíduo é visto como causa eficiente ou final da sociedade. Assim, para Aristóteles, a cidade é determinada por seu fim, identificado com o bem-estar do homem individual. Freud deriva o social do individual, uma vez que é a psiquê que deve explicar todo o humano. Para Marx, a base da sociedade é constituída pelas “relações de produção”. Mas estas relações de produção são “relações entre pessoas” mediatizadas por “coisas”.

Poder-se-ia pensar a sociedade a partir de um grupo de indivíduos pré-existentes ao social, que, ao juntar-se fariam emergir o social? É claro que isto é impensável:

*“não tem nenhum sentido considerar que a linguagem, produção, regras sociais seriam propriedades adicionais, que emergiriam através de uma justaposição de um número suficiente de indivíduos; esses indivíduos não seriam simplesmente diferentes, mas inexistentes e inconcebíveis fora ou antes dessas propriedades coletivas - sem que eles sejam por isso redutíveis a elas”* (Castoriadis, 1986: 213).

A compreensão da sociedade se resolveria apelando para uma “consciência coletiva”, um “inconsciente coletivo” ou uma totalidade social? Definitivamente, não. Por este caminho desembocamos no esquema do organismo, usado pelo funcionalismo. Entender a sociedade como um organismo significa pensar um sistema de funções, que interage a partir de um fim. Este sistema teria setores separados e funções específicas como a economia, direito, política, arte, religião, etc. O todo funcionaria como um organismo ou corpo social. Desta maneira caímos na

explicação funcionalista, que não explica nada, como vimos antes. Essas funções e setores como a economia, política, etc. não são separáveis, mesmo idealmente. Só existem a partir de e em função de uma instituição social-histórica particular que as faz ser o que são em e por essa realidade social particular, como veremos.

Desta maneira, a reflexão sobre a sociedade nos leva aos limites da lógica-ontologia herdadas:

- 1) com a lógica-ontologia do mesmo, não se pode pensar o diferente, a alteridade.
- 2) não há meio de se pensar a sociedade como coexistência com a lógica-ontologia identitária, uma vez que essa lógica não consegue operar de outra forma que não seja reduzido a um conjunto, isto é, conjuntizando.

Até aqui, Castoriadis critica as bases da lógica-ontologia herdada que leva o pensamento identitário a reduzir e ocultar o social-histórico e o imaginário. Vejamos agora como o autor elabora seu pensamento sobre a sociedade, considerada em si mesma, de forma separada e autônoma, como uma nova região do ser.

## **5.5. A SOCIEDADE SE INSTITUI COMO MODO E TIPO DE COEXISTÊNCIA**

A reflexão sobre a sociedade, considerada em si mesma, de forma separada e autônoma, coloca um problema duplo: 1) implode o pensamento herdado. Ela não cabe nos moldes reducionistas da ontologia identitária que termina ocultando ou negando o social-histórico e o imaginário; 2) Coloca uma situação lógica-ontológica inédita. De que forma? Obriga a repensar o sentido do ser. Aí está a

questão fundamental. Castoriadis, ao perceber que o ser da sociedade não cabe nos moldes que o Ocidente instituiu para o ser enquanto determinado, dá um novo sentido à ontologia: pensa o ser como criação. Aí sim, a situação é inédita do ponto de vista ontológico: o social pode ser pensado como uma nova região do ser, como criação histórica, como alteridade radical ou posição de novos eidos. Isso é o específico do social, uma nova região do ser, uma nova gênese ontológica.

Por causa disso,

*“A sociedade se institui como novo tipo coexistência: como modo e tipo de coexistência em geral, sem análogo ou precedente numa outra região de ser, e como este modo e tipo de coexistência particular, criação específica da sociedade considerada. Assim, a articulação do social em técnico, econômico, jurídico, político, religioso, artístico, etc, que nos parece evidente, é apenas um modo de instituição do social, particular a uma seqüência de sociedades, entre as quais a nossa”*(Castoriadis, 1986: 216).

Esta é uma situação, também, inédita do ponto de vista lógico, porquanto constitui uma passagem da lógica identitária para a lógica dos magmas.

Equivale dizer:

*“não podemos pensar a sociedade, enquanto coexistência, através de lógica herdada, e isso significa: não podemos pensá-la como unidade de uma pluralidade no sentido habitual desses termos, não podemos pensá-la como um conjunto determinável de elementos bem distintos e bem determinados. Temos que pensá-la como um magma - pelo qual compreendo não o caos, mas o modo de organização de uma diversidade não conjuntizável exemplificado pelo social, pelo imaginário e pelo inconsciente”* (Castoriadis, 1986: 218).

## 5.6. A HISTÓRIA NÃO PODE SER PENSADA COM OS ESQUEMAS DE SUCESSÃO DO PENSAMENTO HERDADO

A história se apresenta, de forma imediata, como sucessão. De que dispõe o pensamento herdado, pergunta Castoriadis, para pensar uma sucessão? Dos esquemas da causalidade, da finalidade ou da consequência lógica. Estes esquemas constituem a essência da lógica identitária.

Esses esquemas são perpassados por um pressuposto: tudo que é pensado por seu intermédio se reduz, em definitivo, a um conjunto. Isso significa que o pensamento herdado só pode pensar a sucessão no social (a história) conjuntizando, reduzindo a um conjunto. Equivale dizer que só pode pensá-la do ponto de vista identitário. Pois,

*“causalidade, finalidade, implicação são apenas formas ampliadas e desdobradas de uma identidade enriquecida: visam colocar as diferenças como simplesmente aparentes e encontrar um outro nível, o mesmo ao qual estas pertencem”* (Castoriadis, 1986: 218).

Desde Aristóteles, sabemos que a conclusão e as premissas de um silogismo caminham inevitavelmente juntas (dialeiticidade); as causas acompanham os efeitos, os meios acompanham os fins.

*“Mas o que é que sempre necessariamente acompanha alguma coisa de diferente senão parte desta outra coisa, ou então parte, como ela, de uma mesma outra coisa?” Como e porque as pernas e o corpo de um animal se acompanham sempre, se não é porque pertencem ao mesmo animal?”* (Castoriadis, 1986: 218).

Dentro da lógica identitária, a sucessão na sociedade só é relação de ordem. Nada pode acontecer de novo, não há espaço para a alteridade.

*“Se o que sucede acompanha necessariamente aquilo a que sucede, a sucessão só é, na melhor hipótese, um arranjo subjetivo de inspeção da coisa fatal, cuja contrapartida efetiva na coisa é, e só é, ela própria, uma ordem do ser junto. A ordem das sucessões é apenas uma variante da ordem da coexistência, a sucessão pode e deve ser reduzida a um tipo particular de coexistência”* (Castoriadis, 1986: 220).

Como a sociedade não pode ser pensada com os esquemas de coexistência, a história não pode ser pensada com os esquemas de sucessão, do pensamento herdado.

## **5.7. A INSTITUIÇÃO DO TEMPO**

O tempo é uma questão relevante para pensar o social-histórico. Constitui um momento essencial da constituição do mundo e da sociedade. Quando uma determinada sociedade institui sua visão de mundo, também cria seu sentido do tempo. Ou melhor, o tempo já é um elemento constitutivo dessa instituição do mundo e da sociedade. Um tempo que pode ser representado como cíclico ou linear, aberto ou fechado, do progresso ou da decadência, segundo o significado que é dado ao mesmo pelo referida sociedade.

O Timeu de Platão é o primeiro grande texto onde foi pensada a instituição filosófica do tempo, feita pelo Ocidente. Já aí aparece a impossibilidade que o pensamento herdado tem de pensar o tempo como diferente do espaço.

Para Platão, no Timeu, o mundo resulta da composição de duas ordens diferentes da realidade, a ordem dos seres imutáveis, sempre idênticos a si mesmos, sem nascimento nem morte, só visíveis para o intelecto (as idéias) e a ordem dos seres sujeitos ao devir, à mudança, ao movimento, visíveis aos sentidos e ao intelecto. Como se relacionam estas duas ordens de realidade? Pela imitação ou mimesis. A ordem dos percíveis e mutáveis imita a ordem dos impercíveis e imutáveis. O tempo faz parte da segunda ordem de realidade.

O tempo é a imagem-figura do não-tempo, uma espécie de cópia ou imitação da eternidade.

Na ontologia identitária, o sentido único instituído do ser enquanto ser determinado - no sempre e para sempre - já carrega no seu bojo a presença da atemporalidade, no sentido de que o tempo é aquilo que realiza a volta do mesmo:

*“o fato de que essa volta seja pensada como inalterável caráter cíclico do devir (como nas cosmologias antigas, mas também em certas soluções das equações da relatividade geral) ou simplesmente como repetição na e pela determinação causal, não altera nada do essencial” (Castoriadis, 198: 224).*

Porque é uma imitação da eternidade, o tempo identitário é uma adição ilimitada de presentes sempre iguais, idênticos como tais e diferentes por seu “lugar”. Neste sentido, o tempo termina sendo reduzido a uma série, a uma “coexistência sucessiva”.

Este tempo identitário é a base da determinação identitária. É o presente identitário que fornece o suporte a toda determinidade. *“É ele que permite o ama, o “ao mesmo tempo”, a co-presença e o co-pertencimento tanto “objetivo” como “subjetivo”* (Castoriadis, 1986: 238).

A instituição filosófica do tempo é, pois, instituição do tempo como identitário, reduzido à dimensão espacial, e às exigências da lógica conjuntista-identitária. Serviu de base para a instituição científica habitual do tempo. Esta instituição filosófica do tempo é *“produto e realização da depuração lógico-ontológica da instituição sócio-histórica do tempo em uma de suas dimensões, a dimensão *legein*”* (Castoriadis, 1986: 237).

Para Castoriadis, só pode haver tempo se há emergência do outro. Por isso, o tempo verdadeiro é o tempo da criação, da alteridade-alteração. Nesse sentido, o presente não é iteração, volta do mesmo, mas emergência da gênese ontológica. Como dimensão do imaginário radical, o tempo é

*“emergência de figuras outras (e especialmente de “imagens” para o sujeito, de eidé social-históricas, para a sociedade). É alteridade-alteração de figuras e só é originária e nuclearmente, isso. Essas figuras são outras, não mediante o que elas não são (seu “lugar” no tempo), mas mediante o que elas são; elas são outras na medida em que rompem a determinidade, em que não podem ser determinadas, na medida em que o são, a partir de determinações que lhes são “exteriores” ou lhes vêm de alhures”* (Castoriadis, 1986: 229).

## 5.8. TEMPO E CRIAÇÃO

Quando o Demiurgo, no Timeu, “cria” o mundo, ele copia um modelo, o Vivente eterno. Na realidade, ele imita, não cria. Não faz emergir a alteridade, reproduz. Não faz emergir uma realidade outra, mas uma realidade diferente.

Dizemos que determinadas figuras geométricas, como o círculo, a elipse, a hipérbole, a parábola, são diferentes porque derivam umas das outras, correspondem aos mesmos pontos em diferentes posições no espaço. Não existe alteridade radical entre elas, existe, apenas, diferença.

Quando o artista imprime uma forma a um pedaço de madeira informe, faz com que a madeira ganhe uma nova configuração e se transforme em estátua. A madeira é madeira qualquer que seja sua forma. A estátua, sua essência é seu eidos (sua forma). Cria-se a estátua quando é criado o eidos da mesma. Se o artista imprime à madeira uma forma pré-existente, já dada, imita, produz. Não cria.

O eidos que faz com que a madeira seja estátua não surge por imitação como acontece no caso do Demiurgo, nem deriva de formas anteriores, como no caso das figuras geométricas. É criação, gênese ontológica, emergência da alteridade.

Contrariamente ao tempo identitário - repetição de presentes identitários sempre idênticos como tais e diferentes somente pelo “lugar” - o tempo de alteridade é tempo da explosão criadora e da emergência do novo. O presente, aqui, é sinônimo de origem, de fonte, do surgimento da gênese ontológica.

O pensamento herdado institui um tipo de ser - ser determinado - onde a criação é impossível e impensável. Por outro lado, a criação teológica termina sendo uma pseudocriação, porquanto é um criação pré-determinada a partir de alhures, acon-



tecida de uma vez por todas e para sempre. Além do mais, o mundo criado não pode manter-se no ser, não é autônomo. Para subsistir, ele precisa se apoiar no único **SER**.

O Ocidente, de Platão e Aristóteles, até a Filosofia de nossos dias, excluiu ou encobriu a criação, pela simples razão de que ela implode a lógica - ontologia herdada. A consequência natural dessa denegação da criação é o ocultamento do social-histórico e do imaginário. Com isso, elimina-se, também, a história, e encobre-se aquilo que é o específico do ser humano: criar sentido, criar eidos. O homem cria literatura, poemas, músicas, instrumentos, línguas, instituições. Também cria coisas monstruosas, campo de concentração, etc. Tudo isso foi encoberto ou negado, no pensamento herdado.

### **5.9. INSTITUIÇÃO SOCIAL DO TEMPO**

Ao instituir o mundo como seu mundo, cada sociedade institui, também, seu tempo, isto é, cria um sentido social específico, local, para o tempo.

Na vivência do tempo, cada sociedade se defronta com o fato experimentado a todo momento, da irreversibilidade da sucessão dos acontecimentos e dos fenômenos. O tempo passa irremediavelmente. Nesse sentido, a irreversibilidade não é instituída. Pertence ao primeiro extrato natural, que toda instituição é obrigada a levar em conta, se não quer perecer. Ora, cada sociedade elabora e lida com esta irreversibilidade de uma maneira que lhe é própria. Assim, para algumas culturas, ela pode estar ligada a um tempo cíclico, ou ser considerada como uma ilusão ou uma simples probabilidade. Nesse sentido, a irreversibilidade do tempo é instituída, é uma criação histórica.

O específico de cada sociedade não é o reconhecimento da irreversibilidade da sucessão dos fenômenos, mas a maneira como esta irreversibilidade local é instituída e levada em conta no representar e no fazer de cada sociedade. *“E isso é indissociável do mundo das significações imaginárias desta sociedade em geral e, mais particularmente, do tempo imaginário total no qual esse tempo localmente irreversível está mergulhado”* (Castoriadis, 1986: 240).

O ser de cada sociedade é inseparável de uma maneira específica de viver e de fazer o tempo:

*“cada sociedade é, também, uma maneira de fazer o tempo e de fazer ser o que significa: uma maneira de se o fazer ser como sociedade. O tempo que cada sociedade faz ser e que a faz ser é seu modo próprio de temporalidade histórica”* (Castoriadis, 1986: 243).

O social-histórico, enquanto expressão do imaginário radical, comporta uma temporalidade como criação. Ou melhor, comporta uma temporalidade social-histórica, *“uma temporalidade específica que é cada vez tal sociedade no seu modo de ser temporal que ela faz ser sendo”* (Castoriadis, 1986: 241).

## **5.10. TEMPO IDENTITÁRIO E TEMPO IMAGINÁRIO**

O tempo instituído por cada sociedade inclui duas dimensões diferentes: a identitária e a imaginária. A instituição do tempo identitário equivale ao tempo

calendário, tempo da demarcação e da medida. Já a instituição do tempo imaginário corresponde ao tempo das significações ou tempo imaginário (social).

Entre estas duas dimensões da instituição do tempo existe uma inerência recíproca ou uma implicação circular, presente nas duas dimensões de toda instituição: a dimensão conjuntista-identitária e a dimensão da “significação”. Assim, o tempo identitário só é tempo porque é referido a um tempo imaginário, que lhe confere sua significação de tempo. Por outro lado, o tempo imaginário seria impensável e indefinível, não seria nada, fora do tempo identitário.

Cada sociedade vai colorindo o tempo de uma significação social própria. Por causa disso, os grupos culturais possuem uma qualidade específica do tempo, que corresponde àquela significação da qual ele é portador, aquilo que nele se incuba, ou do que ele “está grávido”, tempo do exílio para os judeus, tempo da esperança para os cristãos, tempo de progresso para os ocidentais, etc. Este fenômeno está ligado ao magma de significações imaginárias instituídos pelo social-histórico.

O tempo identitário e o tempo imaginário se desdobram em tempo do representar social e tempo do fazer social, ambos indissolúveis, instituídos respectivamente para que o representar e o fazer sociais sejam possíveis. Constituem uma espécie de trilho sobre o qual caminha e é instituído o social-histórico.

Para que seja criativo e não repetitivo, o tempo do fazer deve ser instituído contendo a possibilidade do aparecimento do irregular, do acidente, da ruptura. Ou seja, deve ser instituído permitindo o imprevisível e a emergência da alteridade radical como possível momento do próprio fazer. Um fazer criativo como maneira de ser do humano em sociedade.

*“Por isso mesmo o tempo do fazer está obrigatoriamente mais próximo da temporalidade verdadeira de que está e pode estar o tempo de representar social” (Castoriadis, 1986: 249).*

Nas diversas sociedades, a instituição do tempo da representação social tende sempre a denegar e encobrir a temporalidade enquanto alteridade-alteração. Dessa maneira, encobre-se a dimensão onde se manifesta, em toda a sua força, o imaginário radical ou poder da criatividade humana e social. Tudo acontece como se tivesse que ser encoberto da sociedade o que ela é. *“Tudo se passa como se a sociedade não pudesse reconhecer-se como fazendo-se ela própria, como instituição dela própria, como auto-instituição” (Castoriadis, 1986: 250).*

## 5.11. CONCLUSÃO

Comecei este trabalho perguntando se a sociedade e a história são realidades justapostas ou intimamente implicadas, se é possível separar, num grupo humano, coexistência (sociedade) e sucessão (história). Para o pensamento herdado são duas questões separadas: por um lado a sociedade, por outro a história. Para Castoriadis, a questão social e a questão histórica constituem uma questão só: o social-histórico.

Para Castoriadis, o social é auto-alteração, só acontece e se faz como história, como temporalidade específica e local. Por sua vez, o histórico é auto-alteração desse modo específico de “coexistência”, que é o social. O histórico se faz, só pode fazer-se como social. Não é suficiente afirmar que a sociedade se dá no tempo e que a história afeta a sociedade. Isso seria pensar o social-histórico de forma identitária.

Esta indistinção ou inseparabilidade do social (coexistência) e a história (sucessão) já aparece, noutro nível, na forma das relações entre sistema e devir, no campo da física, da biologia e da linguagem, como foi dito no início.

A mútua imbricação do social e do histórico aparece, também, num nível mais global. Com efeito, “o espaço social” e o que ele “contém” sempre estão abertos a uma temporalidade. Qualquer sociedade carrega consigo um passado (uma tradição), e, ao mesmo tempo, está aberta ao futuro, à incerteza, à alteração. *“Nada, em nenhuma sociedade (por arcaica, por fria que seja), é, que não seja ao mesmo tempo presença inconcebível do que não é mais e a iminência igualmente inconcebível do que ainda não é”* (Castoriadis, 1986: 235).

Mais: o “corte instantâneo” da vida social-histórica, separando espaço social (coexistência) e tempo (sucessão) e o que aí se “contém” (o social-histórico) é, apenas, um recurso lógico, cômodo, e, às vezes falacioso, para separar linearmente e classificar o que na vida real e concreta é junto. Com efeito, nenhum dos pontos do “espaço social” pode separar-se de verdade, da polarização “temporal” que constitui e sem o qual não é nada, apenas uma abstração. O “círculo” espacial não pode separar-se da “flecha” temporal que o atravessa.

## 6. CASTORIADIS EM PERSPECTIVA: ELEMENTOS PARA UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA

### 6.1. INTRODUÇÃO

Nos capítulos anteriores fiz uma leitura do texto de Castoriadis privilegiando dois momentos, um de desconstrução e outro de reconstrução. Num primeiro momento, fiz uma espécie de corpo a corpo com o autor. Mergulhei no seu discurso, fui apreendendo o sentido das palavras, separei temas, desconstruí o texto. Depois o reconstruí em função de minha questão, o imaginário radical.

Esse primeiro trabalho poder-se-ia denominar de uma leitura mais “objetiva”, no sentido de que eu me submeti ao texto como meu diferente, meu outro, que me ensina coisas que não sei, que me faz pensar.

O segundo momento poder-se-ia caracterizar por uma leitura “subjetiva”, enquanto é uma leitura feita por mim: tenho preferências, destaco certas temáticas. Ao privilegiar o imaginário, deixei outras questões em segundo plano.

Neste capítulo final desejo fazer outro tipo de leitura. Quero tomar distância do texto de Castoriadis para olhar para ele noutra dimensão. Se nos capítulos anteriores olhei para as temáticas com os olhos de Castoriadis, agora quero olhar para as mesmas com os meus olhos, com o intuito de fazer uma avaliação crítica a respeito.

Quero verificar, no meu entender, quais foram as grandes contribuições do autor para o debate contemporâneo. Desejo organizar aquelas problemáticas que

foram por ele iluminadas, assim como apontar para as que ficaram na penumbra ou foram deixadas de lado.

## **6.2. UMA LEITURA QUE PRIVILEGIA O IMAGINÁRIO**

No final dos anos 70 e no decorrer da década de 80, aqui no Brasil, foi feita uma leitura deste autor, que pode ser denominada de leitura política de Castoriadis. É essa impressão que se tem ao ler as entrevistas e as publicações, a respeito, dessa época.

Com efeito, uma coletânea de textos e de entrevistas de Castoriadis, organizada por Paulo Volker, publicada pela Faculdade de Ciências Econômicas de UFMG, em 1981, sob o título *Revolução e Autonomia*, pretende fazer um perfil político de Castoriadis. Por outro lado, o Seminário organizado pela Secretaria Municipal de Porto Alegre, este publicado em 1992, com o título *A Criação Histórica*, também privilegia, em termos gerais, a dimensão política do autor. As perguntas feitas pelo JB ao autor, por ocasião de sua vinda à UERJ, em maio de 1996, são fundamentalmente de caráter político.

Até certo ponto, esta leitura política de Castoriadis corresponde, de alguma maneira, ao que está acontecendo a nível mundial neste período. É o momento privilegiado da crítica ao marxismo. E nesse ponto, talvez, ninguém fez uma crítica tão contundente a Marx e ao regime comunista como Castoriadis.

É neste sentido que Castoriadis com frequência é identificado como um político de esquerda, às vezes como um anarquista, sem maior relevância para o

pensamento contemporâneo. De qualquer maneira, no Brasil, só se tem privilegiado nele a dimensão política.

Esta leitura política privilegia o primeiro Castoriadis, aquele que, no meu entender, se encerra com a primeira parte da Instituição Imaginária da Sociedade. Se encerra no sentido de que a partir daí Castoriadis rompe com o Marxismo e começa a trilhar uma nova etapa intelectual, aquela que corresponde à descoberta do imaginário.

Isto não significa que Castoriadis deixa de ser político, ou que abandona seu projeto de autonomia individual e social. Ao contrário. A partir de agora ele se dedica a encontrar novos fundamentos teóricos para o mesmo. E o imaginário deverá ser o fio condutor para esse empreendimento.

Minha leitura parte de outros pressupostos, é feita noutra momento histórico, a partir de outro lugar, a Academia. Sem descaracterizar o lado político, quero privilegiar outras dimensões, que considero fundamentais, aquelas que surgem a partir do Castoriadis II, logo na segunda parte do livro “A Instituição Imaginária da Sociedade”. Estas dimensões a que estou me referindo têm como centro organizador o conceito de imaginário.

Esta leitura que faço em função do imaginário se situa no contexto de uma situação de conformismo generalizado, no dizer do próprio autor. Depois dos movimentos dos anos 60, mergulhamos numa espécie de grande apatia, onde cresce a insignificância, como indica o título do seu último livro, “La Montée de L’Insignifiance”, publicado em 1996.

Talvez se possa dizer que neste momento de encruzilhada em que vivemos neste final de século e de milênio, nos falta imaginação, capacidade criadora.



O mergulho no mundo do consumismo adormeceu em nós a capacidade de sonhar, de fantasiar. Contrariamente ao que dizia Platão<sup>(1)</sup>, é necessário trazer de volta os poetas para o centro da cidade. São eles que nos levam nas asas da fantasia, da imaginação criadora.

### **6.3. AS GRANDES CONTRIBUIÇÕES DE CASTORIADIS PARA O DEBATE CONTEMPORÂNEO**

Enumero a seguir aquilo que me parece serem as grandes contribuições de Castoriadis para o debate contemporâneo. Segundo minha avaliação crítica destaco os seguintes itens:

#### **6.3.1. Uma nova ordenação do pensamento do Ocidente a partir do imaginário**

Além do projeto político, o pensamento de Castoriadis implica outro projeto, este com duas vertentes, uma ontológica e outra epistemológica.

O projeto político inverte a atual realidade sociopolítica em função da autonomia. Nesse sentido, uma instituição, um grupo, uma sociedade - qualquer uma - são tais na medida em que elas são perpassadas, ao nível individual e social, pela autonomia. Indivíduos e grupos deverão se auto-organizar tendo como centro e força propulsora a autonomia. Isto é, indivíduos e grupos deverão ser capazes de fazer

---

(1) Segundo Platão, na República, os poetas devem ser ungidos e coroados, e depois expulsos da cidade, como prejudiciais. A República, p. 125, n. 398a. Fundação CALOUSTE GULBENKIAN, 6a. ed.. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira, 1949.

suas próprias leis e de tomar suas vidas e seus destinos em suas mãos. Esse o sentido último da autonomia.

Já o projeto epistemológico e ontológico inverte o pensamento do Ocidente em função da imaginação e do imaginário. Noutros termos: a imaginação e o imaginário estão na raiz do pensamento - de todo pensamento. Estão, sobretudo, na base e no fundamento do humano, ali onde se constitui o sujeito e o social-histórico.

Esta, sim, é a grande “revolução” epistemológica e ontológica, para a qual, talvez ainda não acordamos, na Academia.

Inverter o pensamento do Ocidente, a partir do imaginário: como foi indicado no primeiro capítulo, Castoriadis fez esta proposta em Stanford, em 1981. Trata-se de uma inversão epistemológica, porque significa inverter o procedimento tradicional ou inverter a maneira de organizar o saber.

O imaginário, que tinha sido deslocado pela razão para a periferia (na República de Platão os poetas devem ser coroados e depois expulsos da cidade) passa, de repente, para o centro epistemológico. Ou seja, é preciso começar a pensar a partir do imaginário. Sobretudo, é preciso começar a pensar o sujeito e o social a partir do imaginário.

Esta inversão do procedimento tradicional é, também, uma inversão ontológica. Por dois motivos: 1). Colocar o imaginário no centro e na base significa entendê-lo a partir de um novo estatuto ontológico. Noutras palavras: não se trata de algo periférico ou secundário, de caráter anedótico para o indivíduo e para o social-histórico; a imaginação e o imaginário pertencem à ordem constituinte do humano, ali onde emerge o mundo do sujeito e do social-histórico; 2). Naturalmente, o imaginário assim considerado implica outra matriz ontológica, outra maneira de pensar o ser, não

como algo determinado, pronto, dado de uma vez por todas. Implica pensar o ser como fluxo, como rio, como magma, em constante transformação.

Esta inversão ontológica e epistemológica não está separada da inversão política. Ao contrário. Ambas caminham juntas. O que acontece é que, talvez por ser mais sutil, as pessoas terminam sem atentar para ela e continuam vendo em Castoriadis unicamente o projeto político, um tanto utópico, embutido em seu pensamento.

### **6.3.2. Uma ordenação interdisciplinar do saber na perspectiva da atual crise dos paradigmas**

Por causa de sua formação e de sua experiência cultural, Castoriadis apresenta uma maneira própria de organizar o saber, não de forma fragmentada, mas interdisciplinar. Corresponde, de alguma maneira, ao que vem sendo denominado mudança de paradigmas no campo da ciência.

Neste final de século e de milênio vivemos uma virada epistemológica, com reflexos na maneira de organizar o saber e o fazer sócio-político. Castoriadis diz que vivemos imersos numa grande ENCRUZILHADA, ali onde se processa uma mudança cultural e civilizatória. É nesse contexto que se situa seu pensamento.

### **6.3.3. Pensar o sujeito e o social-histórico a partir do imaginário**

A primeira consequência deste novo ordenamento do saber se traduz na sua proposta de pensar o sujeito e o social-histórico a partir do imaginário. Para pensar

estas duas realidades não devemos partir do mundo físico, por exemplo, uma pedra, uma mesa (realidades de menor densidade ontológica), para depois pensar o que é o homem. Ao contrário, é preciso postular o que é um sonho, uma fantasia, um poema, como instâncias paradigmáticas de plenitude de ser, para, depois, considerar o mundo físico um mundo deficiente de ser.

Decorência natural do que foi dito antes, esta maneira de pensar o sujeito e o social constitui uma excelente contribuição de Castoriadis para o debate contemporâneo. Chega a ser uma mudança radical, que abre um campo enorme para uma nova reflexão sobre essas problemáticas.

#### **6.3.4. A radicalidade das significações imaginárias sociais**

O imaginário é da ordem da criação. Ele está na origem e na raiz do humano. Existe em dois níveis, no psiquismo e no social-histórico.

O imaginário radical constitui a capacidade de criação radical de formas/figuras/símbolos da psiquê. Uma espécie de fluxo representativo-afetivo-intencional, indissociável e incontrolável, específico da psiquê.

Já o imaginário social é a capacidade criadora do anônimo coletivo que se põe em funcionamento cada vez que as pessoas se reúnem e se dão uma forma singular para existir. É o imaginário social que cria a linguagem, as instituições, os costumes, etc.

As significações imaginárias sociais são uma espécie de núcleo gerador de sentido, em torno do qual um grupo emerge e organiza sua vida social.

Neste sentido, uma sociedade não subsiste se ela não organiza a produção de sua vida material e sua reprodução enquanto sociedade. Porém, uma e outra não são possíveis, se não existir um núcleo de significações imaginárias sociais, que dê sentido e possibilidade de existência às mesmas.

### **6.3.5. O social-histórico como criação**

Para Castoriadis, sociedade e história constituem uma mesma questão: a questão social-histórica. São verso e reverso da mesma medalha, duas realidades que só lógica e linearmente podem ser separadas. Sociedade (coexistência) sem história (sucessão) e vice-versa, são impensáveis. Uma espécie de quimera.

A reflexão sobre a sociedade, considerada em si mesma, de forma separada e autônoma, coloca um problema duplo: 1) implode o pensamento herdado. Ela não cabe nos moldes reducionistas da ontologia identitária que termina ocultando ou negando o social-histórico e o imaginário. 2) Coloca uma situação lógica-ontológica inédita. De que forma? Obriga a repensar o sentido do ser. Aí está a questão fundamental. Castoriadis, ao perceber que o ser da sociedade não cabe nos moldes que o Ocidente instituiu para o ser enquanto determinado, dá um novo sentido à ontologia: pensa o ser como criação.

Aí sim, a situação é inédita do ponto de vista ontológico: o social pode ser, finalmente, pensado como uma nova região do ser, como criação histórica, como alteridade radical ou posição de eidos. Isso é o específico do social, uma nova região do ser, uma nova gênese ontológica.

Esta é, também, uma situação inédita do ponto de vista lógico, porquanto constitui uma passagem da lógica identitária para a lógica dos magmas. Equivale dizer: não podemos pensar o social-histórico a partir da lógica herdada, temos que pensá-lo como um magma, como criação.

#### 6.4. INTERROGAÇÕES A CASTORIADIS

Surge agora a interrogação de quem, depois de mergulhar no texto deste autor, toma distância do mesmo para se perguntar: Em que pontos o pensamento de Castoriadis a respeito do imaginário radical é passível de crítica interna? Existe coerência interna nas questões por ele tratadas? Se existe, que outras problemáticas ele deixa de lado?. Que pontos não estão suficientemente esclarecidos?.

Ao fazer estas perguntas, estou partindo do pressuposto de que só é válida uma crítica interna ao texto. Uma crítica externa, que parte de outros princípios para fazer um juízo de valor sobre o conteúdo e sobre as premissas de outro referencial teórico que não o seu, termina num diálogo de surdos. Ou então termina naquele universo de relações onde domina o mais forte, isto é, o que tem o poder na mão. Não necessariamente o que tem uma maior parcela de verdade a seu favor.

Dito isto, é preciso acrescentar que o pensamento de Castoriadis é muito denso e profundo, de difícil acesso numa primeira leitura. É repetitivo e circular. Por causa disso procede, a toda hora, fazendo um duplo movimento: de desconstrução, demolindo os fundamentos do pensamento herdado, e, de reconstrução, elaborando seu pensamento, absolutamente criativo e paradigmático.

Ao penetrar na leitura da “A Instituição Imaginária da Sociedade”, se tem a impressão de caminhar no interior de uma mata obscura e inexplorada, permeada de paragens paradisíacas, que deleitam o espírito, tamanha a beleza e exuberância do panorama.

Ademais de complexo, o pensamento de Castoriadis é original. Na sua reflexão, consegue juntar três tradições que, no Ocidente, com frequência, trilharam caminhos paralelos: a filosofia, a ciência e a política. Por causa de sua formação nesses três campos, ele mesmo constitui uma espécie de síntese viva desses modos de pensar. Daí, talvez, sua originalidade.

Além de complexo e original, ele é lógico. Seu texto é portador de uma coerência interna implacável. É portador de uma capacidade argumentativa impressionante, tanto para demolir as razões dos adversários como para expor as próprias.

Neste sentido, o pensamento de Castoriadis a respeito do imaginário radical não me parece passível de crítica. Ele é, sim, altamente desafiador e questionante, porquanto obriga a pensar de uma forma nova, dentro de outros parâmetros. Até certo ponto é natural que se defronte com uma série de resistências, do mesmo jeito que aconteceu com os grandes pensadores. Assim foi com Sócrates, com Platão, com Freud, com Marx, etc.

Se o pensamento de Castoriadis sobre o imaginário é portador de uma lógica interna consistente, existem, entretanto, alguns pontos que não foram suficientemente esclarecidos ou que foram deixados de lado, a espera de uma nova reformulação.

É neste sentido que faço as seguintes interrogações a respeito:

A problemática do inconsciente não me parece suficientemente desenvolvida no tratamento teórico do imaginário. Se por um lado, ele consegue iluminar uma dimensão importante desta problemática, ao interpretar o inconsciente como fluxo representativo-afetivo-intencional- nisso se distanciando de Lacan e de Deleuze-Guattari-, por outro, ao falar do imaginário radical não fica claro em que nível este é ou não, inconsciente.

Relacionado com o inconsciente, aparece ainda outro questionamento: esse fluxo representativo-afetivo-intencional é indissociável. Pois bem, ao desenvolver seu pensamento sobre o imaginário, Castoriadis termina separando esses elementos. Não só isso. Além de separar, no seu tratamento teórico, só desenvolve as dimensões representativa e intencional. O sujeito, enquanto expressão máxima do imaginário radical, termina sendo reflexivo e deliberativo. Minha pergunta se coloca agora: E a dimensão afetiva, onde ficou? Ela se perdeu no caminho? Sem dúvida, é este um tema que não foi desenvolvido, no pensamento do autor.

Segundo Hegel, a história é teleológica, seu sentido só aparece no final. Ao contrário, para Freud, de alguma maneira estamos voltando sempre ao passado, à procura de uma primeira cena traumática, onde se fixou o sentido. Numa posição intermédia, para Castoriadis, o sentido é criado no presente, no aqui e agora da história. O problema, para mim, se coloca na maneira de lidar com o presente ao tratar do imaginário radical. A minha impressão é de que no tratamento teórico do imaginário radical enquanto capacidade criadora, subjaz uma ênfase num presente absoluto, como acontece nos mitos de origem (um começo absoluto, um começo do nada). Se for assim, onde e como fica o passado? Onde e como fica o futuro?

Talvez se possa argüir que o presente, de alguma maneira, se identifica com a força instituinte (com aquilo que é criado ou que emerge a cada momento) e o



passado, com o instituído. Ainda assim, as coisas não ficam suficientemente claras, pois no confronto entre ambos, um termina subjugando o outro. Nas realidades sócio-históricas e humanas, onde há apenas duas linhas de força ou dois elementos, um termina dominando ou sendo dominado pelo outro.

Neste sentido, entre o instituinte e o instituído, não estaria faltando um terceiro elemento, o processo de institucionalização, que se levanta entre ambos como elemento mediador para estabelecer as regras de convivência entre o novo e o velho, entre o que emerge e o que está estabelecido?

Castoriadis é o teórico do projeto revolucionário, da mudança radical, no novo que emerge. É isso que está implícito no projeto de autonomia, e, de alguma maneira, no conceito de imaginário radical. Pois bem, a ênfase num presente absoluto termina sendo o oposto da autonomia. Termina sendo a imposição ao outro da autonomia. É claro que isto não condiz com o que Castoriadis quer.

O projeto de autonomia, individual e social, significa que os sujeitos humanos, devido a sua capacidade criadora, sejam capazes de assumir individual e coletivamente a gestão de suas vidas e de todas as dimensões da existência, incluídas aí a política, a economia, a coisa pública, etc. A minha pergunta se coloca assim: neste tipo de projeto não estaria embutido o sonho paradisíaco de “uma outra história” diferente desta onde vivemos, o sonho de um “mundo sem males”: um mundo desprovido de tragédia, sem falhas?

Castoriadis denuncia e luta contra todo tipo de reducionismo, qualquer que seja sua procedência. Apesar disso, ele termina sendo reducionista: ao identificar as significações religiosas (Deus, etc.) ao elemento imaginário. Nisso, ele não é original. Repete, de outro modo, o que já tinham dito Feuerbach, Marx, Freud,

Durkheim etc. Dá a impressão que nisso revela mais uma questão de caráter pessoal, que ele transpõe para o campo teórico.

Faço, ainda, duas observações ligadas a terminologia usada por Castoriadis. Por causa talvez de sua originalidade, ele usa uma quantidade grande de neologismos. Às vezes, vale a pena se perguntar sobre o valor heurístico dos mesmos, sobretudo dos termos em grego, como *legein-teukhein*, etc. Não poderiam ser usados com mais eficácia os mesmos termos na língua vernácula?

A outra observação diz respeito ao uso das expressões “lógica identitária” e “lógica dos magmas”. Com essas expressões Castoriadis fala de dois universos de significações opostas, um que obedece às regras da lógica identitária e outro que segue a “lógica” das significações ou dos magmas. A dificuldade aparece, a partir do momento em que ele considera que o universo dos magmas não tem “lógica”, isto é, não tem um tipo de lógica identitária. Porque, então, usar o mesmo termo para designar duas realidades totalmente diferentes?

É preciso assinalar que o pensamento de Castoriadis é um pensamento aberto, em período de formação. A partir de 1989 o autor vem prometendo uma obra definitiva denominada “L’element imaginaire”. Quando este livro for publicado, talvez estas interrogações percam sua razão de ser.

## **6.5. DIÁLOGO DE CASTORIADIS COM OUTRAS POSIÇÕES TEÓRICAS**

Além de uma crítica interna, o texto de Castoriadis também pode ser visto em sua relação com as outras posições teóricas do pensamento contemporâneo.

Com efeito, o conceito de imaginário radical, entendido como centro gerador de imagens e como força criadora, constitui um instrumento privilegiado para esse diálogo, especialmente com o estruturalismo, o marxismo, o funcionalismo, a psicanálise, a tradição filosófica do Ocidente, etc. Não foi meu propósito nesta dissertação fazer este diálogo teórico. Desejo fazê-lo noutra projeto mais abrangente, logo a seguir, no doutorado.

Entretanto, não posso deixar de assinalar que o pensamento de Castoriadis se forjou no confronto direto com estas posições teóricas. Trata-se de um autor que circula no interior do âmbito de vários saberes, com formação em direito, economia, filosofia, psicanálise e ciências sociais. Na sua juventude militou política e intelectualmente dentro do marxismo, do qual se separa mais tarde ao perceber que o próprio marxismo abortou o projeto revolucionário que existia, inicialmente, no pensamento do jovem Marx. Por outro lado, na medida em que Castoriadis se dá conta de que o marxismo se transforma num sistema fechado que tenta descobrir as leis econômicas que determinam a história, toma distância deste pensamento. Contrariamente a isto, para Castoriadis, a história é essencialmente criação ininterrupta. Não existem, nem podem existir, leis predeterminadas da história, sejam elas econômicas ou de qualquer ordem.

Por outro lado, Castoriadis resistiu à moda estruturalista das décadas de sessenta e setenta. O estruturalismo sabe combinar elementos, sabe analisar estruturas, não sabe nada de onde eles procedem e como eles são criados. O conceito de imaginário em Lacan e Castoriadis nos situa nas margens opostas do grande rio da vida, ali onde a comunicação de um lado com o outro se torna muito difícil. Ligado à imagem visual, para Lacan o imaginário é sinal do fracasso da função simbólica do ser

humano. Significa que alguma coisa não funcionou na ascensão para o simbólico e torna-se uma porta aberta para o delírio. O imaginário laciano é essencialmente destinado ao engodo, ao desconhecimento, à ilusão. Contrariamente, para Castoriadis, o imaginário é fonte geradora de sentido, pertencente a ordem fundante do humano.

Para o funcionalismo, a natureza humana é essencialmente constituída por umas necessidades que são universais, estabelecidas de uma vez por todas e para sempre, o que colide frontalmente com o pensamento de Castoriadis. No que tem de substrato biológico, as necessidades não mudam, porém essas necessidades só são humanas na medida em que passam por um processo de elaboração cultural. Por causa disso, cada sociedade institui, isto é, cria suas necessidades.

O confronto de Castoriadis com Hegel decorre sobretudo da maneira de este entender o processo histórico. Para Hegel a história caminha ao ritmo dialético de tese, antítese e síntese, de forma que existe um encaminhamento teleológico dos processos da vida e do sócio-histórico como um todo. Nesta maneira de entender as coisas, o sentido aparece no final. Para Castoriadis, o sentido vai sendo criado, vai sendo instituído na e pela história. A própria história é pura criação e criação ininterrupta de sentido, de formas, eidos.

O conceito de imaginário radical deriva fundamentalmente da psicanálise. Como diz o próprio Castoriadis, foi Aristóteles o primeiro a elaborar, no tratado de Anima III, o conceito de imaginação, retomado mais tarde pela filosofia clássica alemã, sobretudo por Kant e Fichte, mas será Freud que vai tematizar, noutra dimensão, o conceito de psiquê inconsciente, onde a fantasia e a representação têm um papel preponderante. Entretanto, no próprio Freud, o conceito de psiquê enquanto emergência de representações ou fluxo representativo, ficou sem desenvolver. Caberá

a Castoriadis elaborar teoricamente esta dimensão da psiquê, com o conceito de imaginário radical.

O confronto de Castoriadis com a filosofia ocidental se dá, sobretudo, ao nível ontológico, na maneira de entender o ser, na linha heraclitiana, enquanto criação constante, e não como algo determinado, pronto, dado de uma vez por todas.

## 6.6. O IMAGINÁRIO RADICAL: POSSÍVEIS CAMPOS DE APLICAÇÃO

O tema desta dissertação se situa dentro dos parâmetros de uma pesquisa histórico-crítica sobre um autor contemporâneo, Cornelius Castoriadis. Ao término de sua elaboração, é chegado o momento de perguntar sobre suas possíveis incidências no campo da aplicação prática.

Concretamente: para que serve o conceito do imaginário radical? Que tipo de práticas ele pode ou não iluminar? Esta é a problemática sobre a qual desejo refletir agora.

Sem dúvida, a primeira observação a respeito vem dada por aquela afirmação de que nada é mais prático do que uma boa teoria. Pois bem, o conceito de imaginário radical constitui, sem dúvida, uma boa teoria. Tem consistência interna. É fecundo, porquanto é portador de uma proposta teórica nova, capaz de reorganizar o saber em função do imaginário, como foi indicado acima.

Além desta dimensão, o imaginário radical constitui um excelente referencial teórico para as pesquisas que se desenvolvem em várias áreas do saber:

No campo da pedagogia, os conceitos de imaginário, de autonomia, de criação histórica servem de sustentação para repensar as práticas educativas. Várias revistas, centros educativos caminham neste sentido. Assim, o número 61, da revista Espaço Aberto, é dedicado ao Imaginário e o Simbólico no Campo Educativo. Um dos expositores, o professor Rogério Andrade Correa<sup>(1)</sup>, com o título "Imaginário Social e Educação: criação e autonomia", estuda esta dimensão seguindo o pensamento de Castoriadis.

No campo da antropologia histórica o conceito de imaginário se tem mostrado altamente fecundo para estudar vários aspectos da realidade e da história brasileira. Especificamente, dentro do âmbito da cultura popular e das religiões de origem africana, no Brasil, Augras<sup>(2)</sup> estuda a dimensão imaginária da história, assim como a dimensão lendária na construção da realidade, dentro de um marco referencial próprio, bem próximo a Castoriadis.

Outro universo de aplicação concreta é a Psicologia, no sentido de ajudar a repensar sua fundamentação teórica nos seguintes itens: 1) O conceito de sujeito que subjaz em quase todas as teorias psicológicas e na psicanálise é um sujeito de caráter essencialista, pensado nos moldes da filosofia herdada; 2) Por outro, lado o paradigma em que foi elaborada a Psicologia, enquanto disciplina científica, é herdeira do paradigma cartesiano, ou paradigma da separação. Esta separação,

---

(1) Correa R. A. Imaginário Social e Educação: criação e autonomia: Espaço Aberto, 61, jan/mar, p. 16-27. O autor aplica o pensamento de Castoriadis ao campo da educação. Desenvolve especialmente os conceitos do imaginário, criação e autonomia.

(2) Augras, M. A Dança dos Heróis - A Dimensão lendária na construção social da realidade. Segunda Conferência Internacional sobre Representações Sociais. R.J. 29. 08-01. 09. 94. A última publicação desta autora, neste campo, leva o título: Imaginaire et Altérité: Rois et Héros de L'Histoire de France dans les Cultes Populaires Brésiliens, 1996.

depois de Descartes, se expressou em termos binários: espírito-matéria, mente-corpo, consciência-organismo, experiência privada- experiência pública, psicologia como ciência cultural (social-histórica, humanista) e psicologia como ciência natural.

Em contrapartida, no conceito do imaginário radical está embutida uma nova proposta: rever esta problemática de uma maneira nova. Em que consiste? De forma sintética, a resposta pode ser dada em três pontos: 1) Repensar o saber psicológico não mais de maneira fragmentada, mas inter-disciplinar, no contexto da mudança de paradigmas. 2) Pensar o sujeito e o social a partir do imaginário. 3) Com tudo isso, superar o paradigma cartesiano por um novo paradigma que inverta e reorganize o saber psicológico a partir das realidades de maior densidade ontológica, como seja um sonho, um poema, uma sinfonia. Ou seja, começar a estudar a psicologia a partir das realidades mais profundamente humanas, a partir do imaginário. É por aí que se faz a ponte entre o sujeito e o social e que se supera a dicotomia entre ambos, preservando a devida autonomia.

## 6.7. CONCLUSÃO

A conclusão é o resultado, o produto final, a realização dos objetivos propostos.

Nesta dissertação eu tinha como meta fazer uma exposição metódica e clara do conceito de imaginário radical em Castoriadis, que servisse para iluminar, o quanto possível, esta problemática significativa no campo das ciências humanas, no

contexto da mudança de paradigmas em que vivemos, nesta virada de século e de milênio.

Persegui este objetivo fazendo um duplo movimento, um de desconstrução do texto do autor e outro de reconstrução do mesmo em função de minha questão, o imaginário radical.

Visto como um todo, minha dissertação é constituída de duas partes, desproporcionais em tamanho: a primeira, onde exponho o pensamento do autor. Abrange a maior parte do trabalho, a partir da introdução até o quarto capítulo. E a segunda, na qual tomo distância do mesmo para fazer uma avaliação crítica. Esta corresponde ao último capítulo.

A primeira parte constitui uma espécie de leitura de caráter objetivo, na qual eu me submeto ao texto, para permitir, de alguma maneira, que ele fale por si mesmo. Neste momento, tenho a intenção de ser absolutamente fiel ao pensamento do autor. Pretendo passar para o leitor de forma clara a essência do pensamento de Castoriadis sobre o imaginário radical.

A segunda parte, mais breve, quer ser uma avaliação crítica do mesmo. Coloco Castoriadis em perspectiva para verificar os pontos em que ele contribui para esclarecer as questões referentes ao imaginário, no debate contemporâneo, assim como para ver aquelas questões que não são por ele contempladas ou que ficaram em segundo plano.

Ao término do percurso de minha dissertação, posso perceber claramente o seguinte panorama teórico, decorrente do estudo de minha questão. Neste sentido, o imaginário radical:



- 1) É portador de uma coerência interna muito grande. Constitui um edifício teórico solidamente construído, portador de uma lógica e de uma consistência significativas.
- 2) Além de consistente, ele é fecundo. No seu bojo carrega a proposta de um novo ordenamento do saber em função do imaginário. Isto implica uma inversão ontológica e epistemológica do pensamento do Ocidente, como foi indicado acima.
- 3) Importa uma nova maneira de pensar o sujeito e o social, a partir do próprio imaginário.
- 4) Finalmente, ele comporta uma superação do paradigma cartesiano, no sentido de se proceder a uma reordenação das ciências humanas e sociais pela mediação do imaginário, que aparece como ponte ou como a nova maneira de se fazer a costura entre o sujeito e o social.


## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATLAN, H. 1992. Entre o Cristal e a Fumaça. Jorge Zahar.
- AUGRAS, M. 1995. Alteridade e Dominação no Brasil. Psicologia e Cultura, RJ. NAU.
- AUGRAS, M. 1989. A Favor do Politeísmo Epistemológico. II Simpósio da ANPEPP, Gramado, RS.
- AUGRAS, M. 1994. A Dança dos Heróis. A Dimensão Lendária na Construção da Realidade. 2 Conf. Inter. sobre Representações Sociais, RJ.
- AUGRAS, M. 1996. Imaginaire et Altérité: Rois et Héros de L'Histoire de France dans les Cultes Populaires Brésiliens, RJ.
- BACHELARD, G. 1989. A Água e os Sonhos. Martins Fontes, SP.
- BARBIER, R. 1994 Sobre o Imaginário. In Espaço Aberto, Brasília, ano 14, n. 61, jan-fev., pg. 20-29.
- CASSIRER, E. 1974. Antropologia Filosófica. Fundo de Cultura. México.
- CASTORIADIS, C. 1986. A Instituição Imaginária da Sociedade. Paz e Terra, RJ.
- CASTORIADIS, C. 1987a. As Encruzilhadas do Labirinto I. Paz e Terra RJ.
- CASTORIADIS, C. 1987b. As Encruzilhadas do Labirinto II. Os Domínios do Homem. Paz e Terra. RJ.
- CASTORIADIS, C. 1992. O Mundo Fragmentado. As Encruzilhadas do Labirinto III. Paz e Terra, RJ.
- CASTORIADIS, C. 1985. Os Destinos do Totalitarismo. LPM ed. Porto Alegre.
- CASTORIADIS, C. 1992. A Criação Histórica e a Instituição da Sociedade. In: Castoriadis, C. e outros. A Criação Histórica. Porto Alegre, Oficinas 81-101.

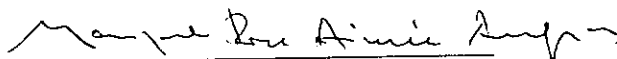
- CASTORIADIS, C. 1983. Socialismo ou Barbárie. O Conteúdo do Socialismo. Brasiliense, SP.
- CASTORIADIS, C. 1996. La Montée de L'Insignifiance. Les Carrefour du Labyrinthe IV. Seuil, Paris.
- COLOMBO, E. 1990. El Signo, lo simbólico, el imaginario. In: Colombo, E. e outros. El Imaginário Social. Tupac. Uruguay, 18-25.
- DESCAMPS, Ch. 1991. As Idéias Filosóficas Contemporâneas da França. Paz e Terra, RJ.
- DURAND, G. 1988. A Imaginação Simbólica. Cultriz, SP.
- DORA, F.S. 1996. Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade. Artes Médicas, Porto Alegre.
- FERRATER, Mora, J. 1979. Diccionario de Filosofia. Alianza Editorial, S.A. Madrid.
- JATEHY, P.S. 1995 Em busca de outra história: Imaginando o Imaginário. In Revista Brasileira de História. SP, Vol. 15, n 29, pg. 9-27.
- LE GOFF, J. 1995 A História Nova. Martins Fontes, SP.
- MORIN, E. 1973. O Paradigma Perdido. Publicações Europa-América, Sintra.
- MORIN, E. 1996. A Noção de Sujeito. In: Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade. Artes Médicas, Porto alegre.
- NOVAES, M.H. 1996. A Transição Sócio-Cultural Contemporânea: seus Desdobramentos na organização do conhecimento e no pensamento criativo. In: Revista de Psicologia Clínica. Pós-Graduação e Pesquisa. PUC/Rio, n. 7, pg. 40-57, 1996.
- SOUZA, Santos, B. 1994. Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Modernidade. Porto, Afrontamento.
- SOUZA, Santos, B. 1989. Introdução a uma Ciência Pós-Moderna, Graal.

SOUZA, Santos, B. 1987. Um Discurso sobre as Ciências na Transição para uma Ciência Pós-Moderna. In: Souza Santos, B e outros, Um Discurso sobre a Ciência. Afrontamento, Porto, pg. 46-71.

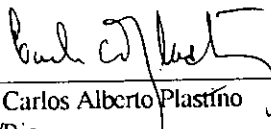
Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno Manuel Maria Rodriguez Losada intitulada "O Imaginário radical em Castoriadis", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:



Profa. Maria Euchares Motta (Orientadora)  
PUC-Rio

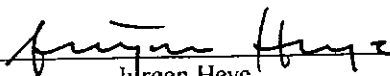


Profa. Monique Rose Aimée Augras  
PUC/Rio



Prof. Carlos Alberto Plastino  
PUC/Rio

Visto e permitida a impressão  
Rio de Janeiro, 8/4/97



Jurgen Heye

Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas