



PUC
RIO

MANUEL MARIA RODRIGUEZ LOSADA

**A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DO SOCIAL-HISTÓRICO
A PARTIR DO IMAGINÁRIO RADICAL EM CASTORIADIS**

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

Rio de Janeiro, 24 de janeiro de 2000

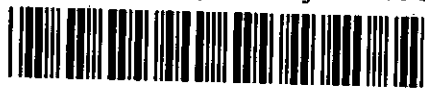
**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO**

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

N.Cham. 150 R879 TESE UC

Autor: Rodriguez Losada, Manuel Maria.

Título: A constituição do sujeito e do social-histórico a pa



00160113

109085

PUC-Rio - PUCB

Manuel Maria Rodriguez Losada

**A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DO SOCIAL-HISTÓRICO
A PARTIR DO IMAGINÁRIO RADICAL EM CASTORIADIS**

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da
PUC/RJ como parte dos requisitos para obtenção do
título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: MONIQUE AUGRAS.

Departamento de Psicologia.
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
Rio de Janeiro, 1 de outubro de 2000.

109085



TV

150
R879
TESE UC
ex. 1

Para Joana.

Agradecimentos.

À Professora Monique Augras, pela orientação firme e segura, portadora de uma rica (e enriquecedora) experiência profissional e de muita luz; pelo incentivo e pelo apoio de todas as horas e pelo muito que aprendi com ela.

Ao Professor Plastino, pela amizade de sempre, pelo estímulo e pelo acompanhamento no diálogo sobre o pensamento de Castoriadis.

Ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ, especialmente aos professores, meu reconhecimento e gratidão.

À *Association Castoriadis*, de Paris, dirigida por Zoe e Esparta Castoriadis, respetivamente esposa e filha de Castoriadis, graças às quais pude entrar em contato, via internet, com alguns dos maiores conhecedores do pensamento de Castoriadis no exterior, como F. Ciaramelli, E. Roger, A. Pechriggl e X. Pikaza.

À Marise e Verinha, pela solicitude e pela amizade de sempre, minha gratidão.

Agradeço ainda às instituições que propiciaram o ambiente e as condições materiais indispensáveis à realização deste trabalho:

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Departamento de Psicologia da PUC/RJ.

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Cnpq.

Resumo.

Esta tese estuda a especificidade do conceito de imaginário radical em Castoriadis, para pensar, a partir daí, a constituição do sujeito e do social-histórico. O imaginário radical "inverte o procedimento tradicional": começa ordenando o pensamento em forma de espiral, tendo como ponto de partida a imaginação (inversão epistemológica). Isto implica uma maneira de entender o ser como criação (inversão ontológica) e uma maneira de entender o homem a partir da imaginação radical e do imaginário social (inversão antropológica). Assim, a imaginação enquanto capacidade criadora, é o elemento diferenciador, aquilo que marca a ruptura radical entre o mundo animal e o mundo humano; é, também, o elemento a partir do qual se constituem o sujeito e o social-histórico.

Abstract

This thesis studies the specificity of the radical imaginary concept in Castoriadis in order to consider the constitution of the subject and the social-historical from this perspective. The radical imaginary "inverts the traditional procedure"; it begins by ordering thought spirally, departing from the imagination (epistemological inversion). This suggests a means of understanding a being as a creation (ontological inversion) and a means of understanding man from a radical imagination and a social imaginary standpoint (anthropological inversion). Therefore the imagination, as a creating capacity, is the differentiating element, that which establishes a radical rupture between the animal and the human worlds. It is also the element from which the subject and the social-historical are formed.

SUMÁRIO.

INTRODUÇÃO.....	1.
Desconstruir e reconstruir o texto de Castoriadis num movimento em espiral: uma possível metodologia.....	8.
À guisa de justificativa.....	13.
I. O CONTEXTO ONDE EMERGE O PENSAMENTO DE CASTORIADIS.....	18.
1. A trajetória de Castoriadis.....	18.
2. Nas encruzilhadas dos saberes: o contexto teórico onde se constitui o pensamento de Castoriadis.....	24.
II. OS PRESSUPOSTOS DO PENSAMENTO DE CASTORIADIS.....	37.
1. A "inversão do procedimento tradicional", suas implicações.....	39.
2. Crítica do paradigma da modernidade.....	42.
3. Uma ontologia da indeterminidade.....	48.
3.1. A lógica dos magmas ou das significações.....	52.
3.2. Círculo da criação.....	56.
4. Um novo modelo antropológico: pensar o humano a partir da imaginação.....	61.
5. Um novo ordenamento circular do pensamento, a partir do imaginário.....	61.
5.1. A verdade específica dos "estratos do ser" e a "regionalidade" das categorias.....	66.
5.2. A implicação mútua entre a lógica conjuntista e lógica dos magmas.....	70.
5.3. O pensamento como um processo de elucidação interrogativa.....	72.
5.4. O imaginário radical, "fundamento" sem fundamento último?.....	77.
A modo de conclusão.....	81.

III. O IMAGINÁRIO RADICAL, CENTRO ORGANIZADOR DO PENSAMENTO DE CASTORIADIS..... 82..

- 1. A emergência do imaginário: 83.
 - 1.1. Imaginário: um contexto mais amplo 84.
 - 1.2. Imaginário ou imaginários? Perplexidade e entrecruzamentos semânticos deste conceito 93.
 - 1.3. O imaginário na atual crise dos paradigmas 96.
- 2. O imaginário radical em Castoriadis 100.
 - 2.1. O imaginário e o racional: autonomia e implicação mútua 111.
- A modo de conclusão 112.

IV. O SUJEITO: IMAGINAÇÃO, HISTÓRIA, AUTONOMIA 114.

- 1. Situando a problemática do sujeito: o "para-si" e a subjetividade 116.
- 2. A Psique é imaginação radical 121.
 - 2.1. A Imaginação radical e a mônada psíquica 124.
 - 2.2. A Imaginação radical e o inconsciente 128.
 - 2.3. Representação: auto-criação da psique 129.
 - 2.4. A Imaginação radical se apoia no somático 136.
- 3. A Psique é história 139.
 - 3.1. O processo de socialização: a psique e a sociedade 142.
 - 3.2. A Instituição sócio-histórica do indivíduo 148.
 - 3.3. O Sujeito humano: reflexividade e capacidade deliberativa 151.
- 4. O Sujeito humano: Um projeto de autonomia 153.
 - 4.1. A situação do sujeito na sociedade atual, segundo Castoriadis 162.
- A modo de síntese final: pensar em movimento 166.

V. A AUTO-INSTITUIÇÃO IMAGINÁRIA DO SOCIAL-HISTÓRICO.....170.

1. Situando o problema.....	174.
1.1. Físicalismo e logicismo: as respostas que o pensamento herdado deu à problemática do sócio-histórico, na opinião de Castoriadis.....	176.
1.2. A Proposta de Castoriadis: Pensar o social-histórico a partir do imaginário radical.....	182.
2. As Significações imaginárias sociais.....	186.
3. A auto-instituição da sociedade como processo criador.....	197.
3.1. Nas encruzilhadas do funcional, do simbólico e do imaginário.....	198.
3.2. Sociedade instituinte e sociedade instsituída.....	203.
3.3. A Instituição como processo de humanização da psique.....	208.
3.4. Instituição primeira da sociedade e instituições segundas.....	210.
3.5. Tempo identitário e tempo imaginário.....	211.
3.6. Physis e nomos.....	213.
3.7. O projeto de uma sociedade autônoma.....	214.

VI. AS CONDIÇÕES INSTRUMENTAIS DO SOCIAL-HISTÓRICO: O LEGEIN E O TEUKEIN.....226.

1. Situando o problema.....	227.
2. A dimensão conjuntista-identitária.....	233.
3. A instituição imaginária da sociedade se apoia no primeiro estrato natural.....	238.
4. A dimensão conjuntista-identitária do representar/dizer social.....	243.
4.1. O legein e a dimensão signitiva.....	245.
5 O teukein e as condições instrumentais do fazer social.....	251.
A modo de conclusão.....	254.

<i>VII. IMAGINAÇÃO OU BARBÁRIE?</i>	257.
<i>REVISÃO BIBLIOGRÁFICA</i>	266.
<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	271.
<i>ANEXO</i>	284.

A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DO SOCIAL-HISTÓRICO A PARTIR DO IMAGINÁRIO RADICAL EM CASTORIADIS

TESE DE DOUTORADO

Manuel Rodriguez Losada

INTRODUÇÃO

"Aquilo que agora se prova foi antes apenas imaginado" (W. Blake).

"A vida não basta ser vivida, é preciso ser sonhada" (M. Quintana).

"Quemaré el Partenón por la noche para empezar a levantarlo por la mañana y no terminarlo nunca" (F.G. Lorca).

Même lorsque, en apparence, elle ne fait que "se conserver", une société n'est qu'en s'altérant sans cesse" (C. Castoriadis).

Como está indicado no título desta tese, o imaginário radical é o ponto de partida de meu estudo, o viés pelo qual estarei recortando o pensamento do autor. Sustentarei que o imaginário castoriadiano implica um projeto teórico novo, cujos pressupostos e implicações desejo analisar, para entender o sujeito e o social-histórico.

Os objetivos que estou perseguindo nesta tese são os seguintes:

a) Empreender um estudo, de caráter histórico-crítico, de um autor contemporâneo - Cornelius Castoriadis. Desejo analisar sua obra pelo viés do imaginário radical, para entender como, a partir daí, se constituem o sujeito e o social, neste autor.

b) Analisar como o pensamento de Castoriadis contém uma proposta paradigmática para pensar, de forma nova e original, o sujeito e o social-histórico, a partir do imaginário radical

Até o momento, sobretudo no final da década de setenta e no decorrer da de oitenta, aqui no Brasil, foi feita uma leitura predominantemente política de Castoriadis. É esta a conclusão a que se chega a partir da leitura das publicações deste período. É nesta direção que está orientada a coletânea de textos e de entrevistas, organizada por Paulo Volker, publicada pela Faculdade de Ciências Econômicas de UFMG, em 1981, sob o título *Revolução e Autonomia*, em que se pretende fazer um perfil político de Castoriadis. Por outro lado, o Seminário organizado pela Secretaria Municipal de Porto Alegre, publicado em 1992, com o título *A Criação Histórica*, também privilegia a dimensão política do autor. As perguntas que lhe foram feitas pelo JB, por ocasião de sua vinda à UERJ, em maio de 1996, são fundamentalmente de caráter político. Por sua vez, Ruy Fausto (1983), no livro *Marx: Lógica e Política*, refere-se, apenas, ao pensamento político de Castoriadis. Há meia dúzia de teses, que eu conheço, sobre ele, feitas nos departamentos de Filosofia, de Teoria Política ou de Direito, nas universidades brasileiras, que tratam especificamente de seu pensamento político e filosófico.

Esta leitura política corresponde, de alguma maneira, ao que está acontecendo em nível mundial neste período. É o momento privilegiado da crítica ao marxismo. E neste ponto, talvez, ninguém tenha feito uma crítica¹ tão contundente a Marx e ao regime comunista como Castoriadis. Por outro lado, como indica Savater (1998b:1), Castoriadis "*fue uno de los maestros imprescindibles de la segunda mitad de nuestro siglo, a quien el movimiento de Mayo del 68 debe algunas de sus mejores claves intelectuales y quizá la inspiración de su lema más famoso: la imaginación al poder*".

Minha leitura parte de outros pressupostos; é feita noutro lugar, a Academia. Sem descaracterizar o lado político, quero privilegiar outras dimensões, que considero fundamentais - as que

¹ O texto fundamental desta crítica é denominado *Marxismo e Teoria Revolucionária*, inicialmente publicado nos números 36 e 40 de *Socialisme ou Barbarie*, atualmente fazendo parte da *Instituição Imaginária da Sociedade*. O leitor interessado pode ler *La société bureaucratique*, 2 vol. Union Générale d'Éditions, Paris, 1973, assim como os seguintes artigos, publicados in *Busino* (1989): *Castoriadis e il Marxismo*, de Attilio Mangano, p.59-69; *Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe Socialisme ou Barbarie*, de Philippe Raynaud, p. 255-268; *Facing Russia: Castoriadis and the Alternative Presented in the Work of Cornelius Castoriadis*, de Andrew Arato, p. 269-292.

surtem daquilo que denomino “Castoriadis II”². O Castoriadis I corresponde ao Castoriadis jovem, revolucionário, militante, marxista, trotskista, político. Identifica-se com o Castoriadis diretor de *Socialisme ou Barbarie*, importante revista francesa dos anos 1949 a 1965. A partir da metade da década dos anos 60, ele começa um processo de reformulação de seu pensamento, que terá sua culminância teórica no texto *Marxisme et Théorie Révolutionnaire*- texto que considero fundamental por dois motivos: com ele o autor "oficializa", de alguma maneira, sua ruptura com o marxismo; ao mesmo tempo, é aí onde formula, pela primeira vez, o conceito de imaginário radical- ponto de partida onde me situo para ler o pensamento deste autor.

Na atual confusão semântica a respeito do imaginário, afirmo, nesta tese, que o conceito de imaginário radical implica um projeto teórico novo - a proposta de Castoriadis para pensar o sujeito e o social-histórico. Se o seu projeto político inverte a atual realidade

²Para esta problemática, ver minha dissertação de mestrado sobre o *Imaginário Radical em Castoriadis (1996)*, na qual divido a obra do autor em duas etapas ou períodos, que denomino Castoriadis I e Castoriadis II. Um capítulo desta tese foi publicado pela revista *Estudios*, Madrid, n. 196, p.119-132, fev.-mar.1997, sob o título: *La emergencia de lo imaginario en la actual crisis de los paradigmas*. Outro capítulo foi publicado pela revista *Presença*, n.2, sob o título: *Imaginário Radical- A Proposta de Castoriadis à atual crise dos paradigmas no campo das ciências humanas, nesta virada de século e de milênio*, pg. 55-73, 1998.

sócio-política em função da autonomia, pessoal e social, seu projeto epistemológico e ontológico, implícito no conceito de imaginário radical, inverte o pensamento tradicional do Ocidente em relação à imaginação e ao imaginário, situando-os na raiz do pensamento - de todo o pensamento. Neste sentido, a imaginação e o imaginário estão na base e no fundamento do humano, ali onde se constituem o sujeito e o social-histórico. Esta, sim, é a grande "revolução" proposta por Castoriadis, para a qual quero chamar a atenção nesta tese.

Com frequência, o sujeito e o social foram pensados a partir do modelo cartesiano ou modelo da separação. De um lado, a Psicologia; de outro, a Sociologia analisaram as questões relacionadas ao sujeito e ao social como pertencentes a racionalidades (ou epistemes) distintas. Na proposta desta tese, estarei sustentando que é possível pensar estas duas realidades de uma maneira nova, não fragmentada, mas interdisciplinar, de modo que ambas constituam regiões do ser indissociáveis, porém irreduzíveis. É esta problemática de fundo que estará sendo colocada ao analisar as relações entre a imaginação radical e o imaginário social, nos capítulos sobre o sujeito e sobre o social-histórico.

Renato Mezan (1990), no livro *Freud pensador da cultura*, usa conceitos de Castoriadis para re-pensar as problemáticas de ordem sócio-cultural "colocadas e não resolvidas" pelo pensamento freudiano, segundo afirma o próprio Mezan. Diz este autor: "*A tese de Castoriadis é extremamente sugestiva e rica de implicações, uma análise detalhada de seus fundamentos, etapas e consequências seria necessária*" (Mezan, 1990: 572). A seguir, acrescenta: "*Refletir sobre as idéias de Castoriadis, e sobre até que ponto sua idéia de sociedade instituinte pode ser levada, sem hipostasiar miticamente uma espécie de "vontade*

social" que se institui e institui os esquemas organizadores que para ele são as "significações imaginárias"- refletir sobre isto é tarefa urgente e necessária (Mezan, 1990: 577).

Como se pode verificar, Mezan chama a atenção para a importância do pensamento castoriadiano no momento atual. Neste sentido, minha tese pretende atender a esta "tarefa urgente e necessária", no sentido de refletir sobre os fundamentos e as conseqüências deste pensamento.

O pensamento de Castoriadis é muito denso e profundo, de difícil acesso numa primeira leitura. É repetitivo e circular, operando, a toda hora, um duplo movimento: de desconstrução, demolindo os fundamentos do pensamento herdado, e de construção, elaborando um pensamento, absolutamente criativo e original.

Em sua reflexão, Castoriadis consegue juntar tradições que, no Ocidente, com frequência, trilharam caminhos paralelos: a filosofia, a ciência, a política e a psicanálise. Talvez, por causa disso a "elucidação"³ castoriadiana não caiba nos moldes epistemológicos ou filosóficos tradicionais: ela não é marxista ou freudiana, fenomenológica ou sartreana, heideggeriana ou hegeliana, historicista ou estruturalista. Pretende-se contrapor a todas essas vertentes. Para fazer suas análises, usa categorias próprias, tais como imaginário radical, imaginário social,

³ A organização circular do saber, proposta pelo autor, não pretende "explicar" ou "compreender" as realidades como o imaginário radical, o inconsciente, o social-histórico, a criação, etc. e, sim, elucidar, num processo de interrogação constante. Mais detalhes sobre esta problemática são oferecidos no capítulo II, sobre os pressupostos do pensamento de Castoriadis.

mônada psíquica, autonomia, instituinte e instituído, lógica conjuntista identitária, magma, criação histórica, "legein", "teukein", etc.

Este pensamento é altamente desafiador e questionante, porquanto obriga a pensar de uma forma nova, a partir de outros parâmetros. Até certo ponto é compreensível que se defronte com uma série de resistências e incompreensões de sua proposta teórica, do mesmo jeito que aconteceu com outros grandes pensadores.

Além disto, este estudo de Castoriadis, nos moldes por mim indicados até agora, terá um caráter didático. O pensamento de Castoriadis é aberto e inacabado. De forma consciente, ele foge de toda sistematização. Na medida em que vai abordando as diversas questões por ele tratadas sobre Política, Filosofia, Linguagem, Ciências Humanas, Tecnologia, etc., seu pensamento aparece de forma assistemática. Uma das vertentes de meu estudo será dar uma forma mais ordenada e didática a esse pensamento.

Diz a lenda que Ariadne deu a Teseu um novelo de barbante quando este entrou no labirinto de Creta para matar o monstro Minotauro, que exigia o sacrifício de sete moças e de sete rapazes de Atenas, de nove em nove anos. Com a ajuda do novelo, Teseu pôde achar o caminho de volta do labirinto. Com esta tese, pretendo entrar "nas Encruzilhadas do Labirinto", de Castoriadis, para entender a constituição do sujeito e do social-histórico a partir da imaginação radical e do imaginário social instituinte. O conceito de imaginário radical é o fio condutor, do princípio ao fim, utilizado para realizar o percurso desta tese. É no bojo desse conceito que desejo encontrar, embutido, o projeto teórico castoriadiano, seus pressupostos e implicações, assim como a chave para entender o sujeito e o social-histórico. Pensar o mundo humano, a partir da capacidade criadora- eis

outra maneira de enunciar os objetivos desta tese. Capacidade criadora esta, que existe, de forma indissociável e irreduzível, no sujeito enquanto imaginação radical, e, no social-histórico, enquanto imaginário social instituinte.

Na busca destes objetivos, estarei partindo do seguinte suposto: *o imaginário radical é a condição de existência do "mundo humano": ele está na raiz e na base da constituição do sujeito e do social-histórico.*

Especifico a seguir a metodologia e as justificativas deste estudo.

Desconstruir e reconstruir o texto de Castoriadis num movimento em espiral: uma possível metodologia.

O pensamento de Castoriadis é um pensamento aberto, em movimento. O método que estou elaborando nesta tese pretende acompanhar de perto meu objeto de estudo. De alguma maneira, como que se confunde com ele. Com efeito, a imaginação e o imaginário possuem uma característica especial: ninguém consegue pegá-los na mão ou submetê-los ao controle de laboratório. Só podemos conhecê-los através de seus resultados, de seus efeitos, de suas manifestações. Daí porque não faz sentido falar de imaginário radical separado do imaginário social e vice-versa. Ambos precisam ser postulados ao mesmo tempo.

Meu método de acesso ao pensamento do autor será por mim organizado em dois momentos mutuamente implicados em movimento circular: um de desconstrução e outro de construção. Desejo inicialmente separar os conceitos, as problemáticas, para depois reconstruir ou juntar as peças em função de minha questão.

Inicialmente, faço uma leitura atenta, cuidadosa, buscando escutar o pensamento de Castoriadis. Neste instante, quero submeter-me ao texto, numa espécie de corpo-a-corpo com o autor. Dialogo com o diferente, com o outro, que me diz coisas que não sei, que me faz pensar. Este momento é constituído por uma leitura feita por mim: tenho preferências, seleciono temas, destaco questões, deixo outras em segundo plano.

Quando lido com o mundo conceitual castoriadiano, tenho a impressão de estar pegando numa rede: ao puxar pelos nós, toda a rede vem junto. Na impossibilidade de pegar a rede inteira- a rede dos conceitos-, irei delimitando aqueles que são fundamentais para os objetivos desta tese. Como já está indicado no título da mesma, estarei usando os conceitos de "imaginário", "sujeito" e "social-histórico", extraídos do universo semântico de Castoriadis. Como se fosse uma constelação em movimento circular, ao explicitar um desses elementos, os outros vêm junto. Ao falar de imaginário, o sujeito e o social-histórico comparecem de imediato; do mesmo modo, ao refletir sobre o sujeito, não há como fazê-lo deixando de lado o imaginário e o social-histórico; como também não é possível pensar o social-histórico sem o imaginário e o sujeito.

Para reconstruir o pensamento castoriadiano, seguirei o esquema implícito no título desta tese: depois desta introdução, farei um primeiro capítulo que situe o projeto de Castoriadis. Neste momento,

desejo entender a trajetória do autor, assim como o contexto onde se elabora seu projeto teórico.

Estudo os pressupostos de Castoriadis no segundo capítulo. Penso que o imaginário radical constitui o núcleo ou o centro organizador de sua proposta teórica, a partir do qual o autor consegue pensar a dimensão criadora ou poética do sujeito e do social-histórico. Para entender como é elaborado este conceito, acompanho o duplo movimento que ele faz a todo momento: primeiro, dialoga, de forma crítica, com as principais correntes do pensamento atual, o marxismo, o estruturalismo, o funcionalismo, a psicanálise, etc.; depois, formula o que ele denomina "a inversão do procedimento tradicional", que implica uma nova maneira de entender o ser (uma nova ontologia), uma nova compreensão do ser humano a partir da imaginação (um novo modelo antropológico) e um ordenamento circular do pensamento, a começar pelo imaginário (uma epistemologia circular). Com isto, estou afirmando que o projeto teórico de Castoriadis significa uma crítica do paradigma da modernidade; significa, ainda, uma proposta teórica, segundo a qual o imaginário radical constitui uma espécie de "fundamento" sem fundamento último do mundo humano, do sujeito e do social-histórico.

Este segundo capítulo constitui uma espécie de centro gerador deste movimento em espiral: a maneira como ordeno o pensamento castoriadiano nos sucessivos capítulos estará indo e vindo em torno do que é aqui afirmado. Ao tratar do imaginário radical, do sujeito e do social-histórico estarei me referindo a seus pressupostos, ao que está implícito na elaboração discursiva sobre os mesmos: de um lado, o que é dito aqui prepara o terreno para o que será dito nos outros capítulos; de outro, as afirmações dos capítulos seguintes deverão estar

em consonância com o que é afirmado aqui. Estes dois movimentos estão mutuamente implicados, um não se entende sem o outro.

Analiso, no terceiro capítulo, o conceito de imaginário radical. Desejo situar a especificidade deste conceito, na atual situação da problemática do imaginário. Para Castoriadis, a imaginação está relacionada com a idéia de imagem ou forma (*Bild, Einbildung*) e de criação. Não combina ou reproduz elementos do mundo perceptivo, nem é especular; é criadora. Esta capacidade poiética (criadora) já está presente no vivo, enquanto este não apenas reage aos estímulos externos, mas cria seu mundo. Entretanto, a imaginação no vivo é funcional, está submetida ao substrato biológico, vale dizer, às exigências instintivas da conservação e da reprodução. Com o advento do homem, a imaginação sofre uma transformação radical: implode o substrato biológico da mesma, se desfuncionaliza, para transformar-se num fluxo espontâneo e incontrolável de representações, afetos e intenções- capacidade essencialmente criadora, que é denominada imaginação radical.

No mundo humano, esta capacidade criadora existe em dois níveis, no sujeito como imaginação radical e no social-histórico como imaginário social ou imaginário social instituinte. Ainda no terceiro capítulo, analiso como o sujeito se constitui a partir da imaginação. Afirmo que a psique é imaginação criadora. Na perspectiva castoriadiana, é essa a característica que delimita a alteridade radical entre o mundo dos seres vivos e o sujeito humano. Por outro lado, a imaginação só existe como história, numa sociedade instituída. Para ele, imaginação e história precisam desembocar num projeto de autonomia individual e social.

Estudo, nos capítulos quatro e cinco, como o social-histórico é instituído a partir das significações imaginárias. Com esta afirmação estou dizendo que, para uma determinada sociedade, nada pode existir, se não for referido ao mundo das significações imaginárias sociais; ao mesmo tempo, estas precisam se "encarnar" ou "presentificar" num determinado número de indivíduos e de objetos que elas "informam". Isto equivale a dizer que as significações imaginárias sociais são instituídas. Entretanto, para que isto seja possível a instituição da sociedade é instituição de um representar e de um fazer sociais, que viabilizam a instituição numa dimensão fundamental, a identitária.

Este é o esboço da leitura que eu faço do pensamento de Castoriadis. Não resta dúvida de que é um esquema linear de um pensamento que irei construindo a toda hora em forma de espiral. A lógica interna dos capítulos, assim como a relação entre os mesmos, obedece a um tipo de pensamento que se constrói em movimento num tipo de implicação circular. Assim, a estrutura da tese está pensada em torno de três conceitos- a imaginação, o sujeito e o social-histórico - de tal maneira que ao falar de um os outros comparecem ao mesmo tempo, como indiquei acima.

Neste sentido, estarei mais preocupado com a dinâmica interna do pensamento do autor que com o debate com outros autores. Por vezes encetarei o diálogo com um determinado grupo de autores, especialmente aqueles com os quais Castoriadis mantém uma espécie de "cumplicidade familiar", como é o caso de E. Morin (1996), O. Paz (1994), F. Varela (1995), etc; dialogarei, também, com outro grupo de autores que, a meu modo de ver, não entenderam seu pensamento, como Poltier (1989), Habermas (1990), Barbier (1998), Capdequi (1999), etc.

Entretanto, minha preocupação maior é tentar entender, em profundidade, a proposta de Castoriadis.

Em decorrência disso, a elaboração de minha tese pretende ser "castoriadiana", não apenas no sentido de que fala sobre Castoriadis, mas porque ela tenta ser uma expressão de um pensamento em movimento, onde a metodologia, de alguma maneira, se identifica com a construção do objeto de estudo.

À guisa de justificativa.

Exponho, a seguir, as razões ou justificativas de minha questão, que elenco da seguinte maneira:

Como indicava no início, esta tese se situa de uma maneira consciente no campo da produção do saber: quer ser um estudo teórico-crítico do pensamento de um autor contemporâneo, dos mais significativos - Cornelius Castoriadis. Estou convencido de que nada é mais prático do que uma boa teoria. E seu pensamento é uma "boa teoria". Tem coerência interna e é fecundo. Com o conceito de imaginário radical, consegue iluminar, de maneira nova, velhas questões sobre o sujeito e o social-histórico.

A interpretação predominantemente política que tem sido feita deste autor, deixa de lado, ou não destaca o que me parece ser o mais importante de seu pensamento: o imaginário radical. E o que é pior: na atual emergência do imaginário no campo de análise do sujeito e do social, alguns pesquisadores que trabalham com este conceito,

como Barbier⁴, Capdequi, etc., esquecem de analisar os pressupostos que estão por trás das diversas teorias do imaginário e colocam no mesmo nível, por exemplo, o imaginário de Bachelard, Jung, Durand, Castoriadis, etc, quando na realidade, são constructos teóricos diferentes, com epistemologias e ontologias diferentes. Por causa disso, esta tese se concentra no trabalho minucioso de analisar em profundidade o pensamento do autor, no que diz respeito ao imaginário radical, seus pressupostos e implicações, para uma melhor compreensão do sujeito e do social-histórico.

Por outro lado, o pensamento castoriadiano, com frequência, é conhecido de maneira parcial ou fragmentada⁵. Existe, ao menos, um motivo para isso. Castoriadis atravessa os diversos campos do saber, a política, a economia, a matemática, a filosofia, a psicanálise, a linguagem, a sociologia, etc, à procura da "totalidade do pensável".

⁴ René Barbier (1998) consegue fazer uma história muito interessante do conceito de imaginário. Na segunda parte de seu trabalho, tenta definir este conceito usando elementos de vários autores, entre eles Castoriadis. Neste ponto, eu me distancio de Barbier, por entender que metodologicamente este procedimento é equivocado. Neste ponto, Capdequi cai no mesmo erro metodológico, como será visto ao tratar do social-histórico.

⁵ Esta idéia foi colocada no primeiro encontro em torno ao pensamento de Castoriadis, em Paris, na EHESS, em junho de 1999, do qual pude participar. A proposta era "*PENSER LA CRÉATION HUMAINE, AGIR VERS L'AUTONOMIE*". *Rencontre autour des idées mères de Cornelius Castoriadis*. Neste mesma linha se posiciona Kan Eguchi, no artigo *Un Portrait de Castoriadis, Penseur de L'Autonomie*, publicado in Busino, 1989, p.49-58.

Alguns especialistas destas áreas tendem a fazer uma idéia de Castoriadis, em função do que ele disse sobre os respectivos campos de saber, sem ter uma idéia do conjunto da obra, de seus pressupostos e implicações. Nesta tese, não pretendo abranger a obra do autor, como um todo. Afirmando, sim, que o imaginário radical é fio condutor de seu pensamento.

Na contramão da modernidade, Castoriadis consegue elaborar um pensamento onde filosofia e ciência se implicam em forma circular. Se durante um longo período (especialmente a partir da constituição da ciência moderna no início do século XVII), estas duas ordens de saber caminharam separadas, hoje, na opinião do autor, isto não é mais possível. Torna-se necessário, a todo momento, elucidar os pressupostos, explicitar a ontologia implícita (assim como a antropologia e epistemologia) que subjaz em cada um dos campos do saber. No projeto teórico do autor, o imaginário radical constitui o centro em torno do qual se articulam filosofia e ciência, psicanálise e política.

A emergência do imaginário no campo de análise do sujeito e do social representa um descentramento epistemológico do pensamento moderno, onde velhas palavras como imaginário e imaginação passam da "periferia" para o "centro" e, assim, adquirem um novo peso conceitual. Este "descentramento", na obra de Castoriadis, é radical: a imaginação, enquanto capacidade criadora, nos situa diante da "experiência fundante" do humano⁶, ali onde se constituem o sujeito e o social-histórico, como será visto no percurso desta tese.

⁶ Esta posição é muito próxima daquela defendida por Arruda (1993: 208), segundo a qual o imaginário é o "humus de todo pensamento particular e o horizonte de

Por outro lado, a obra de Castoriadis é relevante e significativa para iluminar a “encruzilhada” que atravessamos neste final de século e de milênio. Além da proposta teórica de reorganizar o saber de uma maneira nova, o pensamento deste autor implica, também, uma proposta de transformação social, no sentido de que é impossível pensar o sujeito separado do social-histórico. Nesta perspectiva, a Psicologia, a Psicanálise, a Filosofia, a Política, etc. são construções humanas, históricas, datadas, que não podem estar alheias a um projeto do que poderia ser uma sociedade autônoma, feita de sujeitos autônomos⁷. Em

toda cultura”. A autora analisa os fundamentos filosóficos do imaginário social; inicialmente delimita o campo do imaginário, para, num segundo momento, concentrar-se na análise do estatuto ontológico do imaginário, destacando as contribuições do pensamento de Espinosa, Sartre e Nietzsche. Nesta tese, desejo-me concentrar no pensamento de Castoriadis, conforme foi indicado ao explicitar os objetivos da mesma. Ao fazer esta escolha, de alguma maneira, “pressuponho” o trabalho de investigação de outros autores que analisaram a temática do imaginário noutras múltiplas perspectivas. Neste sentido, a tese de Arruda ganha uma relevância especial por estudar os fundamentos ontológicos do imaginário num grupo de filósofos que precederam e prepararam o caminho de Castoriadis.

⁷ Etimologicamente, “autonomia” deriva de auto (próprio) e nomos (lei) = dar-se a si mesmo sua leis. Implica um novo estilo de sujeito reflexivo e deliberativo. Significa, segundo este autor, que uma pessoa é autônoma na medida em que pode estabelecer uma nova relação com a lei (com a sociedade), consigo, com a própria História, com seu inconsciente. Ninguém pode “eliminar” ou “controlar” o próprio inconsciente; pode, sim, estabelecer uma nova relação com ele. O mesmo pode ser afirmado em relação à lei e à sociedade, etc.

decorrência, ao refletir sobre o pensamento de Castoriadis, estou pensando o sujeito, o social, a criação histórica: estou pensando a instituição imaginária da sociedade, isto é, estou pensando como se institui a realidade, a vida, nosso mundo, as instituições sócio-políticas. E tudo isto tem muito a ver com a proposta concreta de se pensar o Brasil hoje.

Finalmente, no contexto de um *conformismo generalizado*, pensar é preciso. Castoriadis é um autor que pensa e faz pensar. Daí a relevância de um autor que questiona, que elucidava, que incomoda

I. O CONTEXTO ONDE EMERGE O PENSAMENTO DE CASTORIADIS.

"Castoriadis, un titan de l'ésprit " (Édgar Morin).

A polissemia dos conceitos de "imaginário", "sujeito" e "social" tem um significado específico em Castoriadis, como será visto no decorrer desta tese. Neste capítulo desejo me interrogar sobre a gênese destes conceitos, desejo entender como se foi elaborando a trajetória intelectual do autor no contexto mais amplo do debate das grandes correntes de pensamento contemporâneo. Situar seu pensamento me ajudará a perceber de forma mais adequada a proposta teórica do mesmo.

A problemática das origens do pensamento castoriadiano é, no momento, um campo inexplorado, muito amplo e complexo; ultrapassa em muito os limites e os objetivos desta tese. Aqui será tratado, de forma sintética, visando uma melhor compreensão dos conceitos por mim utilizados. Tendo em vista esta finalidade, elaborarei primeiro um esboço de sua trajetória e a seguir, tentarei mostrar como seu pensamento emerge numa espécie de encruzilhada ou de entrecruzamento dos vários saberes de seu tempo.

1.A trajetória de Castoriadis.

Duas práticas, a militância política e o divã, preparam o terreno sobre o qual se constroi o pensamento de Castoriadis. A prática psicanalítica começa em 65, na França; a militância política estava integrada em sua vida a partir da adolescência, na Grécia. Como indica Vera (1998: 1): *"Su trabajo de reflexión surge en el marco de una*

militancia política dentro de la izquierda antiestalinista y esa seña de identidad va a ser esencial en su desarrollo"

As circunstâncias sócio- políticas que acompanham o nascimento e a educação de Castoriadis são as seguintes: nasce em Constantinopla (atual Istambul) em 1922, no ano da guerra grego-turca, quando se constitui o atual estado turco⁸; é educado em Atenas, sob a ditadura de Metaxas; em 1941 a Grécia é invadida por Hitler⁹. O conflito entre a Grécia e a Turquia, a ditadura de Metaxas, a invasão nazista, a Segunda Guerra, a libertação grega, e a tentativa de golpe de estado em 1944 constituem os fatos mais importantes que acompanham e marcam o nascimento e a educação do jovem Castoriadis.

⁸ Comentando este fato, diz Morin: "Après la guerre gréco-turque de 1921, les Grecs implantés en Asie Mineure depuis l'Antiquité et les Turcs implantés en Macédoine depuis plusieurs siècles avaient dû quitter leur terre natale, les uns et les autres subissant les premières épurations ethniques de ce siècle. Ainsi la famille Castoriadis avait dû quitter Istanbul pour Athènes peu après la naissance de Cornelius" (Le Monde, mardi 30 décembre 1997: *Castoriadis, un titan de l'esprit*)

⁹ A guerra grego-turca em 1922 e a ocupação nazista constituem duas "catástrofes" que acompanham o nascimento e a educação de Castoriadis- assinala o historiador Vidal-Naquet (1997) na *Hommage à Cornelius Castoriadis*. Comenta este autor que Castoriadis nunca se conformou em chamar Constantinopla de Istambul (Vidal-Naquet diz, ainda, ter sido no espaço de 40 anos leitor de Castoriadis e nos últimos 30 anos, amigo pessoal).

Ainda adolescente, adere às Juventudes Comunistas Gregas, participando da resistência contra a ocupação alemã. Logo se desencanta com a impostura stalinista; adere então ao trotskismo, que encarnava, na época, para uma parte dos intelectuais europeus e americanos, a esperança de construir um socialismo democrático e revolucionário. No final de 1945 é obrigado a emigrar¹⁰ para a França.

Já na França, reúne-se a um grupo de intelectuais, entre os quais Claude Lefort, com quem anima, a partir de 1945, o lado mais radical do trotskismo ("une hérésie radicale au sein de l'hérésie trotskiste"¹¹ (Morin). Com o próprio Lefort funda *Socialisme ou Barbarie*¹², influente revista que circula entre 1949 e 1965. Em 1948

¹⁰ Na referida *Hommage a Castoriadis*, Vidal-Naquet (1997) fala do famoso barco "Mataroa", no qual um grupo significativo de intelectuais gregos é obrigado a emigrar para a Europa, especialmente para a França. Entre eles, Kostas Papaioannou, Kostas Axelos, Mimika Cranaki e o próprio Castoriadis.

¹¹ No final dos anos 30, o trotskismo se divide em dois: os ortodoxos, segundo os quais a URSS é um Estado operário degenerado; e os heréticos, para os quais a URSS é a expressão da nova classe dominante, da burocracia e do totalitarismo russos. Nesta época, da pena incendiária de Castoriadis saem estas palavras: "Union des Républiques socialistes soviétiques", URSS, quatre lettres, quatre mensonges". Para esta problemática, ver Philippe Raynaud. in Busino, 1989, pg. 255-267.

¹² *Socialisme ou Barbarie* começa pela "questão russa". Sua originalidade consiste em entender que a questão da natureza do regime soviético coloca em jogo o conjunto da teoria marxista. Para Castoriadis, a revolução russa degenerou num tipo de organização burocrática e totalitária. Por causa disso, era necessário

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). Seu trabalho de reflexão desta época é publicado na revista *Socialisme ou Barbarie*, onde escreve sob os pseudônimos de Chaulieu, Cardan, Delvaux, Coudray; corria o risco de ser expulso. Só em 1970 obtém a nacionalidade francesa.

A originalidade dos trabalhos de Castoriadis desta época consiste em fazer, como economista, uma crítica contundente tanto da sociedade burocrática nascida na Rússia, como do capitalismo "selvagem" (pretensamente "civilizado").

redefinir de novo o programa da revolução. O controle "público" da economia só pode ter um conteúdo socialista se a produção for gerida pelos trabalhadores; a oposição entre "dirigentes x dirigidos" (problema central da revolução socialista) só pode ter conteúdo socialista se for substituída por uma orientação autogestionária.

Para *Socialisme ou Barbarie*, a revolução russa degenerou num processo de burocratização comum a todas as sociedades do após-guerra. Nesse sentido, as análises de Castoriadis desta época atingem por igual a sociedade russa e a sociedade capitalista.

Para esta problemática ver os textos de Philippe Raynaud e David Ames Curtis in Busino, 1989, repetivamente páginas, 255-268 e 293-322

Depois da auto-dissolução da revista *Socialisme ou Barbarie*, acontece uma espécie de metamorfose¹³ na vida de Castoriadis: retira-se da cena política pública, da escrita periódica, dos grupos, para transformar-se numa espécie de "voz crítica", como gosta de repetir. A partir desse momento, começa a etapa do pensamento maduro, de caráter mais filosófico, em busca de mais lucidez ou de mais elucidação. Rompe com o marxismo e se torna psicanalista.

Além da crítica do marxismo, contida no texto "Marxismo e Teoria Revolucionária"¹⁴, três outros elementos irão enriquecer a nova etapa de seu pensamento: "*A reconsideração da teoria psicanalítica (à qual consagrei a melhor parte dos anos 1965 a 1968), a reflexão sobre a linguagem (de 1968 a 1971), e um novo estudo, durante estes últimos anos, da filosofia tradicional*" (Castoriadis, 1975:12). A confluência de

¹³ Em 1963, Castoriadis e Lefort animam um círculo de reflexão denominado inicialmente "Saint-Just", depois "Cercle de recherche et de réflexion sociale et politique -Cresp"-, Segundo Morin, nesse momento acontece um processo de metamorfose ou de re-elaboração do pensamento de Castoriadis. Diz Morin a respeito: "*Nous avons cheminé séparément, mais dans le même sens et de même façon, et nous trouvions ensemble devant la nécessité de la re-pensée*". Continua Morin: "*Et c'est en repensant que Castoriadis devint penseur. L'événement clé de la re-pensée fut la découverte en 1964-5 de "l'imaginaire radical"*" (in Busino: 1989:13).

¹⁴ O texto "*Marxismo e Teoria Revolucionária*" foi publicado inicialmente na revista *Socialismo ou Barbárie*, de abril de 1964 a junho de 1965, nos números de 36 a 40. A partir de 1975, este texto constitui a primeira parte da *Instituição Imaginária da Sociedade*.

tudo isto irá desembocar no que hoje conhecemos como a *Instituição Imaginária da Sociedade*,¹⁵ publicada em francês em 1975, sua obra mais importante, onde propõe seu modelo de uma sociedade "auto-instituente".

Em 1973 termina a formação como psicanalista. Em 1980 assume a direção do Departamento de Investigações de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Morreu em dezembro de 1997.

Após a *Instituição Imaginária da Sociedade*, seus escritos apareceram em forma de compilação de ensaios sobre os diversos campos, filosófico, político, psicanalítico, linguístico, etc. publicados sob o título *Encruzilhadas do Labirinto*, cujo sexto e último volume foi publicado em setembro de 1999, sob o título *Figures Du Pensable*, um ano e meio depois de seu falecimento. Castoriadis não propõe seu projeto teórico na forma de um doutrina sistemática; ao contrário, tenta situar-se (e situar seus leitores), diante das encruzilhadas do labirinto humano, num processo de interrogação permanente.

Não se trata, pois, de um pensamento nascido no laboratório ("intra muros"-diz Morin), separado dos conflitos da vida; trata-se, sim, de "um fazer pensante" (Castoriadis). Sua reflexão nasce e se insere num diálogo crítico com os movimentos sociais (e com os saberes) de sua época, especialmente o marxismo e a psicanálise.

¹⁵ Busino (1998: 8), referindo-se a esta obra, diz : " *Il est impossible de faire ici un résumé de ce livre, à mon sens fondamental dans l'histoire des idées de notre époque*". Por sua vez Habermas (1990: 301) afirma: "*Castoriadis fez a tentativa mais original, mais ambiciosa e mais refletida para repensar como praxis a mediação libertadora de história, sociedade, natureza exterior e interior*".

Vidal-Naquet (1997: 3) diz que a obra de Castoriadis poder-se-ia colocar sob o triplice "signo de Tucídides, Marx e Freud"; Tucídides representando o mundo grego (eu colocaria Aristóteles no lugar de Tucídides - o próprio Morin refere-se a Castoriadis como " Un Aristote en Chaleur"¹⁶); Marx e Freud, representando os dois sistemas de pensamento que atravessaram o século XX, o marxismo e o freudismo. O certo é que Castoriadis faz uma síntese absolutamente original destas três matrizes de pensamento. Nos conceitos de imaginário radical, sujeito e social-histórico é possível perceber o entrecruzamento destas camadas: para o conceito de imaginário radical e de sujeito irá beber nas águas de Aristóteles e de Freud e para o conceito de social-histórico irá beber, especialmente, em Marx.

Desta maneira, a experiência da militância anti-stalinista, a reflexão sobre a "pólis grega" e o divã (a experiência psicanalítica) constituem as bases sobre as quais se edifica o processo de interrogação permanente que é o pensamento castoriadiano.

2. Nas encruzilhadas dos saberes: o contexto teórico onde se constitui o pensamento de Castoriadis.

A proposta teórica castoriadiana sobre a constituição do sujeito e do social-histórico foi formulada, inicialmente, na metade da década de 60, ocasião em que elaborou o conceito de imaginário radical,

¹⁶ Morin,E. *Un Aristote en chaleur*, in Busino.G (1989), *Autonomie et Autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*.

uma espécie de reduto ou de fortaleza de onde ele combate e guerreia com as diversas correntes do pensamento contemporâneo.

Sua obra mais importante, a *Instituição Imaginária da Sociedade*, é um texto ao mesmo tempo polêmico e representativo de sua época. Polêmico, porque surge em meio ao debate teórico das principais correntes de pensamento, sobretudo nas décadas de sessenta e setenta; representativo da época, porque é uma espécie de síntese do que está acontecendo na França (e na Europa), neste momento. Assim, a primeira parte constitui uma crítica severa ao marxismo; já a segunda parte é uma crítica à ontologia tradicional, ao funcionalismo, e, sobretudo, ao estruturalismo. É no confronto direto com estas posições teóricas que se forja o pensamento de Castoriadis.

Toda a obra de Castoriadis é atravessada pelo projeto do que poderia ser uma sociedade autônoma, constituída de indivíduos autônomos. Este projeto teórico decorre da nova concepção de sociedade (do social-histórico) e de sujeito¹⁷, tendo como eixo organizador o conceito de imaginário radical. Contrariamente a Marx, para Castoriadis a história é criação - e criação ininterrupta de novas formas, de novos "eidos". Possui, sim, uma dimensão racional-causal, sujeita a leis, regida pela lógica conjuntista-identitária¹⁸, aquela parcela

¹⁷Este projeto teórico foi desenvolvido por Castoriadis em 1975, na *Instituição Imaginária da Sociedade*.

¹⁸ 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 porque prioriza a identidade e obedece às exigências da determinidade. Com frequência é denominada conidica, (em francês, ensidique, de "ensembliste-

de realidade que os gregos denominavam “cosmos”. Mas isto não é tudo. A história possui igualmente a dimensão imaginária (aquela outra dimensão da realidade que os gregos denominavam “caos”), regida pela “lógica das significações”. Neste sentido, ela não cabe numa teoria acabada, seja entendida como “razão absoluta” (Hegel) ou como “determinismo das leis econômicas que dirigem a história” (Marx). A dimensão criadora ou imaginária (caos) não se deixa aprisionar pelas leis da lógica conjuntista-identitária.

Para melhor entender esta proposta teórica, importa perceber a origem e as razões da mesma. Como já indiquei, o autor procede do marxismo, do qual se separa através do texto *Marxismo e Teoria Revolucionária*. Uma das razões fundamentais dessa ruptura é constituída pela divergência em relação a Marx sobre a maneira de compreender a história e o sujeito.

A relação de Castoriadis com o marxismo é uma problemática ampla e complexa. Não é meu objetivo, aqui, entrar nessa discussão. Desejo, apenas, assinalar as seguintes reflexões com o intuito de melhor entender a problemática a que estou me referindo.

Segundo Castoriadis, um projeto teórico, como o marxismo, que visa uma prática transformadora, não pode ser julgado, apenas, pelo seu discurso, mas pela sua prática. Neste sentido, Castoriadis analisa a história do marxismo (de um modo especial, a “quetão russa”) da seguinte maneira: a divisão profunda entre a classe proprietária e a classe expoliada dos assalariados que existe no

identitaire”), para abreviar o termo conjuntista-identitária. Corresponde à lógica aristotélica clássica.

capitalismo, é substituída pela divisão assimétrica e antagônica entre os dirigentes (grupo burocrático) e os executores do processo de produção, no marxismo. Desta maneira, na Rússia, a burocracia se constitui em classe dominante na proporção em que degeneram os organismos de participação das massas trabalhadoras. A nacionalização (estatização) e a planificação dos meios de produção não conseguem abolir a exploração.

Depois destas análises, Castoriadis reexamina os textos de Marx, onde encontra a seguinte antinomia: de um lado, existe, sim, um núcleo revolucionário no jovem Marx; de outro, no segundo Marx, (nos textos de maturidade), o caráter criador da ação dos indivíduos é sacrificado diante da afirmação de uma lógica mecânica do desenvolvimento social; o caráter aberto e voltado para a prática do processo histórico é subordinado à mecânica do desenvolvimento das forças produtivas; em síntese, o projeto revolucionário é subjugado aos ditames cegos de uma "ciência positiva". Diz Castoriadis (1986: 240): *"Marx sufocou, ele mesmo, o elemento revolucionário que existia embrionariamente em seu pensamento, e que se manifesta sobretudo em seus textos de juventude; mas não fez só isso: ele retornou a uma atitude teoricista-especulativa. Ele acredita poder estabelecer "leis da história" - o que é um absurdo"*.

Eguchi (1989: 52), comentando a crítica da economia marxista feita por Castoriadis, afirma: *"Marx a essayé d'établir l'économie politique comme la science naturelle. Pour cela il faut que son objet soit formé par des objets; et c'est en effet comme de purs et simples objets qu'ouvriers et capitalistes apparaissent dans Le Capital. Ils n'y sont que les instruments aveugles et inconscients réalisant par leurs actes ce que le "lois économiques" imposent. Si l'économie doit*

devenir une mécanique de la société, il faut qu'elle ait affaire à des phénomènes régis par des lois "objectives", indépendantes de l'action des phénomènes régis par des lois "objectives", indépendantes de l'action des hommes et des classes. Marx a considéré les hommes comme objets, impuissants face au fonctionnement de l'économie". Assim, o homem, criador da história, de que falava o jovem Marx, se transforma em **objeto inerte** diante das forças produtivas, nos textos de maturidade do autor de *O Capital*¹⁹.

A partir de um modelo positivista do saber, o segundo Marx (sobretudo na obra *O Capital*) entende a história como ciência dura ou natural. Daí porque os indivíduos, reduzidos a "objetos", tendem a assistir, passivos, ao desenvolvimento da história, regida

¹⁹ Para esta problemática, ver, na coletânea organizada por Busino (1989), os textos de Attilio Mangano, *Castoriadis e il Marxisme*; Hans Joas, *L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornelius Castoriadis*; Axel Honneth, *Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis*, e Andrew Arato, *Facing Russia: Castoriadis and the Problem of Soviet Society*. No Departamento de Direito da PUC-Rio, em 1997, Paulo Sergio Weyl Albuquerque Costa produziu uma dissertação de mestrado sobre este assunto, sob o título *Passagem para a Alma. Uma renúncia de Cornelius Castoriadis ao pensamento marxista*, sob a orientação do Prof. Carlos Plastino.

Segundo Axel Honneth, no texto acima, a crítica de Habermas em relação ao "positivismo secreto" de Marx, já tinha sido feita vinte anos antes por Castoriadis.

mecanicamente pelas leis econômicas. Neste contexto, não há condições de entender a capacidade criadora dos indivíduos e da própria história.

Esta capacidade criadora é denominada por Castoriadis de “imaginário radical”, presente no indivíduo e no social-histórico. Com este conceito, o autor retoma, em outra direção (no sentido da auto-transformação da sociedade) e com outro instrumental teórico, o projeto do jovem Marx, que, com o correr do tempo, ficara abafado, no Marx adulto, em função de um modelo científico de caráter positivista do século XIX.

Na medida em que Castoriadis se dá conta de que o marxismo se transforma num sistema fechado que tenta descobrir as leis econômicas determinantes da história, toma distância deste pensamento. Contrariamente a isto, para Castoriadis a história é essencialmente criação ininterrupta. Não existem, nem poderiam existir, leis predeterminadas da história, sejam elas econômicas ou de qualquer ordem.

Entretanto, Castoriadis aprendeu com Marx uma coisa fundamental: a perspectiva social e histórica do ser humano. Algo tão fundamental que exige uma ruptura com todo tipo de perspectiva individualista, seja ela metodológica ou essencialista, na hora de pensar o sujeito. Como não é possível, na opinião deste autor, falar do sujeito sem incluir o inconsciente (Freud), também é impossível falar dele, sem incluir o social (Marx). Esta questão leva o autor a falar da *“cegueira sociológica e política dos psicanalistas e da cegueira psicanalítica dos sociólogos e dos filósofos”* (Castoriadis, 1997: 104).

O confronto de Castoriadis com Hegel decorre sobretudo da maneira deste entender o processo histórico. Para Hegel a História

caminha ao ritmo dialético de tese-antítese-síntese: 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, de "eidos". O próprio sujeito, enquanto imaginário radical, faz parte desta dinâmica criadora.

O percurso intelectual de Castoriadis é original. O distanciamento do marxismo não o torna estruturalista (nem pós-estruturalista), nem liberal. Toma distância crítica deste como a tomou daquele.

Segundo Castoriadis, o estruturalismo apreende, apenas, a dimensão simbólica da instituição²⁰; deixa de lado a dimensão imaginária ou criadora tanto do sujeito como do social-histórico. Por isso, termina sendo uma visão unilateral dos fenômenos sociais.

Retomando idéias de Merleau-Ponty, Castoriadis combate o argumento central do estruturalismo, segundo o qual "o sentido é o

²⁰ Para Castoriadis (1986: 159), a *"instituição é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário"*.

resultado da combinação de signos"²¹. Contrariamente a esta maneira de pensar, para o autor da *Instituição Imaginária da Sociedade*, o sistema de signos²² não pode ser entendido de forma imanente: o signo é, sempre, signo de algo, remete a um referente externo; esta relação de remetimento "opera essencialmente por meio de um *quid pro quo*, um "x está em lugar de y", que, nos casos triviais, é "arbitrário", vale dizer instituído. Este *quid pro quo* é o núcleo daquilo que denomino *relação signitativa*- a relação entre o signo e aquilo de que ele é signo, que está nos alicerces da linguagem" (Castoriadis:1986:235). Desta maneira, para Castoriadis, a relação de um signo com um significado é o resultado de um processo de institucionalização. Mais, este processo de institucionalização é sempre aberto, o que significa que a referida

²¹ 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 às posteriores elaborações sobre o assunto, feitas pelos estruturalistas. Coerente com seu pensamento, Castoriadis se afasta desta posição teórica. Para ele, o signo é constituído por três elementos: o eidos formal, a instância concreta e a relação especial entre ambos (a relação signitativa), que é, sempre, criada ou instituída pelo imaginário social. Para maiores detalhes, verificar, nesta tese, o sexto capítulo.

²² Na opinião de Joas (1998: 145), "*El prolijo trabajo de Castoriadis en el campo de la teoría del lenguaje mira esencialmente a combatir el estructuralismo en el punto en que éste basa sus pretensiones científicas. Esto le lleva a buscar una teoría no estructuralista del signo y de lo simbólico*".

relação entre signo e significado não é unívoca, nem fechada; ela pode prosseguir ilimitadamente.

Desta maneira, Castoriadis retoma o caminho para entender a participação do sujeito na produção de sentido, no momento em que o estruturalismo proclama "a morte do sujeito"²³.

A relação de Castoriadis com a psicanálise merece um destaque especial. Desde muito jovem, ele se confessa "apaixonado" pela obra de Freud; muito cedo, no texto "Le contenu du socialisme", em 1955, sublinha "a necessidade de se levar em conta a dimensão psicosexual do indivíduo em tudo que se faz ou se pensa no domínio político" (Castoriadis, 1999:92). Mas é na década de 60 que se juntam, na experiência pessoal do autor, "a rua e o divã", as lutas sociais e a escuta dos sonhos, Marx e Freud. "Só me lancei na tentativa de pensar as duas coisas juntas a partir de 1960" (Castoriadis, 1999:92).

Depois de vários anos de análise e de formação, começou a trabalhar como psicanalista a partir de 1973. A "obra psicanalítica" de

²³Para esta problemática, ver *O Estado do Sujeito Hoje*, conferência de Castoriadis pronunciada em Paris e publicada inicialmente em *Topique*, n.38, atualmente fazendo parte do livro *O Mundo Fragmentado; As Encruzilhadas do Labirinto/3*, publicado pela Paz e Terra, 1992. Ver também todo o capítulo VI da *Instituição Imaginária da Sociedade*. Segundo Castoriadis, o estruturalismo sabe combinar elementos, sabe analisar estruturas; não sabe nada de onde eles procedem e como são criados. A estrutura invocada a toda hora por estes autores exclui o que para Castoriadis é essencial: a temporalidade e a criação. O confronto, neste ponto, dá-se, sobretudo, com Lévi-Strauss.

Castoriadis possui umas 700 páginas, além de vários "volumes", inéditos, dedicados ao estudo da Psique, atualmente incluídos no projeto de futuras publicações coordenadas por Zoe Castoriadis e Sparta Castoriadis²⁴. Sua teoria da psique aparece no capítulo VI da Instituição Imaginária da Sociedade; outros aspectos da mesma são desenvolvidos em artigos especialmente importantes: " *O estado do sujeito hoje*", incluído na Encruzilhadas do Labirinto, vol III e "*Imaginação, imaginário, reflexão*", nas Encruzilhadas do Labirinto V.

Como indica Uribarri (1998: 2), "*la reflexión psicoanalítica de Castoriadis no se caracteriza ni por la importación de conceptos psicoanalíticos a otras áreas (estilo Derrida o Lyotard), ni por la inserción reduccionista de lo sociológico en un marco psicoanalítico (E.From, cierto freudo-marxismo, cierto culturalismo). Por el contrario, su relación com el psicoanálisis se singulariza por la*

²⁴ Após a morte de Castoriadis, foi formada, no 26 de junho de 1999, em 105 bd Raspail, 75006 Paris, a ASSOCIATION CASTORIADIS, dirigida por Zoé Castoriadis, viúva, e por suas filhas, Sparta e Cybèle, cuja finalidade é divulgar a obra deste autor e publicar o material inédito. Até o momento conseguiram organizar um primeiro colóquio denominado "*Rencontre autour des idées mères de Cornelius Castoriadis*", realizado na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris nos dias 24 e 25 de junho de 1999, do qual pude participar. Publicou, também, três obras de Castoriadis: 1) *Figures du Pensable. Les Carrefours du Labyrinthe VI (o último desta série)* Seuil, 1999; 2) *Sur Le Politique De Platon*, Seuil, 1999; 3) *Dialogue*, Éditions de l'Aube. Imediatamente após seu falecimento, Éditions de l'Aube publicou uma pequena entrevista de Castoriadis com Daniel Mermet, sob o título *Post-Scriptum sur L'Insignifiance*.

elucidación de la especificidad del psicoanálisis y por la plena asunción de su proyecto y de su práctica".

Crítico de Lacan²⁵, se confessa "freudiano fervoroso", mesmo que não seja possível encontrar uma correspondência simples entre ambos: reelabora a teoria da psique freudiana a partir da imaginação radical ou capacidade criadora.

Neste mesmo período, vários autores, entre os quais destacam-se Deleuze (1972), Guattari²⁶ (1972) e Foucault²⁷ (1972), a partir de perspectivas teóricas diferentes, fazem uma crítica à Psicanálise, julgando que esta propõe um "sujeito a-histórico",

²⁵ A crítica de Castoriadis a Lacan é feita no texto "A psicanálise, projeto e elucidación", publicado em *Topique*, n. 19, abril de 1977. Atualmente faz parte do primeiro volume das *Encruzilhadas do Labirinto*. Ed. Seuil, 1978. Em 1976, Roustang tinha publicado *Un destin si funeste*, Paris, ed. de Minuit. Como ele mesmo indica, Castoriadis não tenta "salvar" Roustang, nem deseja fazer uma "interpretação" do mesmo; retoma os problemas discutidos por ele para mergulhar na problemática atual da psicanálise e sua "ancoragem social e histórica".

²⁶Estes autores, influenciados pela perspectiva marxista, procuram contextualizar historicamente a Psicanálise. Segundo eles, é impossível pensar o sujeito, como pretende a Psicanálise, de forma essencialista e a-histórica, independentemente do contexto sócio-político. Deleuze e Guattari (1972) tratam estas questões no livro *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*.

²⁷Foucault, no livro *História da Loucura* (1972), além da crítica da dimensão a-histórica da Psicanálise, aponta a ligação desta com os dispositivos de controle social.

independente do contexto sócio-cultural em que vive. Castoriadis retoma esta crítica da seguinte maneira: *"A mesma constituição corporal, a mesma sexualidade, os mesmos eros e thânatos, 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 bumerangues, ora bombas atômicas, ora 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 sodomia pelo rei do céu. Em nome do espírito científico, e rigoroso, chegamos mais uma vez a esta consequência monstruosa: fatores constantes produzem efeitos variáveis"* (Castoriadis,1986:360).

Ou seja, a atitude a-histórica da Psicanálise nos conduziria a esta paradoxal situação, segundo a qual as mesmas causas geram efeitos diversos.

Outro grupo de autores com os quais Castoriadis dialoga, é constituído por Varela (1995), Morin (1973) e os representantes da nova Biologia, no sentido de deslocar o estudo do sujeito do campo da Metafísica para o campo da Ciência, integrando-o "na lógica do ser vivo". Isto começa a ser melhor entendido a partir da mudança de paradigmas que se processa no campo da Ciência. Neste texto voltarei a estes assuntos.

O confronto de Castoriadis com a Filosofia ocidental se dá, sobretudo, na maneira de entender o ser como fluxo, como criação constante, e não como algo determinado, pronto, dado de uma vez por todas. Para pensar o sujeito e o social a partir do imaginário, aponta a necessidade de uma nova ontologia, uma nova concepção do ser. Para isto, ele vai buscar inspiração na tradição heraclitiana.

Também dialoga com o funcionalismo, segundo o qual a natureza humana é essencialmente constituída por necessidades universais, estabelecidas de uma vez por todas e para sempre - o que colide frontalmente com o seu pensamento. As necessidades não mudam em seu substrato biológico e natural, porém essas necessidades só são humanas na medida em que passam por um processo de elaboração cultural. Por causa disto, na opinião de Castoriadis, cada sociedade institui, isto é, cria ininterruptamente suas necessidades. O sujeito e o social-histórico estão num constante processo de autocriação.

Depois de mapear os pontos que balizam a gênese do pensamento de Castoriadis, sua trajetória pessoal e o contexto onde emerge seu projeto teórico, passo agora a explicitar seus pressupostos.

II. OS PRESSUPOSTOS DO PENSAMENTO DE CASTORIADIS.

"Pensar não é sair da caverna nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das coisas. É entrar no Labirinto, mais exatamente fazer ser e aparecer um Labirinto" (C. Castoriadis)

"A reforma política e social das democracias liberais deve ser acompanhada de uma reforma não menos urgente do pensamento contemporâneo. Kant fez a crítica da razão pura e da razão prática; precisamos hoje de outro Kant que faça a crítica da razão científica" (Otávio Paz).

"O diálogo entre a ciência, a filosofia e a poesia pode ser o prelúdio da reconstituição da unidade da cultura e também da ressurreição do indivíduo, que tem sido a pedra de fundação e o manancial de nossa civilização" (Otávio Paz).

O imaginário radical é o conceito fundamental do pensamento castoriadiano. Com ele, o autor consegue pensar a dimensão poética ou criadora do sujeito e do social-histórico. Para sua elaboração, precisou de um novo referencial teórico, isto é, de uma nova maneira de entender o ser, de uma nova compreensão do homem, assim como de uma nova maneira de organizar o conhecimento. Sucede que as categorias do pensamento herdado²⁸ não serviam para postular a

²⁸ Ao falar do pensamento herdado, Castoriadis está se referindo à tradição do pensamento ocidental, a partir dos gregos, especialmente Aristóteles e Platão.

dimensão criadora: tinham sido elaboradas para pensar a identidade e a permanência, não a alteridade e a criação. Daí o duplo esforço feito no sentido de desconstruir o pensamento herdado e de construir um pensamento próprio, orientado para a compreensão da dimensão poética do sujeito e do social-histórico. É desta problemática que trata este capítulo. Desejo analisar os pressupostos do pensamento de Castoriadis.

Não é possível entender o pensamento de Castoriadis a partir dos esquemas teóricos do pensamento herdado. O imaginário radical nos introduz nas *encruzilhadas do labirinto* (do labirinto humano). Na porta de entrada, é preciso deixar as categorias da modernidade, para aprender a pensar de uma maneira nova, a partir do imaginário.

Pretendo perseguir o objetivo deste capítulo fazendo um caminho em espiral; em vários momentos e de várias maneiras, irei construindo vias de entrada à temática dos pressupostos do pensamento do autor, no intuito de elucidar o duplo movimento de seu pensamento, onde se implicam circularmente o debate com a contemporaneidade e o processo de elaboração do pensamento próprio.

Inicialmente exponho de forma sintética o projeto teórico de Castoriadis, implícito na "inversão do procedimento tradicional". Com aquilo que denomino crítica do paradigma da modernidade, introduzo o debate castoriadiano com as diversas correntes de pensamento atual. A seguir, começo a explicitar aquilo que entendo como o primeiro pressuposto de seu pensamento: a elaboração da ontologia da indeterminidade e a lógica dos magmas ou das significações. Como uma decorrência desta maneira de entender o ser, explicito o modelo antropológico castoriadiano, que compreende o homem a partir da imaginação ou capacidade criadora. Este é o segundo pressuposto. O

terceiro está ligado à problemática epistemológica, entendida como um novo ordenamento circular do conhecimento, a partir do imaginário. Termino situando o imaginário radical como "fundamento" sem fundamento último do projeto teórico de Castoriadis.

1. A "inversão do procedimento tradicional", suas implicações.

No Simpósio de Stanford sobre *Disorder and Order*, em 1981, Castoriadis propõe "inverter o procedimento tradicional"²⁹. O que significa esta proposta? Quais os pressupostos que a animam? Estas são as interrogações iniciais às quais desejo responder a seguir.

O projeto político de Castoriadis inverte a realidade sócio-política atual em função da autonomia. Isto significa que a sociedade como um todo deverá se organizar de maneira que os indivíduos, os grupos e as instituições sejam capazes de fazer suas próprias leis e de tomar suas vidas e seus destinos em suas mãos. Esse é o sentido último da autonomia.

Já a "inversão do procedimento tradicional" constitui o projeto ontológico e antropológico (e epistemológico), implícito no conceito de imaginário radical. Segundo este projeto, o pensamento deverá ser organizado 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 do humano, ali onde se constituem o sujeito e o social-histórico.

²⁹ No capítulo seguinte, no ítem III. 1.4), ao tratar do imaginário na atual crise dos paradigmas, retomarei esta problemática em outra perspectiva.

Trata-se, inicialmente, de uma inversão ontológica. Por dois motivos: 1). Colocar o imaginário no centro e na base de seu projeto teórico significa entendê-lo a partir de um novo estatuto ontológico. Dito de outro modo, não se trata de algo periférico ou secundário, de caráter anedótico, para o sujeito 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). 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 transformação³⁰. Como diz o próprio Castoriadis, pensar o social-histórico como autocriação "*requer uma conversão ontológica radical*" (Castoriadis, 1987: 237).

A inversão do procedimento tradicional implica, ainda, um novo discurso sobre o sujeito, um novo modelo antropológico, uma nova compreensão do homem a partir da imaginação.

Como decorrência de uma nova compreensão ontológica e antropológica, a inversão do procedimento tradicional é, também, uma inversão epistemológica. Inverter o procedimento tradicional significa, fundamentalmente, inverter um tipo de saber (um tipo de

³⁰Esta inversão ontológica e epistemológica certamente não está separada da inversão política, como assinala na nota anterior. Ao contrário, ambas caminham juntas. O que acontece é que, talvez, por ser mais sutil, muitas pessoas terminam sem atentar para ela e continuam vendo em Castoriadis unicamente o projeto político, um tanto utópico, embutido em seu pensamento. Daí minha concentração na dimensão mais teórica deste autor.

conhecimento), que reduz o humano ao físico ou ao biológico. Neste sentido, o imaginário, que tinha sido deslocado pela razão para a periferia (na República de Platão³¹ 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-histórico a partir do imaginário.

A inversão do procedimento tradicional é feita pelo autor em dois movimentos: um de crítica do pensamento herdado, especialmente do paradigma³² da modernidade³³ e outro de construção do pensamento próprio, que tem como base a elaboração dos pressupostos de seu pensamento. Começo analisando a crítica do pensamento herdado.

³¹Segundo 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, 6 ed. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira, 1990. De alguma maneira, segundo Castoriadis, seria preciso trazer os poetas (a imaginação) de volta para o centro da cidade.

³² O termo paradigma, aqui, está referido ao pensamento de Thomas Khun (1997), no famoso livro sobre a *Estrutura das revoluções científicas*, onde diz que "o paradigma é uma constelação de opiniões, valores, métodos, etc. participados pelos membros de uma determinada sociedade". É neste sentido que eu estou usando este conceito, como uma maneira organizada, sistemática e coerente (um modelo ou padrão) de representar o mundo e de nos relacionarmos com ele. Ver ainda, sobre assunto, Morin [1973], E. *O paradigma perdido*; Idem, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1998; Idem, *O Método, 4. As Idéias*, Sulina, 1998. Porto Alegre ; Souza Santos (1989), B. *Introdução a uma Ciência*

2. Crítica do paradigma da modernidade.

Se a primeira fase do pensamento de Castoriadis foi marcada pelo marxismo, na segunda, dialoga com os diversos saberes de seu tempo. Nesta crítica, o autor engloba o marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo: os três participam de uma mesma matriz teórica, segundo a qual o social-histórico pode ser explicado cientificamente, segundo umas “leis econômicas” (marxismo), segundo uns “elementos invariantes” (estruturalismo) ou segundo umas “necessidades universais” (funcionalismo). Em última instância, o marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo são reféns da lógica conjuntista-identitária³⁴ e de uma ontologia da determinidade³⁵, próprias do

Pós-Moderna, Graal, Rio; Plastino, C (2000). A crise dos paradigmas e a crise do conceito de paradigma. in Zaia Brandão (org.). A Crise dos paradigmas e a Educação. Cortez Editora, 1994. Roger Ciurana (1997), E. Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo, Valladolid.

³³ Para o sentido do conceito de modernidade em Castoriadis, ver o texto *A época do conformismo generalizado*, nas *Encruzilhadas do Labirinto III*. Paz e Terra, p. 13-26. Aqui, eu estou usando este termo no sentido dado pelos autores, citados na nota anterior, que tratam da mudança paradigmática e se referem ao paradigma da modernidade para designar as transformações, ocorridas no pensamento do Ocidente, quando surgem as ciências experimentais, com Galileu, Newton, Descartes, etc, no século XVII. Num sentido mais amplo, a modernidade começa no século XVI, com o Renascimento, o Protestantismo, as Grandes Descobertas.

³⁴ Para o autor, a lógica conjuntista-identitária corresponde à lógica clássica ou lógica aristotélica. No capítulo VI, item 2, explicito em detalhe esta problemática.

paradigma da modernidade, que os impede de ver a dimensão criadora ou imaginária.

Importa salientar, ainda, que o estruturalismo, o marxismo e o funcionalismo se apoiam em pressupostos da modernidade que é preciso questionar. O procedimento empírico-racional da ciência moderna, na opinião de Morin, foi elaborado a partir de três idéias ou três pressupostos, que deveriam garantir a consistência e a certeza do conhecimento científico: a ordem, a separação e a razão³⁵. Castoriadis vai acrescentar que sob estes pressupostos existe uma ontologia implícita (a determinidade), que é preciso explicitar e questionar.

³⁵ A determinidade é o esquema primordial da lógica conjuntista-identitária; implica a suposição ontológica segundo a qual o "ser=ser determinado". Na opinião de Castoriadis, esta maneira de pensar funcionou *"ao longo de toda a história da filosofia (e da lógica), como exigência suprema, embora mais ou menos implícita ou oculta... e ainda continua a ocupar lugar central na ciência contemporânea, apesar dos abalos que vem sofrendo nos últimos sessenta anos dada a própria evolução dessa ciência"* (Castoriadis, 1987: 401).

³⁶ Esta problemática é muito ampla. Eu aqui estou seguindo o pensamento de Morin, E., *Por uma reforma do pensamento*. in *O pensar complexo. Edgar Morin e a crise da modernidade*. Org. Elimar Pinheiro do Nascimento e Alfredo Pena-Veja. Ed. Garamond. 1999, Rio, pag.21-34; Morin, Edgar, *Epistemologia da complexidade*, in *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Org. Schnitman, D.F. Ed. Artes Médicas, Porto Alegre 1996, pg. 274-293 e Roger Ciurana, E. *Edgar Morin. Instrucción al pensamiento complejo*. Ed. Universidad de Valladolid, 1997.

A ciência moderna se construiu pressupondo que o mundo é ordenado; o universo como um todo obedece a um determinismo universal, funciona como uma grande máquina, um grande relógio. É preciso descobrir as leis que regem esse determinismo. Se às vezes nos defrontamos com o acaso, é devido ao estágio de nosso conhecimento precário e insuficiente, que nos impede entender as leis da vida, do mundo, da sociedade. O conhecimento, neste contexto, é o espelho da realidade³⁷, o espelho do mundo.

A separação ou disjunção é outro dos pressupostos do conhecimento, dentro do paradigma da modernidade. No *Discurso do Método*, Descartes busca idéias claras e distintas; o progresso do conhecimento está fundado na capacidade de separar as dificuldades umas das outras, resolvê-las sucessivamente para aceder à uma boa solução do problema. O segundo preceito da lógica que Descartes (1987:37) adota, reza assim: "*O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las*".

Este princípio da disjunção, no desenvolvimento das ciências, se expressa através da separação das disciplinas umas em relação às outras. O próprio conceito de experimentação está ligado à separação: tiro meu objeto de estudo de seu hábitat, coloco-o num meio artificial que eu possa controlar, manipulo um determinado número de variáveis, que me

³⁷ Para esta problemática, ver Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Dom Quixote, 1998 ; ver ainda, Roger Ciurana, E. Edgar Morin. *Introducción al pensamiento complejo*. Universidad de Valladolid. 1997

permitem conhecê-lo. A própria relação entre observador e observação é atravessada pela separação; o primeiro é sempre exterior à segunda³⁸.

Além do princípio da ordem e da separação, o paradigma da modernidade está alicerçado na razão. Em que sentido? Como entender a razão neste contexto? Como obediência ao procedimento empírico-racional, isto é, como obediência às regras da indução e da dedução, e especialmente, aos princípios da contradição, da identidade e do terceiro excluído (os princípios clássicos da lógica aristotélica). Castoriadis denomina este procedimento racional de lógica conjuntista-identitária, como será visto a seguir.

No decorrer deste século, o edifício do conhecimento construído pelo paradigma da modernidade desabou. No seu lugar, está em fase de construção outro novo paradigma, que tem recebido várias denominações. Edgar Morin fala do "paradigma da complexidade"³⁹;

³⁸ A modernidade coloca o homem fora da natureza, como senhor, exercendo domínio sobre a mesma. Neste sentido Kant diz que o observador deve interrogar a natureza como juiz para que ela responda. São estas as palavras do autor da *Crítica da Razão Pura*: "*É preciso que a razão se apresente à natureza...para ser instruída por ela, é verdade, mas não como um aluno que se deixa dizer tudo o que agrada o mestre, e sim, ao contrário, como um juiz no exercício de suas funções, que obriga as testemunhas a responderem às perguntas que lhes formula*" (Kant, 1988: 13). Hoje, a partir da Etologia, da Nova Biologia, da Física, etc não interrogamos dessa maneira; ouvimos, sim, como alunos. Mais: sabemos que somos "parte" dessa natureza.

³⁹ Morin (1998), E. *Introducción al Pensamiento Complejo*. Gedisa, Barcelona.

Souza Santos denomina esta problemática de "Ciência Pós-Moderna"⁴⁰, para Prigogine e Stengers tratar-se-ia de uma "Nova Aliança"⁴¹ com a natureza (uma aliança não determinista).

Na opinião de Morin (1999:24), se a primeira metade deste século a ciência se debate numa espécie de dialógica⁴² entre ordem e desordem (o próprio Castoriadis participa, mais tarde, desta discussão, no Simpósio de Stanford), a segunda é polarizada pelo surgimento das ciências sistêmicas⁴³. Com isso começa a se problematizar a separação das ciências e dos saberes. (Era essa a problemática de fundo do

⁴⁰ Souza Santos (1998), Boaventura: *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Ed. Graal. 2 Ed.

⁴¹ Prigogine, I e Stengers, I (1997). *A nova Aliança*. UnB.

⁴² No pensamento complexo de Morin, a dialógica é o princípio que permite manter a dualidade no seio da unidade. Associa dois termos ao mesmo tempo complementares e antagônicos.

⁴³ A teoria dos sistemas começou com Luddwig von Bertalanffy (1975), inicialmente como uma reflexão no campo da Biologia, mais tarde, nos anos 50, se ampliou a outros saberes. A noção de sistema constitui para von Bertalanffy o fundamento não só da Biologia, senão de todas as ciências.

colóquio de Royaumont⁴⁴, do qual participaram Castoriadis e Morin). E atualmente nos debatemos com o problema do que seria uma razão aberta. Voltarei mais a frente sobre esta problemática.

Neste sentido, argumenta Castoriadis, quando a modernidade pensa a realidade em termos de ordem, não deixa espaço para a dimensão imaginária ou criadora. É esta uma das críticas fundamentais que este autor dirige ao paradigma da modernidade, de modo especial ao marxismo, ao estruturalismo e ao funcionalismo.

Dizer (ou pressupor) que tudo é ordenado e determinado é uma afirmação ontológica (inconfessa). Mais, é uma ontologia datada, corresponde à maneira como o pensamento do Ocidente se auto-instituiu enquanto razão, no decorrer de seus vinte e cinco séculos de história. O que supunhamos ser a ordem natural das coisas é uma criação nossa, especificamente do paradigma da modernidade.

Para Castoriadis, o marxismo, o funcionalismo e o estruturalismo aplicam, de forma redutora, à sociedade, os critérios da lógica conjuntista-identitária e ignoram (ou desconhecem) a lógica dos

⁴⁴ Para o colóquio interdisciplinar de Royaumont, realizado em fevereiro de 1971, Castoriadis redige o texto "*Ciência moderna e interrogação filosófica*"; tinha sido apresentado inicialmente em outubro de 1970 ao comitê organizador desse evento, composto por Claude Grégory, François Jacob, Claude Lefort, Jacques Monod e Edgar Morin. Foi publicado em 1972 sob o título "O mundo fragmentado" para a revista *Textures*, números 4 e 5; depois apareceu no volume 17 da *Encyclopaedia Universalis* (março de 1973). Atualmente, este texto faz parte do primeiro volume das *Encruzilhadas do Labirinto*.

magma⁴⁵. Assim, as operações necessárias para formar um conjunto de objetos são, também, os esquemas cognitivos com a ajuda dos quais a realidade sócio-histórica pode ser pensada como um agrupamento de entidades bem demarcadas e determinadas.

Enquanto a realidade é apresentada como conjunto composto de elementos invariantes (sejam eles de ordem lógica, econômica ou funcional), não há lugar para a dimensão criadora. O processo sócio-histórico, nesse esquema teórico, só pode ser pensado como uma série de transformações sucessivas desses invariantes; não como emergência do novo.

Devido à sua implicação circular, a crítica do paradigma da modernidade e a construção dos pressupostos do pensamento de Castoriadis, serão retomados em vários momentos e de várias maneiras, no decorrer deste capítulo, como foi indicado antes. Explicito a seguir a maneira de Castoriadis entender o ser.

3. Uma ontologia da indeterminidade.

⁴⁵ Segundo Castoriadis, existe uma dimensão fluida, aberta (criadora) da realidade, (presente especialmente no mundo das significações, no inconsciente, e no social-histórico), que não é captada pela lógica identitária. O conceito de magma foi elaborado pelo autor para dar conta desta espécie de fluxo heraclítico que não pode ser, na sua totalidade, captado pela lógica conjuntista-identitária, e, que, por isso, foi deixado de lado pelo marxismo, pelo funcionalismo e pelo estruturalismo. Para um explicitação deste conceito, ver o item *A lógica dos magmas ou das significações*, neste capítulo.

A preocupação constante, que atravessa de ponta a ponta a obra de Castoriadis, é construir uma ontologia da indeterminidade, como condição prévia para pensar a criação. Esta ontologia da indeterminidade irá se acoplar com a lógica dos magmas ou das significações, como será visto adiante.

A crítica das principais correntes do pensamento contemporâneo tem como objetivo colocar em evidência as bases ontológicas que impedem o marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo de tematizar a dimensão poética ou criadora do social-histórico. Enquanto não forem esvaziadas as premissas da determinidade subjacentes na lógica-ontologia identitárias destes movimentos, - pensa Castoriadis - , não há espaço, nem bases sólidas para fundamentar o conceito de imaginário radical.

Diz o autor, *"a ontologia, em sua vertente principal (e na sua esteira, a ciência), sempre procedeu por meio da hipercategoria fundamental da determinidade (péras, em grego; Bestimmtheit, em alemão. A determinidade leva à negação do tempo, à atemporalidade: se algo está verdadeiramente determinado, está determinado desde sempre e para sempre. Se esse algo se modifica, os modos de sua mudança e as formas que essa mudança pode produzir estão já determinadas"* (Castoriadis, 1987, p. 226). (Grifos do autor).

É esta ontologia da repetição ou da determinidade que subjaz ao pensamento contemporâneo: nele não há espaço nem condições para pensar a alteridade, o novo, a criação, pela simples razão de que o ser é entendido como algo dado de uma vez por todas, determinado, pronto; o tempo é mera "sucessão" e as mudanças devem obedecer a "leis" pré-estabelecidas.

Como contraponto a esta maneira de pensar, Castoriadis elabora uma ontologia da indeterminidade (ou da criação): neia o ser é entendido como processo aberto, como fluxo. *“O que é não é jamais fechado. O que é é aberto, ou o que é, é sempre, também, a ser.”* (Castoriadis, 1992: 88) (Grifos do autor). Neste sentido, *“o Ser não existe “no” Tempo, mas pelo Tempo (por meio do Tempo, em virtude do Tempo). Em essência, o Ser é Tempo. [Ou ainda, o Ser está, essencialmente, por-Ser]. Rigorosamente falando, o tempo é impensável sem criação. E a criação, aqui, é criação rigorosa (ontológica), posição de novas formas (de novos eidos)”* (Castoriadis, 1987, p.225).

Importa entender esta proposta de Castoriadis a respeito de uma ontologia da indeterminidade ou da criação. Sem dúvida, a criação pressupõe uma certa indeterminação do ser, no sentido de que *“o que é não é jamais tal que exclua o surgimento de novas formas e de novas determinações”*. Entretanto, a indeterminação não pode ser confundida com arbitrariedade, improvisação ou irracionalidade, uma vez que a criação é *“posição de novas determinações”*, de novas formas, de novos eidos, isto é, de novos possíveis e impossíveis, definidos a partir do momento em que a forma é colocada.

Antes de Castoriadis, Bergson e Heidegger⁴⁶ tinham feito tentativas semelhantes, no sentido de ultrapassar a ontologia da

⁴⁶Para esta problemática, ver Hans Joas, *L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la Philosophie politique de Cornelius Castoriadis*, p.173-190. In *Autonomie et autotransformation de la Société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Coord. G.Busino

determinidade. Entretanto, a solução dada por ele é muito diferente daquela feita pelos dois anteriores: Se Bergson e Heidegger terminam privilegiando exclusivamente a indeterminação, Castoriadis afirma a necessidade absoluta de conjugar as duas. O agir e o dizer sociais não se entendem sem a “aritmética” (ou mundo da determinidade, dos conjuntos) e sem o “mito” (ou mundo da indeterminidade, do sonho). Poder-se-ia dizer que no social-histórico coexistem as ilhas da determinidade (legein, teukhein) no mar da indeterminidade (o mundo dos magmas e das significações). O legein (dizer) e o teukhein (fazer) representam as condições instrumentais para a instituição imaginária da sociedade. Sem o dizer-fazer sociais, a instituição imaginária da sociedade seria impossível, não teria visibilidade nem concretude.

Todo o pensamento de Castoriadis é atravessado por essa encruzilhada, por esse entrecruzamento de caminhos: sem renunciar às exigências impostas pela lógica conjuntista-identitária (mundo da determinidade), é preciso conjugá-la com o mundo das significações ou dos magmas (o mundo da indeterminidade). É por causa disso que o mundo instituído deve ser pensado junto com o mundo instituinte; a dimensão código (regras) da linguagem deve ser inseparável da dimensão língua (criação de significações); o legein-teukhein caminha ao lado das significações imaginárias sociais. Em síntese: é por causa deste entrecruzamento das coisas que toda a realidade é atravessada por um fundamento subterrâneo fluido denominado magma. Juntar e separar essas duas dimensões da vida: esse o paradoxo para onde aponta o

Librairie DROZ, 1989, Paris, 521 p. Nesse mesmo volume, ver ainda Axel Honneth, *Une Sauvegarde ontologique de la Révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis*, p. 191-207.

pensamento de Castoriadis, organizado em torno ao conceito de imaginário radical.

É neste sentido que o projeto de elucidação castoriadiano postula uma nova relação entre ontologia e ciência; ambas devem ser pensadas conjuntamente. Se a ciência moderna se construiu ignorando a ontologia, isto hoje não é mais possível. É preciso explicitar a relação entre ambas. Para Castoriadis, esta relação é circular ou de mútua implicação.

3.1. A lógica dos magmas ou das significações.

A elaboração da ontologia da indeterminidade vai acompanhada da lógica dos magmas ou das significações. Analiso agora esta questão.

A elaboração teórica do conceito de *imaginário radical*, a partir de 1964-5, está ligada à convicção profunda de Castoriadis de que o psiquismo humano e o social-histórico não podem ser “derivados” ou “explicados” a partir dos fatores biológicos ou físicos. Isto é, não podem ser reduzidos ao primeiro estrato natural⁴⁷, regido pela lógica conjuntista. Eles obedecem, fundamentalmente, a outra lógica - a lógica das significações imaginárias sociais (ou lógica magmática) É este o conteúdo fundamental da “inversão do procedimento tradicional”, de que falamos acima.

⁴⁷ O primeiro estrato natural equivale à natureza ou mundo biológico e físico, com o qual o social-histórico mantém uma relação de apoio ou de sustentação, como será visto no sexto capítulo desta tese.

Para poder pensar estas realidades de uma maneira nova, Castoriadis começa a se ocupar com as “multiplicidades inconsistentes⁴⁸”, exatamente no momento em que escreve sua obra fundamental sobre o imaginário radical, *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Diz textualmente: *“Essas multiplicidades inconsistentes do ponto de vista de uma lógica que se quer consistente ou rigorosa - passaram a ocupar minha atenção a partir do momento (1964-5) em que me apercebi da importância, no mundo humano, daquilo que chamei o imaginário radical. A constatação de que o psiquismo humano não pode ser “explicado” por fatores biológicos, nem considerado como um autômato lógico ainda que muito rico e complexo; e também, sobretudo, de que a sociedade não pode ser reduzida a determinações racionais-funcionais quaisquer que sejam (por exemplo, econômicas/produativas, ou “sexuais” numa perspectiva estreita do “sexual”) indicava que era preciso pensar em algo diferente, e pensar de maneira diferente, para poder compreender a natureza e o modo de ser específico desses domínios, o psíquico de um lado, o sócio-histórico de outro”* (Castoriadis, 1987: 394).

⁴⁸No texto *A lógica dos magmas e a questão da autonomia*, publicado nas *Encruzilhadas do Labirinto II. Os domínios do homem* (1987), Castoriadis comenta o impacto que lhe produziu a seguinte frase escrita numa carta de Cantor a Dedekind: “toda multiplicidade é ou uma multiplicidade inconsistente ou um conjunto”. Este impacto está relacionado com a preocupação de Castoriadis de entender os domínios do psíquico e do social-histórico, no momento em que está elaborando o conceito de imaginário radical.

Castoriadis está convencido que os domínios do psíquico e do social-histórico introduzem um novo tipo de ser, mais próximo das multiplicidades inconsistentes que das realidades meramente conjuntistas. É preciso entender a especificidade não apenas “fenomenológica e descritiva, mas lógica e ontológica” desses dois estratos do ser, o psíquico e social-histórico.

Depois de muita busca, chega a esta conclusão: *"Para designar esse modo de ser, e a organização lógico-ontológica que ele traz consigo, cheguei, depois de muitas peregrinações terminalógicas - massa, conglomerado, e outros- ao termo magma⁴⁹"* (Castoriadis, 1987: 395). (Grifos do autor).

Num sentido meramente descritivo - aquele que é registrado em nossos dicionários -, o magma é uma espécie de lava incandescente, em constante movimento, situada no interior da terra; em contato com o calor se liquidifica, em contato com o frio se solidifica. Castoriadis usa este termo para entender uma dimensão da realidade que escapa aos esquemas da lógica conjuntista.

Segundo Castoriadis, não podemos pensar a realidade em termos de ordem (cosmos) ou desordem (caos), apenas. Entre ambos, é preciso situar uma espécie de terceira dimensão, denominada magmática, aquela que responde pelas realidades “inconsistentes” e fluidas, (sobretudo, o inconsciente, o mundo das significações imaginárias e o social-

⁴⁹ Castoriadis toma emprestado este termo, como ele mesmo explica, da *Álgebra* de N. Bourbaki, 1951, mudando-lhe o sentido. Para esta problemática, ver *A Lógica dos magmas e a questão da autonomia*, in *As Encruzilhadas do Labirinto II. Os Domínios do Homem* (1987).

histórico), mais próximas do fluxo heraclitiano que da permanência parmenidiana⁵⁰.

Diz o autor: "*Nous dirons qu'un objet est magmatique lorsqu'il n'est pas exhaustivement et systématiquement ensidisable - autrement dit, réductible à des éléments et à des relations que relèvent exclusivement et de façon homogène de la logique ensidique (ensembliste-identitaire)*" (Castoriadis, 1997: 214).

Contrariamente à sistematização, característica da lógica identitária, segundo a qual o mundo deve ser organizado de forma coerente e absoluta (conjuntista), a lógica dos magmas aponta para o mundo sempre aberto, próprio das significações imaginárias. Continua Castoriadis: "*Nossa colocação é de que tudo o que pode efetivamente ser dado - representação, natureza, significação- é segundo o modo de ser do magma; que a instituição social-histórica do mundo, das coisas e dos indivíduos, enquanto instituição do *legein* e do *theukein*, é sempre também instituição da lógica identitária e portanto imposição de uma organização conjuntista num primeiro estrato do dado que a isso se presta intemivelmente; mas que também, e necessariamente, instituição de um magma de significações imaginárias sociais*" (Castoriadis, 1986: 389).

⁵⁰ Entre os Pré-socráticos, Parmênides (540-450 a. C.) e Heráclito (576-480 a. C.) constituem uma espécie de contraponto do pensamento grego; para o primeiro o ser é imutável, imóvel e indivisível em oposição ao segundo, para quem nada é estável, "ninguém se banha duas vezes na água do mesmo rio". De forma um pouco esquemática, a história da filosofia faz esta oposição entre imobilismo parmenidiano e mobilismo (ou fluxo constante) heraclitiano.

Combinar estas duas dimensões da realidade, a conjuntista e a magmática, constitui, como veremos, uma contribuição das mais significativas de Castoriadis para o debate contemporâneo. Sem dúvida, estamos diante de um pensamento novo e diante de uma lógica-ontologia paradoxais.

3.2. Círculo da criação.

Colocar a dimensão criadora (imaginária) como centro organizador de seu projeto teórico é, sem dúvida, a maior contribuição de Castoriadis para o pensamento contemporâneo. Como indica Ciaramelli (1999:1) "*La revendication acharnée de la création dans une acception ontologiquement lourde, fait l'originalité et le dénominateur commun de l'apport politique, psychanalytique et philosophique de Cornelius Castoriadis à la réflexion contemporaine*". Vejamos como isto acontece.

O imaginário radical não é especular nem combinatório, é criador. Não reproduz os dados fornecidos pela percepção, nem combina elementos do mundo racional. É criação *ex nihilo*, gênese ontológica, posição/instituição de uma nova forma de ser.

Para o pensamento herdado, a origem das instituições, assim como a constituição do homem singular, devem ser creditadas às leis da natureza e da razão. Isto, para Castoriadis, está pressuposto em toda a extensão do pensamento contemporâneo, incluídos aí o estruturalismo e o funcionalismo. Para Castoriadis, a história não é repetição ou realização do que a natureza ou a razão "prescrevem"; é criação absoluta. Suas raízes se encontram na imaginação humana.

Esta idéia é inconcebível e impensável a partir do referencial lógico-ontológico do paradigma da modernidade. Exige uma reconstrução teórica radical. Exige uma nova maneira de pensar de acordo com “a inversão do procedimento tradicional”. Castoriadis, a toda hora, tenta ultrapassar a lógica conjuntista, para mostrar que o ser humano não é, apenas, racional; é imaginário e racional. Daí porque seja fundamental, para este autor, entrelaçar, a todo momento e em todos os níveis, a lógica identitária com a lógica das significações.

Segundo o autor, não é possível “explicar” a emergência das significações imaginárias, no sentido de que elas não são produzidas causalmente ou deduzidas racionalmente. Não decorrem de nenhum tipo de lógica conjuntista-identitária. Elas são criações ex nihilo, mas não in nihilo nem cum nihilo. Explicitemos estas dimensões referentes ao processo criativo.

Afirmar que a criação é ex nihilo significa que ela é a emergência de uma nova forma ontológica (um novo eidós), de um novo modo e de um novo nível de ser. Neste sentido, quando é criada a democracia, na Grécia, é criada uma nova forma de convivência social, uma nova significação que não existia antes. Isto se aplica a todas as grandes criações humanas, sejam elas individuais ou coletivas.

Quando o Demiurgo, no Timeu de Platão, “cria” o mundo, ele copia um modelo, o Vivente eterno (Castoriadis, 1986:234). Procedendo dessa maneira, ele imita, não cria. Não faz emergir a alteridade, reproduz. Não faz emergir uma realidade outra, mas uma realidade diferente.

Para Castoriadis, uma realidade é outra quando ela representa a alteridade radical: *“dizer que a figura B é outra que a figura A*

significa que ela não pode ser deduzida, produzida, construída mediante o que existe "em" A" (Castoriadis, 1986:231). Ao contrário, uma realidade é diferente quando ela pode provir de uma nova disposição da realidade anterior; o círculo, a elipse, a hipérbole, a parábola provém umas das outras, são os mesmos pontos em disposições diferentes. Assim, "o círculo é diferente da elipse, mas a Divina Comédia é outra que não a Odisséia".

Quando o artista esculpe em madeira (ou noutra matéria) uma forma nova, cria. É a forma (o eidos) que faz com que a madeira ganhe a nova configuração de estátua. A tal ponto, que a "essência" da estátua é seu eidos. Cria-se a estátua quando é criado a forma da mesma. Nesse caso, podemos falar que a criação do eidos (forma) da estátua é criação ex nihilo, gênese ontológica, emergência da alteridade, criação a partir do nada.

Se a forma que o artista esculpe na madeira não existia antes, o mesmo não acontece com os outros elementos que irão formar a estátua, como a madeira, os instrumentos, a cultura, as significações imaginárias onde está inserido o escultor, etc. Eles preexistem e têm que ser levados em conta, para que a obra de arte se corporifique. Constituem as condições necessárias (não suficientes) da criação. É nesse sentido que a criação é cum nihilo e in nihilo.

Por causa disso, a criação se apoia (ou sustenta) no primeiro estrato natural, biológico ou físico. Toda sociedade (a criação sócio-histórica) é obrigada a levar em conta esse dado "natural". Só que este fato biológico (ou físico) será transformado em fato cultural em virtude das significações imaginárias com as quais cada grupo vai colori-lo. Se o primeiro estrato natural é imprescindível para a existência da sociedade, ao mesmo tempo não é um elemento determinante das

significações imaginárias. Estas são criações sempre novas em cada sociedade, em cada momento.

A criação humana se apoia, sobretudo, na “primeira matéria”, a psiquê, a partir da qual a sociedade se cria a si mesma. Se apoia, também, na “história”. Se não podemos sondar a origem das sociedades, elas não surgem no vazio. Há sempre um passado, que é recriado a partir do presente. A relação com este passado faz parte da instituição da sociedade: os conteúdos dessa tradição são recriados (re-interpretados?) segundo as significações imaginárias do presente.

Importa salientar que a criação, aqui, não é criação de “matéria-energia”, mas criação de formas/eidos.

O sentido último da criação castoriadiana é colocado para elucidar o seguinte dilema: ou há criação ou a história humana é interminável repetição (eterno retorno).

E o mais importante: a criação pressupõe a criação. Entramos, assim, de cheio, na “circularidade intrínseca” da criação: o surgimento de uma nova forma não pode ser “produzido” ou “deduzido” de elementos anteriores, porque os elementos pressupõem a forma, a qual pressupõe os “elementos”. Encontramos este fenômeno na teoria dos conjuntos (a reflexividade objetiva da teoria dos conjuntos), e no mundo das significações (relação signitiva), como teremos oportunidade de ver no sexto capítulo; entretanto, ele aparece de forma mais clara no campo sócio-histórico. Assim, quando, na Grécia, pelo século VIII, surge a pólis (cidade), esta é impossível sem os politai (os cidadãos), os quais, por sua vez, são impensáveis fora da pólis, ou de outra maneira, são produzidos *na e pela pólis*. Entre a pólis e os politai existe uma circularidade constitutiva: um pressupõe o outro.

Do ponto de vista da lógica formal, falar que a criação pressupõe a criação significa uma petição de princípio. Ora, a lógica formal constitui uma dimensão necessária da própria instituição da sociedade; entretanto, aquela não esgota toda a realidade desta, precisa se unir à dimensão imaginária ou da criação das significações. Neste sentido, a instituição da sociedade, em todas as suas dimensões, está imbricada em e pelo círculo da criação. A rigor, "*a criação, no quadro do pensamento herdado, é impossível*" (Castoriadis: 1986:232).

Por outro lado, o círculo da criação não deve ser confundido com o círculo hermenêutico: não se trata da *compreensão* da criação, mas de seu acontecimento, insondável em sua origem, (exatamente porque a criação se pressupõe, porque ela importa um movimento circular como fundamento de seu ser). Neste sentido, a criação escapa a toda explicação causal e determinista. (Ciarameli, 1998: 91).

Surge, entretanto, uma dificuldade, que deve ser elucidada: se o social-histórico se pressupõe, para que falar de criação *ex nihilo* (a partir do nada)? Em que sentido se pode falar da emergência do novo, se esta origem, insondável em si mesma, deve supor seus próprios efeitos? Entramos aqui no paradoxo último do círculo da criação: a impossibilidade de um começo absoluto. Afirmar que o social-histórico é autocriação equivale a dizer que a sociedade está na origem dela mesma, e, ao mesmo tempo, que esta origem lhe escapa. Ou de outra maneira: o social-histórico só se deixa conhecer (só existe) a partir de si mesmo, sem poder jamais descrever (ou "explicar") sua própria origem (Ciarameli, 1998: 87)

Neste sentido, a origem da sociedade é intrínseca a ela mesma: não pode ser creditada a uma "transcendência". Por conseguinte, a sociedade é seu começo e seu pressuposto. "Antes" da criação social-

histórica, ali estavam “já” seus pressupostos, isto é, ali estava o social-histórico. Esse é o círculo da criação, impossível de escamotear, “inexplicável”, porém que se deixa elucidar, com a condição que deixemos de lado o universo de categorias da lógica-ontologia identitárias. Isto porque não seria correto metodologicamente transpor os conceitos de um paradigma para outro, os pressupostos são diferentes.

4. Um novo modelo antropológico: pensar o humano a partir da imaginação.

Com o aparecimento do ser humano, Castoriadis postula "uma ruptura na evolução psíquica do mundo animal", através de "um desenvolvimento monstruoso da imaginação", que libera o psiquismo humano das "regulações instintivas", tornando-o a-funcional. Esta a-funcionalidade vai demarcar as duas características fundamentais do humano: a autonomização da imaginação (seu poder criador) e a dominação do prazer representativo sobre o prazer do órgão. Desenvolverei esta problemática a seguir, no capítulo sobre a constituição imaginária do sujeito .

5. Um novo ordenamento circular do pensamento, a partir do imaginário.

Numa posição contrária à separação ou disjunção dos saberes, preconizada pelo paradigma da modernidade, Castoriadis propõe um novo ordenamento: uma relação de implicação entre os mesmos, em forma de espiral. No que segue, analiso isto com mais detalhe.

Como se fosse uma espécie de caleidoscópio, Castoriadis consegue mudar de perspectiva para ver as questões por vários ângulos,

num diálogo permanente com as tradições filosófica, científica (aincluída a psicanálise) e política do Ocidente. Com a mesma facilidade fala da Teoria dos Conjuntos, da Física Quântica, da Filosofia, da Psicanálise ou das Ciências Sociais ou Políticas. Esta maneira de reorganizar o pensamento corresponde ao que vem sendo denominado “um olhar multireferencial”⁵¹ ou transdisciplinariedade.

É preciso destacar, entretanto, que estes diversos saberes, na obra do autor, não se organizam para formar um manual ou uma enciclopédia. Na opinião de Morin, Castoriadis é enciclopédico, sim, mas no sentido grego, na medida em que articula os diversos saberes em forma circular: “ *Il était encyclopédique non au sens additif du terme, mais au sens originaire grec, qui articule les savoirs disjoints en cycle*” (Morin, *Le Monde*, mardi 30 decembre 1997). Estes saberes, em Castoriadis, continua Morin, se distinguem, se entrelaçam, jamais se dissociam.

A este respeito, a análise de Busino (1989: 1) é similar à de Morin: “ *Avec Cornelius Castoriadis, la sociologie, la linguistique, la psychanalyse, l'histoire de la philosophie, ont cessé d'être des disciplines ordonnées dans nos encyclopédies et dans nos manuels*

⁵¹Para esta problemática, ver Arruda (1996). A autora expõe a proposta de Jacques Ardoino, segundo o qual não se trata de unificar o campo do saber (científico, filosófico ou político, etc.) numa perspectiva unidimensional, redutora e monoteísta da verdade; ao contrário, o “olhar multireferencial” implica uma complexidade sistêmica que integre os procedimentos contrários ou até contraditórios da investigação das questões que envolvem o sujeito e o social-histórico.

universitaires. Plus de rangement et de classification des sciences, mais un savoir que se propose à la fois comme théorie totalisante - mais provisoire-et comme pratique engageante. Il n'y a qu'à parcourir ce beau, ce grand livre qu'est "Les Carrefours du labyrinthe" pour s'en rendre compte".

Como indica Roger Ciurana (1997:287), antes de Castoriadis e de Morin, a epistemologia genética de Piaget representou uma tentativa de construir "um sistema cíclico das ciências".

Para o "colóquio interdisciplinar" de Royaumont, em fevereiro de 1971, Castoriadis elaborou o texto "Ciência moderna e interrogação filosófica", onde propõe uma espécie de ordenamento circular dos saberes, a partir do imaginário. Na sua opinião, a situação da ciência atual assume a forma de um "mundo fragmentado"⁵². O "*programa galileano*" - diz Castoriadis (Castoriadis, 1987: 189)- *exigia uma separação essencial entre ciência e filosofia. Atualmente, a separação absoluta das regiões*" é uma das causas mais importantes da crise atual da ciência e da separação das disciplinas.

⁵² O texto "*Ciência moderna e interrogação filosófica*" foi publicado inicialmente em 1972 sob o título "*O mundo fragmentado*" para a revista *Textures*, números 4 e 5; depois apareceu no volume 17 da "*Encyclopaedia Universalis* (março de 1973). Tinha sido redigido para o colóquio interdisciplinar de Royaumont, do qual participaram Claude Grégory, François Jacob, Claude Leford, Jacques Monod e Edgar Morin. Atualmente este texto faz parte do primeiro volume das *Encruzilhadas do Labirinto*.

Numa linha próxima à de Castoriadis, Morin, presente no colóquio de Royaumont, fala de "complexidade". Segundo êle, o paradigma da modernidade simplificou, reduziu e separou os saberes; este paradigma, hoje, é um paradigma "perdido", perdido no tempo. Em seu lugar, emerge o paradigma da complexidade⁵³: trata-se agora de entender como é feita a junção e o entrelaçamento dos saberes; como estes são tecidos (com-plexus=tecido junto) conjuntamente.

Para enfrentar este problema, Castoriadis não endossa o programa de "unificação da ciência", proposto pelo Círculo de Viena⁵⁴

⁵³ No volume V das Encruzilhadas do Labirinto. *Feito e a Ser Feito*, vinte anos mais tarde, Castoriadis coloca uma série de reparos ao conceito de complexidade, porquanto este dilui o conceito de criação; entretanto, as soluções propostas por ambos pensadores, em Royaumont, ao problema da atual crise da ciência e da separação das disciplinas, tem muitos pontos em comum, que não cabe desenvolver aqui.

⁵⁴ Fundado em 1924 por iniciativa de Moritz Schlick, o Círculo de Viena é uma associação de sábios e filósofos altamente influenciados pelo *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Pretendiam explicitamente "unificar a ciência", por dois caminhos: unificando o método nos diferentes domínios ou pela redução destes a um só domínio elementar. Como indica Castoriadis, não há diferença essencial entre esses dois programas. Os representantes do Círculo de Viena não se aperceberam de uma coisa fundamental: a pretendida unidade entre as disciplinas se inspirava numa "filosofia fisicalista", que eles visavam fundar. Esta tentativa de unificação da ciência hoje está fora de questão.

ou pelo estruturalismo⁵⁵. Contrariamente a essas soluções, fala de "um pensar junto"⁵⁶, uma espécie de tratamento em espiral, um tipo de circularidade entre filosofia e ciência. Se na sua origem, a ciência moderna se construiu ignorando a ontologia, hoje isto é impossível. Os diversos saberes devem se articular de forma "diferente" (de forma circular). *"Não porque todas (as regiões da ciência) só seriam uma, mas porque existe uma articulação que é diferente de uma divisão em compartimentos, uma simples justaposição, uma especificação progressiva ou uma hierarquia linear, lógica ou real. Restaurar explicitamente essa articulação, de outra maneira que não o podiam fazer Platão ou Aristóteles, Descartes, Leibniz ou Hegel, parece-nos ser a tarefa atual da reflexão"* (Castoriadis, 1987:189).

Imbricadas de forma circular, filosofia e ciência são repensadas conjuntamente, a partir do imaginário radical. Neste sentido, toda a obra teórica de Castoriadis se articula numa relação de implicação mútua entre a elucidação dos pressupostos ontológicos e o estudo concreto de cada ente particular. Contrariamente à posição de

⁵⁵ O estruturalismo representou, também, uma tentativa fracassada de unificação da ciência: pretendia transpor um tipo de formalização das ciências duras para o campo das disciplinas antropológicas. Este projeto torna-se inviável na hora de pretender formalizar as regiões do ser vivo, do psíquico e do social-histórico. Uma das grandes batalhas travadas por Castoriadis se encaminha no sentido de demonstrar o absurdo dessa proposta.

⁵⁶ Henri Atlan (1992: 159), em *Cristal e Fumaça*, comentando pensamento de Morin, fala do "paradigma do falar junto".

Heidegger, para ele, "*é impossível separar reflexão sobre o ser e reflexão sobre os entes*" (Castoriadis, 1999:16).

Por outro lado, se o autor não adere ao projeto de unificação da ciência proposta pelo Círculo de Viena ou pelo estruturalismo, é porque ambos tratam de forma unívoca a totalidade do real. A este espírito unificador (reducionismo metodológico) é preciso, na opinião de Castoriadis, opor a verdade específica dos "estratos do ser" e a "regionalidade" das categorias. Desenvolvo em que consiste esta problemática.

5.1. A verdade específica dos "estratos do ser" e a "regionalidade" das categorias.

Entre os elementos físico-químicos e os organismos vivos, entre a dimensão biológica e a dimensão imaginária do ser humano, existem uns limiares irredutíveis que devem ser respeitados. E por que devem ser respeitados? Porque o ser não é uniforme, é "estratificado", possuidor de camadas irredutíveis umas às outras: "*O Ser é Caos dotado de uma estratificação não regular: isto é, que comporta "organizações" parciais, sempre específicas dos diversos estratos que descobrimos/construímos, descobrimos/criamos no Ser*" (Castoriadis, 1987:225).

Segundo Castoriadis, a situação filosófico-científica atual requer uma reflexão sobre o modo de ser das "*partículas elementares e do campo cósmico, da auto-organização do ser vivo, do inconsciente e do social-histórico, cada qual de uma maneira diferente mas igualmente certa, todos colocam radicalmente em questão a lógica e a ontologia herdadas*" (Castoriadis, 1986:385). Porquê? Porque entre estes modos de ser, especialmente, entre as partículas elementares e o social-

histórico existe uma diferença (uma regionalidade), que não pode ser eliminada, nem homogeneizada. Acontece que a lógica e a ontologia herdadas, tratam de maneira uniforme o que é diferenciado. Contra este discurso unidimensional e reducionista se posiciona o trabalho de Castoriadis. Nessa direção se encaminha a crítica que este autor faz ao paradigma da modernidade.

Desde Platão e Aristóteles, a lógica clássica (conjuntista-identitária) é uma lógica que estabelece categorias universais; as mesmas "formas" ("gêneros supremos" em Platão, "categorias" em Aristóteles) são empregadas em todos os domínios do real. Por causa disso, o pensamento herdado foi obrigado a estabelecer "categorias possuidoras de um sentido *pleno* e do *mesmo sentido* qualquer que seja o tipo de objeto considerado" (Castoriadis, 1987:226). (Grifos do autor).

Em nome desta universalidade, o pensamento herdado é obrigado a afirmar que "um", por exemplo, tem o mesmo sentido quer se trate "*de um espaço conforme a teoria de Hilbert, uma usina, uma neurose, uma batalha, um sonho, uma espécie viva, uma significação, uma sociedade, uma contradição, uma regra jurídica, uma formiga, uma revolução, uma obra*" (Castoriadis, 1987:226); ou que "pertencer" tem o mesmo sentido em todos os domínios em que se pode falar de uma relação de pertença.

Ora, argumenta Castoriadis, esta afirmação é "visível e imediatamente falsa", porque "um" não opera da mesma forma nas expressões "um elétron" e "um grande amor", pela simples razão de que o sentido da "forma que organiza" lhe vem também *daquilo* que, cada vez, ela organiza. Se fosse de outra maneira, continua ele, poderíamos

organizar o que é (a realidade como um todo) de qualquer modo e sabemos que isso não é verdade (Castoriadis, 1987: 227).

Para o autor, as categorias são "*essencialmente multívocas, sua significação é co-determinada pelo que determinam*". O esquecimento disso conduz ao que é a forma suprema e o fundamento de todo reducionismo lógico: a crença que o dado apresenta, em todos os níveis, tipos de organização lógica que são equivalentes.

Ora, tratar as categorias como unívocas significa, em sua opinião, realizar uma das seguintes operações niveladoras (reductoras): ou bem, suprimir toda relação entre o pensamento e a realidade, ou então, pensar o ser (o real) como caos desordenado, "que não exige, não impõe, e não impede nada". Para o autor, tanto uma como a outra são opiniões insustentáveis.

A este respeito, o pensamento de castoriadiano é absolutamente claro; situa-se num ponto equidistante entre duas posições teóricas diametralmente opostas: aquela que afirma que a realidade (o mundo) é ordenada racionalmente e uma segunda que diz que a realidade é amorfa e desorganizada; segundo a primeira, cabe à ciência descobrir as leis que regem essa ordem; para a segunda, a ordem que vemos no real, nós a colocamos aí através da linguagem. Para Castoriadis, o real nem é ordenado racionalmente na sua totalidade, nem é puro caos; parte deste real apresenta, sim, uma racionalidade e é regido pela lógica conjuntista-identitária (primeiro estrato natural) e parte deste mesmo real é desorganizado e indeterminado e é regido pela lógica magmática ou das significações (o lugar específico da criação humana). (Castoriadis:1986: 386).

Isto o leva a afirmar que a realidade como um todo não pode ser homogeneizada, como queria o Círculo de Viena ou como seria a proposta do estruturalismo. Ao contrário, é preciso respeitar seus estratos diversificados e irreduzíveis (sua regionalidade). Para isso é necessário inverter o procedimento tradicional, é preciso partir do imaginário (proposta de Stanford).

Neste sentido as "regiões primeiras" (a imaginação, o imaginário, a representação, o social-histórico, etc) só podem ser "concebíveis por si mesmas", na sua especificidade, na sua "regionalidade". Tinham sido pensadas em relação a um *alhures*⁵⁷, com o referencial teórico de outro paradigma, submetidas às malhas da lógica conjuntista. O esforço teórico deste autor, de um modo especial, na *Instituição Imaginária da Sociedade*, consiste em pensar estas realidades, a partir de um novo referencial teórico, com novos conceitos, com uma articulação nova (diferente) entre o "regional" e o "universal".

Assim, a relação de pertença, numa determinada sociedade, não pode ser pensada como um caso particular da "relação em geral". Com frequência, a implicação mútua entre o direito e a economia, já foi pensada como relação de "causa e efeito", como relação de "infra-estrutura" e "super-estrutura", como relação de "matéria e forma". Na opinião de Castoriadis, todas essas interpretações terminam deformando a especificidade dessa relação, uma vez que ela é irreduzível e incomparável a qualquer outra. Só pode ser pensada a partir dela mesma. O significado lhe vem dado pela *regionalidade* do sócio-

⁵⁷ Em relação e por intermédio do instrumental da lógica clássica ou conjuntista-identitária.

histórico, que não pode ser reduzido à nenhuma de suas dimensões, sejam elas funcionais, econômicas ou de qualquer outra ordem.

Também a "relação" entre sentido e signo, no campo da linguagem, não é um exemplar da "relação em geral", nem pode ser entendida como "relação de um conteúdo com uma forma", de um "interior como um exterior" ou de uma "combinação com os elementos que entram nela"; ela mesma define um tipo de relação originária e fundante (a relação signitativa), a partir da qual ela deve ser pensada.

Desta defesa da regionalidade dos estratos do ser e das categorias, decorre uma consequência epistemológica clara: a impossibilidade de reduzir o humano ao biológico ou físico, de reduzir um sonho às ondas eletromagnéticas do mesmo. Como indica Morin (1997): *"Sa pensée, qui s'affirme à partir de L'Institution imaginaire de la société (Le Seuil, 1985), jusqu'au dernier volume des Carrefours du labyrinthe, Fait et à faire (Le Seuil 1997), prend forme épistémologique: rien de ce qui est vivant, humain et social n'est exhaustivement et systématiquement réductible à notre logique classique, qu'il appelle ensembliste-identitaire"*.

5.2). A implicação mútua entre a lógica conjuntista e a lógica dos magmas.

Ao defender a *regionalidade* essencial dos estratos do real (também das significações e das categorias), Castoriadis não está jogando pela janela a dimensão de universalidade; seria jogar fora a lógica conjuntista-identitária, uma tarefa impossível. Está querendo articular, de outra maneira, o regional (o particular) e o universal.

É certo que todos os domínios da realidade, em algum de seus estratos, se prestam a uma elaboração "conjuntista-identitária". O erro estruturalista é acreditar que esta lógica esgota a lógica. A lógica conjuntista tem seus limites. As aporias da física contemporânea remetem, na opinião de Castoriadis (1987:224), a uma "organização" subjacente do existente físico (a dimensão magmática). Entretanto, as maiores evidências deste fato decorrem do campo humano, especificamente da psique e do social-histórico. As categorias centrais da lógica conjuntista desmoronam ao contato com o campo social-histórico. Pretender pensar o inconsciente, a representação, as significações imaginárias com as categorias da lógica clássica, (com as categorias do paradigma da modernidade) é como pegar água com uma peneira ou esvaziar o mar com um balde. Não é possível.

A estas alturas, Castoriadis se pergunta: É possível ir além destas constatações negativas a respeito da lógica conjuntista-identitária? É possível elaborar uma nova linguagem e "noções" à medida desses objetos (a auto-organização do ser vivo, o inconsciente e o social-histórico)? E a resposta é afirmativa. Mais, todo o esforço deste autor está dirigido no sentido de elaborar uma estrutura teórica para elucidar esta dimensão magmática que não cabe dentro da lógica clássica. Está aí a força da sua crítica ao paradigma da modernidade, assim como a originalidade de sua contribuição para a constituição do novo paradigma em curso

Contrariamente ao estruturalismo, Castoriadis pensa que no real existem estratos com lógicas diferentes. Assim como a lógica conjuntista foi pensada (construída) fundamentalmente para apreender o primeiro estrato da realidade, esta nova lógica é pensada para apreender uma outra dimensão da mesma, a dimensão magmática. É

neste sentido que ela será uma *"lógica capaz de levar em consideração o que não é caos desordenado, nem sistema de "coisas" bem recortadas e bem situadas umas ao lado das outras- e todavia se deixa, também, apreender"* (Castoriadis, 1987:225).

Esta nova lógica não supera a lógica conjuntista, nem a contém como um caso particular, muito menos se acrescentar a ela. Mantém com a mesma "uma relação de circularidade", uma vez que ela deverá utilizar, dada a natureza de nossa linguagem, termos "distintos e definidos" para dizer o que não é organizado em si mesmo; terá que utilizar o identitário para esclarecer o não-identitário.

Se a lógica conjuntista é obrigada a estabelecer categorias universais, esta nova lógica deverá tornar pensável a **regionalidade** forte do que se dá a nós, tornando assim possível estabelecer uma dinâmica não redutora entre o universal e o particular.

5.3. O pensamento como um processo de elucidação interrogativa.

A organização circular dos saberes, proposta pelo autor, deve ser acompanhada de uma reforma do pensamento. Em que sentido? Como entender esta reforma? Trato a seguir destas questões.

Para o encaminhamento desta problemática, surgem as seguintes interrogações: se o imaginário radical, a dimensão magmática, a criação, etc. não podem ser "explicados", nem "deduzidos", qual é o estatuto teórico destes conceitos? Ao falar de imaginário radical, estaria Castoriadis defendendo uma volta do irracionalismo? Com sua proposta teórica, colocar-se-ia Castoriadis na contramão da tradição iluminista e da tradição da contemporaneidade?

Simplificando a resposta, poder-se-ia afirmar que não se trata de "explicar" ou de "compreender", mas de elucidar este nível de realidades, num processo de interrogação constante.

Importa salientar que o pensamento de Castoriadis não é sistemático, nem foi apresentado pelo autor na forma de uma teoria acabada. Mais, *"é uma aberração acreditar que exista uma teoria rigorosa da psique, não existe"* (Castoriadis, 1983:232), como não *"existe um saber rigoroso acerca da sociedade"* (Castoriadis, 1987:252). Não é possível conceber a história como criação, como autocriação (auto-instituição) *"a não ser com a condição de renunciarmos à enunciação de um saber absoluto"* (Castoriadis, 1983: 233).

Com seu projeto teórico, Castoriadis quer fugir de um falso dilema: da segurança metafísico-dogmática própria de um saber total e absoluto, e do fechamento positivista-cético dos saberes fragmentados e especializados. Essas duas posições constituem uma ilusão e terminam num beco sem saída (Castoriadis, 1987:253). Para não cair nesse dilema, o caminho passa por um processo aberto de elucidação interrogativa.

Como indica Roger Ciurana (1997:282), atualmente passamos de uma epistemologia que se preocupava pelo conhecimento do objeto (partia de um cognoscente idealizado, situado fora do sistema e que não tinha necessidade de conhecer-se) para uma epistemologia que se preocupa com o conhecimento do conhecimento, reintroduzindo assim a problemática do sujeito e da reflexividade no campo da ciência. Não é possível "excluir o cognoscente de um tipo de conhecimento que é ao mesmo tempo **seu** conhecimento" (Morin, 1996: 17). Separar, no conhecimento, o que provém do observador (de nós) daquilo que

provém do observado, é e será, sempre, uma questão indecidível (Castoriadis, 1987:226).

Sob a forma da "crise da razão"⁵⁸, retorna, aqui, a crítica do paradigma da modernidade tratada nos ítems anteriores. Pretendo abordar esta problemática na sua relação com a proposta deste capítulo, naquilo que se refere ao pressupostos do projeto de Castoriadis, especificamente no que diz respeito à reforma do pensamento.

De alguma maneira, a *Instituição Imaginária da Sociedade* é um estudo sobre os "limites" da Razão, ou ainda, sobre "o outro da Razão" (Castoriadis). Especialmente toda a segunda parte deste texto, ao tratar da instituição imaginária da sociedade, da instituição social do indivíduo e das significações imaginárias sociais, constitui uma visão crítica da maneira como se instituiu a razão (a lógica conjuntista-identitária) no Ocidente. Com o nascimento da filosofia e, mais tarde, com o nascimento da ciência, a lógica conjuntista-identitária "torna-se universalmente dominante". O pensamento teórico representou uma ruptura radical com o universo mítico. Em contraposição a este, o primeiro constitui uma procura aberta, uma interrogação ilimitada a respeito da significação. Acontece que esta procura se fez "no horizonte

⁵⁸ Para uma introdução à análise da "crise da razão" no século XX, a partir de Kierkegaard, de Nietzsche, da fenomenologia, da Escola de Frankfurt (razão instrumental), assim como a razão comunicativa de Habermas, ver Aranha-Martins (1994), *Filosofando. Introdução à filosofia*; ver ainda, Morin (1990), *Ciência com Consciência*. Europa-América: assim como Ciurana Roger (1997), *Morin, E. Introducción al pensamiento complejo*. Universidad de Valladolid.

da lógica, através de seu meios e sob suas normas" (Castoriadis, 1983: 235)

Logo que nasce, *"o pensamento se torna Razão. Esta Razão, não se trata de quebrá-la por quebrá-la, nem de quebrá-la simplesmente porque está lá. Trata-se, antes de mais nada, de compreender de onde ela vem e para onde vai, isto é, para onde nos pode levar; portanto, de elucidar em primeiro lugar suas origens e funções"* (Castoriadis, 1983:235).

Para Castoriadis a imaginação é fundante do humano, entretanto, a instituição social-histórica, num de seus estratos, deve obedecer às regras da lógica conjuntista-identitária. Isto porque aritmética (razão) e mito (imaginação) são diferentes, porém inseparáveis. Neste sentido a crítica da razão feita por este autor poder-se-ia resumir da seguinte maneira: ela (a razão) é necessária, porém insuficiente; deve estar referida à dimensão imaginária. Não se trataria, então, de uma volta ao irracionalismo, mas de colocar a razão no seu lugar.

Contrariando a tradição iluminista, não existe "a luz da Razão". E não existe a luz da razão porque *"a própria Razão é "obscura" (na sua "origem", no seu por que e para que, no seu como, na sua relação com o que não é a Razão"* (Castoriadis, 1983:248). A razão só aparece "não-obscura", quando nos limitamos a utilizá-la sem que nos interroguemos sobre ela.

Não podemos prescindir da lógica conjuntista-identitária, entretanto, *"devemos pôr em questão a grande loucura de Ocidente moderno, que consiste em estabelecer a "razão" como soberana, entender "razão" como racionalização, e racionalização como quantificação. É esse espírito, sempre em ação, que precisamos*

destruir. Precisamos reconhecer que a "razão" não passa de um aspecto ou dimensão do pensamento, e que ela enlouquece quando se autonomiza" (Castoriadis, 1987:163). Como diz Pascal: "hay dos locuras, la de excluir la razón y la admitirla solo a ella", (ne pas admettre la raison, n'admettre que la raison" (citado por Roger Ciurana, 1997: 54).

Neste sentido, *"romper a influência da lógica-ontologia conjuntista-identitária sob os seus diversos disfarces é, no momento, uma tarefa política que se inscreve diretamente no esforço para o estabelecimento de uma sociedade autônoma"* (Castoriadis, 1987:422).

Entretanto, não é suficiente constatar os limites da razão; é necessário usá-la para deixar aparecer outra dimensão da realidade que a ultrapassa e mesmo a transgride: a dimensão magmática (Castoriadis, 1997: 403). O contato com a dimensão imaginária (ou magmática) submete o pensamento a uma torção da razão: situa-a no seu lugar.

Não podemos dispensar a razão, mesmo conhecendo seus limites. Nem por isso estamos cegos ou perdidos. *"Podemos elucidar o que pensamos, o que somos. Percorremos, por partes, o nosso Labirinto, após tê-lo criado"* Castoriadis, 1987:25).

Irredutível a toda explicação ou dedução, a elucidação "é o trabalho pelo qual os homens tentam pensar o que fazem e saber o que pensam".

" Pensar não é sair da caverna nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das coisas...É entrar no Labirinto, mais exatamente fazer ser e aparecer um Labirinto" (Castoriadis, 1987: 8).

Para a reforma do pensamento, Morin propõe "substituir um pensamento que separa por um pensamento que une"; com esta finalidade, Castoriadis dialetiza duas dimensões da realidade (a racional e a imaginária), situando-as numa relação de implicação mútua. A reforma do pensamento castoriadiano aponta para uma "inversão do procedimento tradicional", isto é, para um paradigma que nos incita a separar e a unir o "ensídico" (o conjuntista-identitário) e o magmático, ou ainda, nos leva a pensar, de maneira complementar e antagônica, (Morin diria de forma "complexa"), o peras (o determinado/limitado) e o apeiron (o aberto/indeterminado).

Desta maneira, com o conceito de imaginário radical, Castoriadis aponta os equívocos do racionalismo e do determinismo, para poder pensar a dimensão poiética ou criadora do sujeito e do social-histórico.

5.4. O imaginário radical, "fundamento" sem fundamento último?

O imaginário é radical, pertence à ordem fundante do humano e do social. Como entender esta afirmação? O imaginário castoriadiano seria uma espécie de causa primeira ou de primeiro motor aristotélico?, um novo substrato da psique?, um novo universal? Querendo fugir do determinismo, Castoriadis não estaria caindo, com esse conceito, na mesma armadilha que ele pretende desarmar?

Estas interrogações ganham uma maior consistência no atual contexto da "crise dos fundamentos"⁵⁹, no campo da filosofia e da ciência. Como indica Morin (1996:19), não existe um fundamento certo para o conhecimento. "Nem a verificação empírica nem a verificação lógica são suficientes para estabelecer um fundamento certo para o conhecimento. Este vê-se de repente condenado a trazer no seu âmago uma hiância que não se pode fechar". A própria palavra fundamento é uma metáfora arquitetônica que deve ser substituída por uma "metáfora musical de construção em movimento que transformaria no seu próprio movimento os constituintes que o formam" (Morin, 1986:20).

Retomando as considerações feitas nos itens anteriores sobre o paradigma da modernidade, importa salientar, ainda, que a lógica conjuntista-identitária é um código de inteligibilidade para os sistemas fechados e estáticos, não para os sistemas abertos e dinâmicos; é a lógica das coisas, não dos processos; é a lógica da identidade, não a lógica da alteridade. Como tal, incapaz de conceber o emergente⁶⁰ e a criação. Feito uma luva, está embutida num mundo determinista e estático: o mundo e a lógica se confundem. A ordem das idéias espelha a ordem do mundo, que, por sua vez, espelha a ordem das idéias.

⁵⁹ Para uma visão panorâmica desta problemática, ver Morin, E (1996). *O Método, vol III*, Euro-América, p.17; Roger Ciurana, E (1997). *Edgar Morin, Introducción al Pensamiento Complejo*, Valladolid, p.283

⁶⁰ Castoriadis trata esta problemática na segunda parte da *Instituição Imaginária da Sociedade*. É, também, excelente o tratamento dado por Morin (1996) a esta questão, especialmente na obra *La Méthode*, 4, p.190, assim como Roger Ciurana, E (1997). *Edgar Morin, Introducción al Pensamiento Complejo*, p.304.

Hoje, nossa representação do mundo é outra: estamos imersos num universo do devir, da gênese, da criação. *"Assistimos ao surgimento de uma ciência que não mais se limita a situações simplificadas, idealizadas, mas nos põe diante da complexidade do mundo real, uma ciência que permite que se viva a criatividade humana como expressão singular de um traço fundamental comum a todos os níveis da natureza"* (Prigogine, 1996: 14). É neste novo contexto teórico que é preciso situar o conceito de imaginário radical de Castoriadis.

O suposto que orienta o estudo desta tese afirma que o imaginário radical é "condição de existência" do mundo humano, individual e social. Sem ele, a história é "impensável e inconcebível". Neste sentido, ele "precede" a emergência do sujeito e do social-histórico. *"É porque há imaginário radical que há instituição; e não pode haver imaginário radical senão na medida em que ele se institui"*. É preciso entender, na sua radicalidade, esta afirmação paradoxal de Castoriadis. Por um lado, o imaginário "precede" o surgimento da instituição, isto é, ele está na origem, é fundante. Não pode ser creditado ou remetido a outrem que não ele mesmo. Não é reflexo de, nem pode ser deduzido de algo que o precede ou explicado por causas em que supostamente estaria implicado ou de que seria a consequência.

Se não existe a instituição sem o imaginário, não pode haver imaginário senão na medida em que ele se institui. Por este caminho entramos numa das encruzilhadas fundamentais do labirinto castoriadiano, de que falamos antes: o círculo da criação, segundo o qual os diversos elementos da mesma devem ser postos ao mesmo

tempo. Sem os elementos, não existe criação; mas os elementos são o que são, devido a seu "resultado", a criação.

Ao postular o imaginário radical, Castoriadis não está querendo responder ao problema das origens da sociedade e da história. Constrói sua argumentação a partir de uma sociedade já instituída.

Neste sentido, é possível afirmar que o imaginário radical é fundamento, é fonte, é raiz, (é "radical"); entretanto é um fundamento sem fundamento último, isto é, sem uma base ou garantia (sem uma razão de ser) que não ele mesmo.

Segundo Poltier (1989:419), Castoriadis tira a razão enquanto fundamento do humano e no seu lugar coloca a imaginação; substitui um determinismo por outro. Neste ponto, Poltier não entende Castoriadis; julga de forma linear um pensamento que se organiza em forma de espiral; transpõe, de forma a-crítica, para dentro do projeto castoriadiano, os conceitos e os pressupostos do paradigma da modernidade, exatamente o contrário daquilo que pretende o autor da *Instituição Imaginária da Sociedade*. Já Morin pensa de outra maneira: "*C'est bien un fondement sans fondements que rencontre Castoriadis en plongeant dans "l'imaginaire radical": il trouve la poiesis*" (in Busino, 1989:14).

Para Castoriadis, "*o ser é criação. O imaginário e a imaginação são o modo de ser que essa vis formandi do ser em geral toma, nesse rebento do ser/ente total que é a humanidade....Se não fosse isto, o ser seria sempre o mesmo. O ser humano não existiria, a vida não existiria etc.*" (Castoriadis, 1999:104). Não é preciso recorrer a uma causa primeira, a um novo substrato da psique, ou ainda a um novo universal para entender o que seja o imaginário radical; é simplesmente

o modo de ser do humano, ocultado pelo pensamento herdado e elucidado por Castoriadis.

A modo de conclusão.

Meu objetivo era pensar os pressupostos do pensamento de Castoriadis. O percurso deste capítulo me leva a concluir que a originalidade do pensamento de Castoriadis consiste em colocar o conceito de imaginário radical no centro do seu pensamento. A partir daí, constrói seu edifício teórico, em dois momentos que se entrecruzam: um de crítica e de diálogo com o paradigma da modernidade e outro de elaboração de um pensamento original que se explicita na proposta de "inverter o procedimento tradicional".

Tudo isto que estou dizendo aparecerá mais claro-espero- na sequência dos próximos capítulos desta tese. Por hora é possível afirmar que o conceito de imaginário radical implica um novo projeto teórico, com os seguintes pressupostos: uma nova maneira de entender o ser (a ontologia da indeterminidade e uma lógica dos magmas ou das significações), um novo olhar sobre o homem, isto é, uma nova antropologia que pensa o fenômeno humano a partir da imaginação ou capacidade criadora. Essa compreensão do ser e do homem implica ainda uma nova epistemologia, entendida como uma maneira de ordenar o pensamento de forma circular a partir da imaginação.

III. O IMAGINÁRIO RADICAL, CENTRO ORGANIZADOR DO PENSAMENTO DE CASTORIADIS

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

Para Castoriadis, o *imaginário radical* é um conceito fundante, constitui uma espécie de matriz geradora de seu pensamento. Implica um projeto teórico novo, baseado numa ontologia da indeterminidade, num modelo antropológico que pensa o sujeito a partir da imaginação e numa maneira circular de organizar o conhecimento, como foi visto no capítulo anterior. O imaginário é radical porque está na raiz (na origem) do fenômeno humano, ali onde emerge o mundo do sujeito e do social-histórico.

Castoriadis elabora teoricamente algo que não é valorizado, na sua opinião, pelo pensamento contemporâneo: a *poiésis* ou capacidade criadora. Para o pensamento herdado, a origem das instituições (do social-histórico) e da constituição do homem singular deve ser creditada às leis da natureza e da razão. Isto está implícito (ou pressuposto) no pensamento contemporâneo, diz Castoriadis. Contrariamente a esta postura teórica, para ele, a história não é repetição ou realização do que a natureza ou a razão "prescrevem"; ela é criação absoluta. Suas raízes se encontram na imaginação humana. A própria razão é já produto do imaginário radical.

A característica fundamental do pensamento de Castoriadis é colocar a imaginação na origem da instituição do mundo humano, tanto

do sujeito como do social-histórico⁶¹. Esta idéia constitui o centro organizador (ou fio condutor) de sua obra, tanto de suas posições políticas como de sua reflexão teórica; atravessa seus escritos, sejam eles sobre a psiquê humana, a sociedade como instituição imaginária, a ciência, a técnica, a teoria da linguagem, etc; constitui a base de sua ruptura com o marxismo e é o ponto de conflito com o estruturalismo, com o funcionalismo e com a psicanálise.

É a partir desta ótica que estarei lendo o texto de Castoriadis. O percurso que desejo fazer neste capítulo está constituído pelos seguintes momentos ou etapas: inicialmente, situo a problemática atual em torno ao imaginário, como ele emerge da periferia para o centro epistemológico no pensamento atual, até chegar à perplexidade e entrecruzamento semântico deste conceito em nossos dias; a seguir, exponho as grandes linhas da imaginação neste autor. Procedendo desta maneira, estarei retomando, noutra perspectiva, a contextualização do pensamento de Castoriadis feita no capítulo primeiro, assim como estarei me referindo ao que foi exposto no capítulo dois sobre os pressupostos do pensamento do autor. Ao mesmo tempo, este capítulo será completado pelo que será dito nos capítulos sobre o sujeito e o social-histórico.

1. A emergência do imaginário.

⁶¹Para esta problemática, ver *Le cercle de la Création*, de Fabio Ciarameli, p.87. In *Autonomie et autotransformation de la Société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Cord.G.Busino. Librairie. DROZ, Paris. 1989. Ver ainda, nesse mesmo volume, *La Philosophie de la Création absolue*, de M. Vajda, p. 105.

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. 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.

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. Caíram os muros dos dogmatismos e dos determinismos teóricos e dos sistemas fechados, que pretendiam dar conta de toda a realidade. 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.

1. 1. Imaginário: um contexto 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, bem como Cassirer (1951), Bachelard (1989), Durand (1995), Morin (1973), Colombo (1990), Barbier (1994), Augras (1995), Jathey (1995).

Aristóteles é o primeiro a elaborar o que conhecemos como a doutrina convencional sobre a imaginação, entendida como algo fictício ou fantasioso, porquanto é definida por contraposição ao que é "real" (como uma espécie de resíduo da percepção). Esta idéia atravessa toda a história do pensamento do Ocidente, desde o *Tratado De Anima*⁶² até os manuais de psicologia (e de psicanálise) e é dela que falamos habitualmente, quando nos referimos à imaginação e ao imaginário. Esta doutrina aristotélica sobre a imaginação é denominada por Castoriadis de imaginação segunda.

Sucede que Aristóteles, no capítulo VIII, livro III, no mesmo *Tratado De Anima*, faz, ainda, algumas afirmações sobre a imaginação, que não combinam com a doutrina sobre a mesma que ele vinha expondo nos capítulos anteriores; estas afirmações não foram explicitadas e ficaram soltas no texto. Diz Aristóteles⁶³ (1988: 239): "a alma jamais pensa sem fantasia", e ainda "não há desejante sem imaginação". Na opinião de Castoriadis, Aristóteles, com estas intuições, descobre outro tipo de imaginação, imaginação criadora ou imaginação primeira. Esta doutrina sobre a imaginação não foi tematizada por Aristóteles, porque implodiria sua ontologia. Será ignorada pelos seus comentaristas e pela tradição do Ocidente. Castoriadis tematiza essa intuição de Aristóteles.

⁶² 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 filosofia grega, no *Tratado De Anima*, de Aristóteles.

Referindo-se a estes dois tipos de imaginação, diz Castoriadis: *"Aristóteles é o primeiro a descobrir a imaginação - e descobre-a duas vezes, isto é, ele descobre duas imaginações"* (Castoriadis, 1986: 337), a imaginação segunda (doutrina convencional) e a imaginação primeira ou imaginação criadora.

Kant é 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, pra quem 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).

Como lucidamente assinala Hannah Arendt (1993: 103), a imaginação, em Kant, é a ponte entre dois mundos irreconciliáveis, entre os dados sensoriais e as categorias. Na opinião de Castoriadis (Castoriadis, 1999: 254), esta descoberta de Kant é muito importante, entretanto, tem seus limites: a imaginação transcendental kantiana está submetida ao "conhecimento verdadeiro"; por causa disso, ela é sempre a mesma. Kant não viu a função criadora da imaginação.

⁶³ Para esta referência estou usando a tradução da Editora Gredos, tradução de Tomás Calvo Martínez, terceira edição. 1988. Madrid. A tradução do espanhol para o português é feita por mim.

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 (1994: 16), 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.

No decorrer da história, à medida que o pensamento racional e científico do Ocidente se afirma, observa-se uma crescente desvalorização do imaginário. Quando nasce, o pensamento se torna razão⁶⁴.

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.

⁶⁴ Para o autor, Platão é, de alguma maneira, o grande responsável por esta situação: "il y a comme une deuxième création de la philosophie par Platon" (Castoriadis, 1999: 70), entendida como movimento de interrogação constante e como dialética ou movimento da razão, que termina se autonomizando no

Contraopondo-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 Ferrater Mora (1979: 3.422) *"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 romantismo e da descoberta do histórico, que ele interpreta todavia como a manifestação de uma infinitamente complexa "natureza humana"*.

Por causa disso tudo, 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. Na opinião de Durand (1995:50), a teoria dos “três estados” sucessivos da explicação positivista equivale às três etapas da extinção do símbolo,

Ocidente. Para esta problemática ver o interessantíssimo livro de Castoriadis, publicado após sua morte *Sur Le Politique de Platon* (1999).

o que corresponde, segundo este autor, à atitude iconoclasta do Ocidente em relação a imagem e ao imaginário.

Segundo Colombo (1990:15), 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 outras partes 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, a autonomização do poder político ou dominação permanecerá no espaço heterônomo do sagrado, consciente ou inconscientemente, se reconheça ou não”* (Colombo, 1990:17).

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 o 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).

Se a única fonte de conhecimento é o saber científico racional, é necessário despojar-se da imaginação deformadora. Neste contexto, o imaginário é algo “inventado”, tendencioso, não sério, porque não científico. Pela porta da imaginação não temos acesso ao conhecimento da realidade.

Se por um lado, o século XIX representa o ponto alto do racionalismo, é neste momento que se inicia uma crítica 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 de 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 - o imaginário e o real/racional -, mas a ruptura entre ambos continua. Será necessário chegar ao final deste século para encontrar um reequilíbrio que integre e reconheça a importância do imaginário e do real/racional. É aí onde se situa a contribuição original de Castoriadis, como teremos ocasião de ver no decorrer deste trabalho.

Castoriadis consegue equacionar teoricamente, como ninguém, a questão do imaginário. Entretanto - é preciso reconhecer - foi Cassirer

(1951) o primeiro a colocar as bases desta questão, ao deslocar a problemática humana para o mundo do simbólico. Apoiando-se em Vico, afirma que 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, 1951:90).

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. As duas são ordens consistentes da realidade. Mesmo sendo diferentes, não há ruptura ou separação entre elas, 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 da função do irreal*

é tão doente quanto um ser privado da função do real" (Augras, 1995:155).

Desejo assinalar, ainda, a posição de Morin (1973), 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, dito de outra forma, 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, 1973: 101). Por causa disso, a magia, o mito, o rito, são fenômenos fundamentais "ligados ao aparecimento do imaginário". Dai 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); eles vão colonizar a morte e arrancá-la ao nada*" (Morin, 1973:101).

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.

1.2. Imaginário ou imaginários? Perplexidades e entrecruzamentos semânticos deste conceito.

Como foi indicado acima, o imaginário havia 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 vocábulo 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 (1986: 13) 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.*

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 utilizam o termo ignorem sua origem*" (Castoriadis, 1986: 13). Castoriadis está se referindo ao uso que os lacanianos fazem do termo.

Lacan propõe uma abordagem clínica do imaginário⁶⁵. Segundo este psicanalista francês, para compreender este conceito, é preciso partir do estágio do espelho, isto é, daquela fase do desenvolvimento individual, entre 6 e 18 meses, quando a criança reconhece pela primeira vez sua imagem no espelho. Mas é como um outro, o outro do espelho, em sua estrutura invertida, que a criança se vê. Lacan marca a ambiguidade deste momento: se por um lado, a criança reconhece sua imagem no espelho, por outro, este reconhecimento é de caráter ilusório, é um reflexo.

Lacan afirma, ainda, que o imaginário só pode ser pensado em suas relações com o real e simbólico; esses três conceitos são representados por este autor por três círculos ligados pelo nó borromeano, de tal maneira que, quando um dos círculos é desfeito, os outros dois também se desfazem. Lacan diz que real, simbólico e imaginário são os instrumentos de trabalho indispensáveis a um analista para se orientar na direção de um tratamento clínico.

O imaginário lacaniano foi pensado em função de sua clínica; o imaginário castoriadiano foi pensado para entender a capacidade criadora da psiquê e do social-histórico; o primeiro é especular, o segundo é da ordem da criação.

Ao lado de Castoriadis e de Lacan, existem outros sistemas interpretativos do imaginário, entre os quais se destaca a “teoria geral do imaginário” de Gilbert Durand (1997) por suas implicações no campo

⁶⁵ Segundo Chemama (1995: 104): "Esses registros (o imaginário e o simbólico) são instrumentos de trabalho indispensáveis a um analista para se orientar na direção do tratamento"

da pesquisa. Discípulo de Bachelard, Durand estuda o imaginário a partir da perspectiva da antropologia cultural. Nas suas pesquisas, pretende analisar "as estruturas antropológicas do imaginário", no intuito de compreender as bases míticas do pensamento humano. Com esse objetivo, elabora um método, denominado mitoanálise, que visa ordenar e classificar as imagens, os mitos e os símbolos, segundo predomine uma orientação à exclusão ou à inclusão de seus elementos. De forma interdisciplinar, pesquisa as imagens, os mitos e os símbolos nos diversos campos do saber, especialmente nas tradições filosófico-religiosas, na literatura, na música e na cultura. Durand estuda aquilo que Castoriadis denomina "imaginário efetivo" ou o "resultado"(símbolos, mitos, produções imaginárias) da capacidade criadora, denominada imaginário radical.

Para fugir aos impasses de um tipo de estruturalismo que substitui os processos temporais da explicação discursiva pelos processos espaciais (e topológicos), Durand convida-nos a pensar as estruturas do imaginário em termos de seus conteúdos dinâmicos.

O ponto de partida, os pressupostos do estudo do imaginário em Durand e Castoriadis são diferentes; entretanto, algo lhes é comum: a preocupação epistemológica de ultrapassar uma visão positivista das ciências sociais que termina reduzindo o humano aos elementos físicos ou biológicos. Em ambos, o imaginário é o caminho de saída para esse impasse.

Aqui no Brasil, Danielle Rocha Pitta, aluna de Durand, fundou, em 1975, na cidade de Recife o primeiro centro de pesquisas do imaginário, onde são abordados 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 apropriados pela história factual ou pelas estruturas sociais"* (Augras, 1994: 1).

Não é meu objetivo, aqui, estabelecer um diálogo entre as diversas matrizes teóricas atuais sobre o imaginário. Assinalo as que me parecem mais importantes, no intuito, apenas, de situar o pensamento do autor que estou estudando.

1. 3. O imaginário na atual crise dos paradigmas.

Retomo, noutra perspectiva, a temática da crise dos paradigmas, de que falei no capítulo anterior. Agora, estou preocupado em referir essa problemática especificamente ao campo do imaginário, para melhor entender a proposta de Castoriadis a este respeito.

Este final de século e de milênio coincide com uma 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 (1987: 48) 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".

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”.

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 “falar 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: sair de uma ciência “fechada” (Morin) a caminho de uma ciência da complexidade, da organização e auto-organização.

Como foi dito no capítulo dois, Castoriadis propõe uma nova maneira (um novo paradigma) de pensar o homem e a sociedade. Diz enfaticamente Castoriadis (1987: 227): *“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 os 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".

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 é 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, a maioria das vezes não começou pelos fenômenos de maior densidade ontológica. O filósofo dificilmente 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. Continua Castoriadis (1987: 228): *" 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 de 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?".

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, a história, as instituições, o sujeito, o mundo, a "vida", tudo isso, é instituído de forma imaginária.

É nesse contexto que desejo situar a minha leitura do pensamento de Castoriadis, a partir do imaginário radical. Para expor este conceito, farei o percurso inverso do autor: Castoriadis descobriu o imaginário radical em 64-5 no texto *Marxismo e teoria revolucionária*; em 75 publicou a *Instituição imaginária da sociedade*, onde desenvolveu fundamentalmente a dimensão social do imaginário. Afirma que a sociedade é instituída de forma imaginária. O capítulo VI da *Instituição imaginária da sociedade* trata, também, a dimensão "individual" do mesmo como imaginário radical, presente na psique enquanto fluxo representativo-afetivo-intencional. Entretanto, é a partir do colóquio de Cerisy-la-Salle, 1981, sobre *Création et Désordre*, e, sobretudo, a partir do *Feito e a ser feito, Labirinto V*⁶⁶, que ele desenvolve, noutra

⁶⁶ Entre o colóquio de Cerisy-la-Salle(1981) e *Feito e a ser feito*(1997) existe um texto muito importante sobre este tema. Trata-se do *Estado do Sujeito Hoje*, inicialmente uma conferência feita em Paris, em 15 de maio de 1986 na série dos "Confrontos críticos" do IV Grupo OLPF e publicada inicialmente em *Topique*, n. 38, 1986, e atualmente faz parte de *Encruzilhadas do Labirinto III*. Os capítulos de *Feito e a ser feito*, que tratam este tema são *Da Mônada à Autonomia*, entrevista a Jean-Claude Pollack e Sparta Castoriadis, no dia 15 de junho de 1991 e publicada em *Chimères*, n.14 1991-1992; *Psicanálise e Filosofia*, texto que serviu para

vertente, a dimensão individual do imaginário enquanto imaginação radical. Se na *Instituição Imaginária da Sociedade* o autor dialogava, preferencialmente, com o marxismo e a psicanálise, agora dialoga com a filosofia e a psicanálise⁶⁷ e, de um modo especial, com Varela, Atlan, Morin, etc. No confronto com estes autores da nova biologia, descobre outra dimensão mais ampla da imaginação: ela existe, também, no ser vivo. Não só o homem, também o vivente, à sua maneira, é poiético; é possuidor de uma capacidade específica, que é preciso denominar de "imaginação" ou capacidade criadora.

Na minha exposição do conceito de imaginário radical, deixo de lado esta espécie de genealogia do imaginário radical em Castoriadis. Depois de uma breve síntese deste conceito, estudarei os últimos textos do autor sobre a imaginação no ser vivo, e a transformação da mesma, como imaginário radical, no homem. O que é dito neste capítulo será retomado e ampliado no capítulo sobre o sujeito, enquanto imaginação radical, e no capítulo sobre o social-histórico, enquanto imaginário social instituinte.

2. O imaginário radical em Castoriadis.

Como foi indicado acima, na contemporaneidade assistimos a um descentramento do conceito de imaginário: passa da "periferia" para o

conferências sobre este tema em Madri, em novembro de 1993, Nova Iorque, abril de 1995 e Buenos Aires em maio de 1996; e *Imaginação, Imaginário, Reflexão*.

⁶⁷ Para Castoriadis, os dois caminhos principais de acesso para a compreensão da imaginação são a filosofia e a psicanálise (freudiana). Entretanto, o diálogo com os autores principais da nova biologia foi da máxima importância para a clucidação deste conceito.

centro "epistemológico". No meu entender, Castoriadis é o autor fundamental para pensar esta torsão ou esta inversão do pensamento do Ocidente, ao colocar a imaginação no centro e na base da constituição do mundo humano⁶⁸.

Para Castoriadis, o termo *imaginação*⁶⁹ tem a ver com a idéia de imagem⁷⁰, ou de forma (*Bild, Einbildung* etc) e com a idéia de criação. Por sua vez, o adjetivo qualificativo *radical* usado na expressão *imaginário radical* é utilizado para indicar que a imaginação está na raiz (é constitutiva) do sujeito e do social-histórico. Para autor, a imaginação não é combinatória ou reprodutora (não combina ou reproduz elementos, apenas), nem especular; ela é criadora. Criadora de formas, de figuras, de imagens, a partir de nada, vale dizer, que não tem um referente "real" ou lógico. Assim entendida, a imaginação constitui a experiência fonte que possibilita todas as outras; é anterior à distinção

⁶⁸ Para esta problemática, ver o que foi dito no capítulo sobre os pressupostos do pensamento de Castoriadis: este projeto teórico implica uma inversão ontológica, uma nova organização do saber, assim como uma nova antropologia que entende o homem a partir da imaginação.

⁶⁹ Para esta questão, ver Castoriadis, C. *A Descoberta da Imaginação in As Encruzilhadas do Labirinto II. Os domínios do homem*. 1987, p. 335-395, assim como *Imagination, imaginaire, réflexion*, in Castoriadis, C. *Fair Et À Faire, Les Carrefours du Labyrinthe V*, 1996, p, 227-281.

⁷⁰ A imagem de que se trata aqui não é, apenas, visual. Não há nenhuma fixação escópica em Castoriadis; para o autor, as imagens ou figuras auditivas, cinéticas, olfativas, táteis, etc. são tão importantes ou mais que as visuais. Também não existe nada de "visual" no imaginário social.

entre "real" e o "imaginário": "*é porque há imaginário radical e imaginário instituinte que há para nós "realidade", e esta realidade*" (Castoriadis: 1999:242).

Ao colocar a imaginação como condição de toda experiência possível, (não apenas da percepção e da racionalidade), Castoriadis está apontando para a capacidade criadora ou poiética do homem. Capacidade esta que se expressa de duas maneiras, diferentes e complementárias: como *imaginação radical*, na psique individual e como *imaginário social instituinte*, no anônimo coletivo. Enquanto fluxo representativo-afetivo-intencional, a imaginação radical é a capacidade criadora de formas/figuras/símbolos, presente na psique. É definida como *capacité de faire surgir comme image quelque chose qui n' est pas et n' a pas été* (Castoriadis, 1986: 154). Já o *imaginário social instituinte* 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 instituinte que cria a linguagem, as instituições, os costumes. A sociedade como um todo é criada de forma imaginária. Como será visto mais para a frente, nos capítulos sobre o sujeito e sobre o social-histórico, existe uma circularidade ou relação de implicação mútua entre a imaginação radical, presente na psique, e o imaginário social, presente no anônimo coletivo. Um não pode ser pensado sem o outro.

Os produtos do imaginário radical constituem o *imaginário efetivo* ou universo das significações. Aparece na forma de símbolos, mitos, instituições, etc. A maioria dos autores, quando fala do imaginário refere-se, com frequência, a este nível do imaginário efetivo (imaginado), esquecendo o que está na sua base, o imaginário radical.

A distinção entre imaginário radical e imaginário efetivo permite atribuir ao primeiro uma função universal, que estaria na origem, ou que "explicaria" a multiplicidade dos imaginários efetivos que se sucedem na história e coexistem nas diversas sociedades. É, aliás, o imaginário social instituinte que possibilita o devir histórico.

Para Castoriadis, o imaginário não é um adjetivo ou uma qualidade; ao contrário, trata-se de um substantivo, algo que tem consistência própria e é determinante para o ser humano: ele está na base, na raiz, ali onde se constitui o sujeito e social-histórico.

A imaginação é um elemento constitutivo do sujeito e do social-histórico, como estou afirmando nesta tese. Entretanto, ela já existe no vivente. Contrariamente a uma pedra, dizemos que uma planta é um ser animado, tem vida. Esta distinção já tinha sido feita por Aristóteles (Aristóteles, 1988: 132), no *Tratado De Anima*, ao atribuir uma alma aos vegetais, aos animais e aos deuses. Castoriadis retoma esta tese afirmando que todo ser vivo é poiético, é um para-si⁷¹. Nesta categoria estão incluídos o vivente como tal (a começar pela célula), o psiquismo, o indivíduo social, isto é, o indivíduo socialmente construído, e a sociedade. O que caracteriza o para-si é a autofinalidade e a criação de um mundo próprio. O ser vivo não criaria seu mundo próprio, se ele, de alguma maneira, não tivesse a capacidade poiética ou criadora, isto é, se não tivesse algo que é preciso chamar de "imaginação".

⁷¹ Para esta problemática, ver o debate de Cerisy-la-Salle, sobre *Création et Désordre* (1981). Castoriadis retoma esta reflexão nas *Encruzilhadas do Labirinto III*, no texto *O estado do sujeito hoje* (1986), e especialmente nos textos de *Feito e a Ser Feito*, *Encruzilhadas do Labirinto V*.

Como indica Varela (1981)⁷², um organismo vivo não reage, apenas, ao meio, não é um simples efeito mecânico das condições do ambiente; ele dá sentido aos estímulos que procedem do entorno: se auto-organiza, isto é, constitui uma unidade interna que o capacita para contruir seu mundo próprio. O que Varela (1995) e Atlan (1992) denominam auto-organização do vivente, Castoriadis (1981: 41) chama de criação: "*Avec le surgissement de la vie sur terre, nous avons une grande création, une auto-crétation_je ne parle évidemment pas d'une création divine_ auto-crétation de la vie une fois pour toutes, et, ensuite, auto-crétation initiale le long de ce qu'on appelle l'évolution*".

Para criar seu mundo próprio, o vivente não colhe informação na natureza, cria a informação⁷³. A natureza não contém "informações" que esperam ser colhidas como se colhem flores num jardim. A informação é criada por um "sujeito", à sua maneira, dando ao "choque exterior" uma forma e investindo essa forma de valor, de significação. O "choque" só se torna alguma coisa sendo formado (in-formado) pelo para-si considerado, uma célula ou um ser humano.

Uma informação sempre é uma apresentação, isto é, uma colocação em figura (in-formação). E uma figura comporta "elementos"

⁷² Para esta problemática, ver *Crétation et Désordre*, debate no qual participam Gérard Ponthieu, com Henri Atlan, C. Castoriadis, J.M.Domenach, J.P.Dupuy, P.Feyerabend, R.Girard, E. Morin, I.Prigogine, I.Stengers, J.C.Tabary, F.Varela, P. Watzlawick, G.Pessis Pasternak, M.Treguer. 1981, Cerisy-la-Salle.

⁷³ Para as críticas à teoria da informação, ver o texto *Ciência moderna e interrogação filosófica*, publicado nas *Encruzilhadas do Labirinto*, (Castoriadis, 1987: 192).

e a relação entre os mesmos (a co-pertença). O vivente possui, assim, uma função cognitiva que implica duas dimensões indissociáveis: o figurar (colocar em figura) e o ligar (colocar em relação); imagens e relações sempre intrincadas umas nas outras. " *Sempre há organização "lógica" da figura, como sempre há suporte figurado de toda função lógica*" (Castoriadis, 1990: 210).

A colocação em figura e a colocação em relação estão submetidas à autofinalidade do vivente- a conservação. Significa que o que é apresentado deve ser por ele valorado positiva ou negativamente; esta valoração é o suporte de um afeto (atração ou repulsa); a avaliação e o afeto orientam o vivente na direção de uma intenção, conduzindo-o a uma ação de aproximação ou de afastamento. Temos aí, segundo Castoriadis, os três elementos do para-si: a representação ou figura, o afeto e a intenção⁷⁴. Isto "vale tanto para a bactéria como para um indivíduo ou uma sociedade" (Castoriadis, 1990:211).

A auto-finalidade e a construção de um mundo próprio se exigem mutuamente. Para que o vivente possa conservar-se precisa interagir com o meio: valorar positivamente o que favorece sua sobrevivência e rejeitar o que a prejudica. Para isto é necessário o conhecimento do ambiente, por mais impreciso que seja.

Para que alguns elementos desse ambiente existam para ele, "é necessário que sejam apresentados para e, portanto, representados por ele" (Castoriadis, 1990:211). Esta apresentação não é "objetiva", é

⁷⁴ Como indica Castoriadis (1990:210), estes três elementos já estariam de alguma maneira indicados no mundo grego, a partir de Tucídides, no século V grego, e mais tarde elaborados pelos "hipocráticos" e os "sofistas".

seletiva. O que é "percebido" deixa cair uma quantidade enorme de "não-percebido". "Estratos do que é poderão ser "aprendidos/construídos", outros não" (Castoriadis, 1990:211). Há uma infinidade de coisas no "exterior" do vivente, mas elas só existem para o próprio vivente, na medida em que são por ele selecionadas e transformadas.

A criação de um mundo próprio é entendida aqui por oposição ao meio ambiente: é aquilo que emerge *por e com* a constituição do vivente. Com isto não se quer dizer que o ser vivo faz surgir as moléculas a partir do nada; não é disso que se trata. O que está em questão é que ele cria um sistema de "interpretação" dos elementos do meio: apresenta e representa para si o ambiente e estabelece relações com o que é assim apresentado. É nesse sentido que se diz que a imaginação (ou dimensão poiética) já existe no ser vivo. Entretanto, é preciso ainda acrescentar: ele não cria⁷⁵ com liberdade absoluta seu sistema de percepção, sua "interpretação" dos elementos do meio; ele se apoia ou se escora, num determinado estrato do real, "em certo ser-
assim do que é".

Desta maneira, a imaginação habita o corpo do vivente. A partir de determinado momento, o para-si se desdobra numa representação do ambiente, num modo específico de ser afetado e num impulso (ou "desejo"). Importa salientar que a imaginação no vivente é funcional; está submetida às funções da conservação e da reprodução.

⁷⁵ Para esta questão, ver o que foi dito a respeito da criação no capítulo sobre os pressupostos, assim como os capítulos quinto e sexto sobre o imaginário social.

Esta dependência funcional da imaginação do vivente vai acompanhada de um traço fundamental: a clausura⁷⁶. O para-si constitui uma espécie de bolha fechada, cria seu mundo próprio, de uma vez por todas. Os produtos da imaginação genérica de cada espécie viva são estáveis e indefinidamente repetidos.

Neste sentido, o vivente é uma pura emergência, uma criação. Em conformidade com o que foi indicado no segundo capítulo sobre os fundamentos do pensamento de Castoriadis, o ser vivo não pode ser explicado de forma adequada pelas leis físicas ou biológicas. Nele podemos ver, já, essa dimensão poiética, essa potência formadora -a imaginação-, mesmo que, aí, esteja submetida à funcionalidade e dada de uma vez por todas.

O advento do homem está ligado a uma alteração profunda da imaginação. Surge uma espécie de deiscência ou de separação entre a

⁷⁶ A clausura está ligada a um traço característico da imaginação do vivo, ao fato de ela estar submetida ao substrato biológico. Como diz Varela, o ser vivo não reage apenas ao meio externo, cria seu mundo, porém cria um mundo fechado, sempre o mesmo. Isto porque sua imaginação está sempre comandada instintivamente pela conservação e pela reprodução. Nesse sentido, ele está sempre imerso num "fechamento cognitivo-afetivo-intencional" característico, do qual não pode sair. A esta maneira de ser do vivo, Varela chama de autonomia. Já Castoriadis vai dizer que a autonomia é específica do mundo humano. Só o homem tem a condição de romper este fechamento. Isto por causa da imaginação: no vivo, ela é uma imaginação funcional, estabelecida de uma vez por todas; no homem, ela é um processo aberto, é imaginação radical, um fluxo espontâneo e incontrolável.

imaginação e seu substrato biológico; o que era funcional no ser vivo se desfuncionaliza⁷⁷ no homem. Se a representação é constante no animal (fornece sempre as mesmas respostas), no homem é variável. O primeiro possui uma imaginação funcional, submetida à conservação e à reprodução; o segundo, uma imaginação "desfuncional" ou "a-funcional", constantemente criadora: aparecimento na psique humana, inconsciente e consciente, de um fluxo espontâneo e incontrolável de representações, afetos e desejos- a imaginação radical, uma autêntica ruptura com a imaginação funcional do vivente.

Com a "desfuncionalização" da imaginação aparece outro traço fundamental do mundo humano: o predomínio do prazer representativo sobre o prazer do órgão. Assim, o ser humano pode investir objetos imperceptíveis, socialmente instituídos, que não oferecem prazer de órgão.

Mais: no psiquismo humano a imaginação (representativa, afetiva, desejante) se autonomiza; rompe com as "regulações instintivas" que dominam o comportamento animal. No lugar, aparece um fluxo representativo espontâneo, ilimitado, incontrolável, com uma

⁷⁷ Há uma divergência na tradução desse termo para o português. Rosa Maria Boaventura, no livro *Mundo Fragmentado. As Encruzilhadas do Labirinto III*, no texto *Estado do Sujeito Hoje*, Ed. Paz e Terra, utiliza "desfuncionalizada". Lilian do Valle, fiel ao texto em francês, que reza "a-fonctionnel", traduz por "a-funcional" em *Feito e a Ser Feito. As Encruzilhadas do Labirinto V*, DP&A Editora.

característica fundamental - a separação entre a representação e o que seria o representante canônico⁷⁸ da satisfação biológica.

O figurar (colocar em figura ou em imagem) existe onde há parasí. O vivente cria "sua interpretação" do mundo, faz com que haja uma figura (uma "percepção") ali onde há o "choque externo", mas ele o faz sempre "da mesma forma", na sujeição à funcionalidade. No homem, o fluxo espontâneo da imaginação é liberado da finalidade biológica, desaparece a correspondência rígida entre imagem e o "choque externo". Surge, assim, a capacidade humana de romper com o fechamento (cognitivo, afetivo, intencional) no qual o vivente vive aprisionado. É, ainda, essa propriedade da imaginação radical que permite aos humanos passar do sinal ao signo, ao arbitrário *quid pro quo* da linguagem, que "pressupõe a faculdade de ver alguma coisa onde há nada" (Castoriadis, 1992: 216).

Com o advento do homem, "explode" o psiquismo animal sob a pressão do inchamento desmedido da imaginação. Nessa explosão, subsistem, na opinião do autor, elementos importantes da organização psicobiológica animal, por exemplo, alguns traços da "imaginação sensorial" (não saímos de uma certa canonicidade biológica na formação de imagens "do mundo exterior", comuns à espécie e a certos mamíferos superiores) e alguns restos da lógica conjuntista-identitária (conídica) que regulam o psiquismo como psiquismo animal. Estes elementos seriam insuficientes para a subsistência do homem, entretanto

⁷⁸ O representante canônico da satisfação biológica significa que é sempre o mesmo.

constituem o suporte para a fabricação pela sociedade do indivíduo social⁷⁹.

Na sua condição de vivente, o homem *cria para si* um mundo próprio (*Eigenwelt*), "no" qual estabelece, também, a si mesmo. Mediante sua imaginação sensorial e lógica filtra, forma e organiza os "choques" exteriores. Acontece que o homem não cria, apenas, representações provocadas pelos "choques" externos. Os humanos temos um "interior"⁸⁰. E esse interior é fluxo heraclítico indissociável de representações, afetos e intenções totalmente espontâneos.

Esse fluxo é singular para cada ser humano. *"Pode-se dizer que nossa imaginação sensorial e seus componentes lógicos são, para todos nós, idênticos. Mas, na medida em que seus produtos são, em grau decisivo, co-criados pelo "interior", mesmo essa imaginação sensorial é, no fim de contas, singular"* (Castoriadis, 1999: 253). Se no primeiro aspecto (perceptivo, "externo"), a imaginação radical cria para o ser humano singular um mundo próprio "genérico" (participado pela espécie), no segundo aspecto (psíquico), ela cria um mundo próprio singular.

⁷⁹ O indivíduo social não é sinônimo de sujeito, equivale ao indivíduo enquanto construído socialmente. Para maiores detalhes, ver o que é dito no quarto capítulo a este respeito.

⁸⁰ Com o termo "interior", Castoriadis quer demarcar uma diferença entre o mundo humano e o mundo animal. Aqui não está em questão se o animal tem ou não tem um "interior". O que é certo é que dele (do animal) "nada podemos dizer de sensato" (Castoriadis, 1999: 253).

Este "interior" possibilita ao homem criar um distanciamento em relação ao mundo considerado como "dado"; possibilita, ainda, a tomada de posição ativa e eficaz diante desse mesmo mundo. *"Representação, afeto e intenção são, ao mesmo tempo, os princípios de formação de um mundo próprio e princípio de distanciamento em face desse mundo e de ação sobre ele"* Castoriadis, 1999: 254).

2.1. O imaginário e o racional: autonomia e implicação mútua

A colocação em figura e a colocação em relação constituem dois momentos da imaginação que se implicam de forma circular: um não pode ser pensado sem o outro. Uma figura comporta elementos. E os elementos só constituem a figura, se colocados em relação, se organizados de uma forma determinada. Desta maneira, o figurar (dimensão poética) e o ligar (dimensão lógica) são indissociáveis. Em níveis diferentes, todo para-si, da célula a uma sociedade humana complexa, é portador da dimensão poética e a dimensão lógica, ambas implicadas num relação circular, como será visto no sexto capítulo ao tratar das condições instrumentais da auto-instituição do social-histórico.

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.

Desta maneira, a imaginação, em Castoriadis, ganha um estatuto teórico novo, porquanto ela é um elemento constitutivo do vivente, (do para-si), e do mundo humano. Tinha sido reduzida pelo pensamento herdado à simples reprodução do já "percebido" ou à recombinação de

seus elementos. O próprio Freud⁸¹, neste ponto, foi tributário da teoria tradicional aristotélica sobre a imaginação que terminou se impondo no Ocidente. Em Castoriadis ela ressurge como centro organizador de seu pensamento, possibilitando uma nova compreensão do homem a partir de sua capacidade poiética ou criadora.

No capítulo sobre o sujeito explicitarei de forma mais detalhada a imaginação enquanto fluxo representativo-afetivo-intencional e no capítulo sobre o social-histórico tratarei a dimensão social da mesma, enquanto imaginário social instituinte. Por uma questão metodológica, não quero me deter em problemáticas que serão tematizadas de forma explícita nos próximos capítulos. É claro que se a concepção da imaginação de Castoriadis se reduzisse ao que foi dito neste capítulo, deixaria uma série de questões sem resolver, por exemplo, entenderíamos como se constitui, a partir da imaginação, o mundo próprio, mas não entenderíamos porque e como o mundo próprio se comunica com outros mundos próprios. É aí que entra o papel do imaginário social. Castoriadis não tematizou apenas a dimensão subjetiva da imaginação, elaborou também a dimensão social da mesma, como será visto em seguida.

A modo de conclusão.

Neste capítulo me propus situar a atual problemática em torno ao imaginário para melhor entender o tratamento dado por Castoriadis a esta questão. Pelo que foi exposto, é possível afirmar que a imaginação,

⁸¹ Para esta problemática, ver os textos *Psicanálise e Filosofia, Da mônada à autonomia*, assim como *Imaginação, imaginário, reflexão*, os três publicados em *Feito e a ser feito*, 1999.

no para-si, é responsável pela *forma* das impressões e por *sua relação*; é responsável pela representação primeira, pela criação de um mundo próprio. Com o surgimento do homem acontece uma explosão do psiquismo animal devido a um aumento desmedido da imaginação, que rompe com as "regulações instintivas" conformadoras do comportamento animal. "Desfuncionalizada", a imaginação se autonomiza e assume a forma de fluxo espontâneo indissociavelmente representativo, afetivo e intencional. A imaginação assim entendida é denominada pelo autor de *imaginação radical*. É a partir dela que se constitui o sujeito e o social-histórico, como desejo explicitar nos capítulos a seguir.

IV. O SUJEITO: IMAGINAÇÃO, HISTÓRIA, AUTONOMIA.

"Cabe à imaginação criadora de nossos filósofos, artistas e cientistas redescobrir não o mais longínquo e sim o mais íntimo: o mistério que é cada um de nós. Para reinventar o amor, como pedia o poeta, temos de inventar outra vez o homem" (Otavio Paz).

"O homem é um ser imaginário e imaginante" (E. Morin).

"Imaginário é portanto sinônimo de humano" (Augras).

Neste capítulo desejo abrir mais uma entrada no labirinto castoriadiano - a do sujeito⁸² enquanto imaginação radical. Para pensar o ser humano, Castoriadis parte da imaginação. É por essa porta que eu desejo entrar agora.

Castoriadis inverteu a maneira de entender o ser, agora inverte a maneira de entender o homem. O ser é criação⁸³; o imaginário e a

⁸² Neste capítulo estarei usando com certa frequência os conceitos sujeito e indivíduo. Devem ser referidos ao universo semântico de Castoriadis. Na realidade, não são sinônimos. O indivíduo nada mais é do que a psique socializada. Já o sujeito ou subjetividade corresponde à capacidade reflexiva e deliberativa, presente como potencialidade em todos os humanos, mas que só se desenvolve em determinadas circunstâncias, como veremos no decorrer deste texto.

⁸³ Nos últimos textos, Castoriadis fala de "création/destruction", para enfatizar que na criação não existe nenhum juízo de valor; também a destruição é um tipo de criação, só que noutro sentido. O Holocausto é também uma criação humana.

imaginação são o modo de ser "que essa vis formandi do ser em geral" toma no mundo humano. Se o imaginário social é o elemento fundamental para entender o social-histórico (a sociedade é instituída de forma imaginária), a imaginação radical é o centro organizador, em torno do qual se constitui o sujeito humano.

No capítulo anterior, situei a emergência do imaginário na contemporaneidade, para melhor entender a abordagem do mesmo, feita por Castoriadis. Retomo agora o imaginário radical, enquanto fluxo representativo-afetivo-intencional, para pensar o sujeito.

Para atingir o objetivo que me proponho neste capítulo, estarei usando fundamentalmente um esquema composto de três elementos: a imaginação, a história e a autonomia. Inicialmente desejo explicitar a imaginação criadora, aquilo que marca a alteridade radical entre o homem e os outros seres vivos; a seguir, esta imaginação criadora só existe como história, no contexto de uma sociedade determinada. Imaginação e história desembocam na autonomia, ou melhor, precisam desembocar num projeto de autonomia individual e social. Devo acrescentar, ainda, que estes três elementos estarão sendo pensados dentro de uma relação de implicação mútua, como irei mostrando no decorrer do texto.

A imaginação radical e o imaginário social são inseparáveis e irreduzíveis. Não é possível falar do sujeito sem incluir o social, como não é possível falar do social deixando de lado o sujeito. É desta maneira que se coloca a relação entre ambos, no pensamento castoriadiano. Ao equacionar assim as relações entre o imaginário radical e o imaginário social, Castoriadis responde, de outra maneira, à seguinte problemática que tinha sido colocada de forma linear: o que vem "primeiro" o indivíduo ou a sociedade? É a sociedade que produz

os indivíduos ou são os indivíduos que produzem a sociedade?

1. Situando a problemática do sujeito: o "para-si" e a subjetividade

A atual problemática em relação ao termo "sujeito" é semelhante ao que acontece com o termo "imaginário". Depois da "morte do sujeito"⁸⁴, proclamada pelo estruturalismo, deu-se uma reação contrária, no campo das ciências humanas, a ponto de hoje, especialmente nos programas da academia, nas revistas, nos congressos, etc. ser usado este termo com as significações as mais diversas, dependendo do enfoque de cada autor. Neste campo, a polissemia é tal que, mais uma vez, a perplexidade e a confusão tomam o lugar do rigor e do pensamento lúcido.

Como indica Morin (1996:45), 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*). A ciência trata da substância material, da *res extensa*. 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

⁸⁴ Para esta problemática, ver *O Estado do Sujeito Hoje*, conferência de Castoriadis publicada inicialmente em *Topique*, n. 38, atualmente fazendo parte do livro *O Mundo Fragmentado; As Encruzilhadas do Labirinto/ 3*. Paz e Terra, 1992. Ver também todo o capítulo VI da *Instituição Imaginária da Sociedade*.

de compreensão, o sujeito é uma espécie de "ruído", dentro do campo da ciência.

Ao tomar o caminho do positivismo, no final do século XIX, as ciências humanas ficam sem instrumentos de análise para tratar daquilo que é especificamente humano, como seja a estrutura simbólica ou significativa da realidade. Desta maneira, mais uma vez, o sujeito é expulso do campo da ciência. *"Expulsou-se o sujeito da psicologia e o substituímos por estímulos, respostas, comportamentos. Expulsou-se o sujeito da história, eliminaram-se as decisões, as personalidades, para só ver determinismos sociais. Expulsou-se o sujeito da antropologia, para ver só estruturas, e ele também foi expulso da sociologia"* (Morin, 1996: 46).

Esta situação, criada pelo paradigma cartesiano no estudo do sujeito, se inverte quando ela é equacionada dentro dos parâmetros do contexto atual, ao colocar a compreensão do sujeito dentro da "lógica do ser vivo". Diz Morin (1996:47): *"creio na possibilidade de fundamentar científica, e não metafisicamente, a noção de sujeito e de propor uma definição que chamo "biológica", mas não no sentido das disciplinas biológicas atuais. Eu diria biológica, que corresponde à lógica própria do ser vivo. Por que podemos iniciar e conceber agora a noção de sujeito de maneira científica? Em primeiro lugar, porque é possível conceber a autonomia, o que era impossível numa visão mecanicista e determinista"*.

Por sua vez, Schnitman(1996:14), na introdução ao livro *Novos Paradigmas, cultura e subjetividade*, afirma: *"Na contemporaneidade há uma convergência entre ciência, cultura e terapia graças à restituição do sujeito à ciência e à restituição da ciência aos sujeitos. Essa convergência não toma o sujeito em relação com a perspectiva*

metafísica tradicional nem com as perspectivas psicológicas essencialistas (definição que o aproxima à afetividade ou à consciência), e sim busca uma perspectiva processual que localize a noção do sujeito numa bio-lógica psicossocial".

Nesta mesma linha, Roger Ciurana (1997: 137) acrescenta: "*el hombre no existe cuando se le hace desaparecer entre las diferentes disciplinas que dicen ocuparse de él. Lo que sea el hombre está en el producto de la interacción entre disciplinas diferentes, entre niveles diferentes que interactúan: biológico-psicológico-social-cultural*".

Numa espécie de "busca do sujeito perdido", Morin se propõe reintegrar o sujeito ao campo da ciência⁸⁵. O problema, na opinião deste autor, é "naturalizar" o sujeito filosófico, resgatá-lo do mundo "transcendental" para o mundo vivo, fazê-lo descer dos céus da metafísica para a terra da ciência, enraizar o sujeito na physis e no bios; ou, noutros termos, biologizar o conceito metafísico de sujeito. Neste processo opera-se, segundo Morin, uma autêntica revolução copernicana: a idéia de sujeito, antes centrada no homem, se desloca para o mundo da vida; a auto-referência, o egocentrismo, o cálculo, (ser computante) etc. que se consideravam privilégios do sujeito humano, estão presentes em toda a escala biológica, da célula à sociedade humana.

Como assinala Morin (1973: 23), o problema começa quando Von Neumann se pergunta pela diferença entre uma máquina artificial e uma máquina viva: a primeira não se regenera; a segunda se renova

⁸⁵ Morin trata esta problemática no livro *O Método. A vida da vida. Vol.II*

constantemente, pode auto-reparar-se. Contrariamente à primeira, o ser vivo se auto-organiza.

Os dois biólogos chilenos, Varela e Maturana, continuam esta reflexão afirmando que os sistemas vivos possuem uma "autonomia biológica"⁸⁶.

Como foi indicado, a nova biologia teve o mérito de deslocar a reflexão sobre o sujeito do campo da filosofia para o campo da ciência. Entretanto, nesse deslocamento existe o risco de confundir os campos; ao afirmar que as categorias do mundo próprio, autofinalidade, cálculo, etc - consideradas específicas do ser humano-, se encontram ali onde existe um ser vivo, poder-se-ia chamar de sujeito ao núcleo de uma célula da mesma maneira que denominamos de sujeito ao ser humano.

Com o conceito do para-si enquanto constituição de um mundo próprio através da representação, do afeto e da intenção, Castoriadis vai demarcar as semelhanças e as diferenças entre o vivo, a psique e o social. Todos eles são para-si, todos constituem um mundo próprio, porém de maneira diferente: a representação, o afeto e a intenção, neles, ganham contornos diferentes, acontecem em níveis diferentes. Por esse caminho, o autor pretende corrigir os rumos do deslocamento do sujeito para o campo da ciência.

⁸⁶ Varela e Maturana (1997) tratam esta problemática em *De Máquinas e Seres Vivos: uma teoria da organização biológica*. Para estes autores, a autonomia é um conceito puramente biológico; serve para demarcar fundamentalmente a diferença entre o ser vivo e o mundo físico. Já para Castoriadis, autonomia é um conceito

Como foi indicado no capítulo anterior, o ser vivo corresponde ao primeiro nível do para-si. Nele, a representação está ligada à função cognitiva do vivente. Para interagir com o meio, o vivo precisa conhecê-lo de alguma maneira. Para isto, ele não encontra na natureza a informação necessária, ele cria a informação (ou o que é para ele informação. Ora, criar informação equivale a dar forma ao choque externo e torná-lo presente para-si, isto é, fazê-lo ser como forma, isto é, fazer dele uma imagem.

Isto significa que o vivente possui uma imaginação "elementar", que contém uma lógica "elementar". Mediante essa imaginação e essa lógica, ele cria, cada vez, seu mundo próprio.

A intenção, no ser vivo, significa a intenção de conservação e de reprodução: essas duas funções dirigem e comandam a vida do vivente. Tudo que ele faz se orienta nessa dupla direção.

Por outro lado, tudo que de alguma maneira entra no mundo do vivo é por ele valorizado positiva ou negativamente segundo favoreça ou prejudique sua conservação e reprodução. Essa é a função do afeto ou do prazer/desprazer.

Temos aqui como que o esboço ou o germe do que encontraremos, noutro nível, na psique humana.

O psíquico corresponde ao segundo nível do para-si. A representação, o afeto e a intenção que encontramos no vivente em estado embrionário, aparecem agora noutra dimensão mais complexa.

filosófico: só acontece no mundo humano. Maiores detalhes, neste capítulo, ao tratar da autonomia, nas páginas 154-163.

Na realidade, a explicitação que faço a seguir no item sobre a imaginação radical é uma pequena síntese de algo que já foi dito no capítulo anterior ao falar da imaginação, retomado, agora, no sentido de elucidar a problemática do sujeito castoriadiano.

2. A psique é imaginação radical.

A imaginação é o ponto de partida para pensar o sujeito castoriadiano. Para melhor entender esta proposta, desejo situá-la, agora, em relação à Psicanálise e, de um modo especial, ao pensamento freudiano.

Como foi explicitado no capítulo sobre os pressupostos, a elaboração do conceito de imaginário radical está ligado à convicção profunda de Castoriadis de que os domínios do psíquico e do social-histórico não podem ser "derivados" ou "explicados" a partir de fatores físicos ou biológicos. Eles introduzem um novo modo de ser, para cuja apreensão será preciso, a todo momento, conjugar as duas lógicas, a magmática e a conjuntista-identitária, conforme ficou esclarecido no segundo capítulo.

Neste sentido, para pensar o sujeito castoriadiano estarei lidando a toda hora com uma multiplicidade de níveis e de regiões numa totalidade, ao mesmo tempo estratificada e magmática; magmática, porque, mesmo obedecendo, de alguma maneira, à lógica conjuntista-identitária, não pode ser adequadamente explicada por ela, uma vez que a realidade da psique é sempre aberta, é fluxo, é magma; estratificada, porque comporta níveis ou estratos diferentes, porém entrelaçados.

Como já indiquei, Castoriadis se declara um "freudiano fervoroso", reivindica a descoberta freudiana do inconsciente e

fundamenta sua reflexão a partir do postulado de que todo fenômeno psíquico é constituído, também, por seu sentido inconsciente. Entretanto, se a relação de Castoriadis com Freud é fundamental, nem por isso é simples e linear. *"O essencial do que Freud encontrou permanece verdadeiro, mas é certamente necessário ir muito mais além"* (Castoriadis, 1999:96). Em 1975, no capítulo VI da *Instituição Imaginária da Sociedade*, dizia o autor: *" A discussão se fará a partir da concepção freudiana, a partir destes dois temas que permaneceram para ela cegos: a instituição social-histórica e a psique como imaginação radical"* (Castoriadis, 1986: 316).

É a partir destes dois elementos que Castoriadis reelabora o pensamento freudiano, de um modo especial, a teoria da psique: a psique como imaginação (imaginação radical) e a psique como história (processo de socialização).

Na opinião de Castoriadis, a psique freudiana é uma espécie de conglomerado de instâncias em conflito, cada uma "agindo" por sua conta e buscando suas finalidades. A especificidade de cada instância implica a existência de um mundo próprio, isto é, objetivos e modos de valorar que são particulares.

Aliás, a palavra instância é uma metáfora procedente do mundo jurídico-administrativo, que remete a uma hierarquia e à possibilidade de conflitos e competências; remete, também, à imagem platônica da atrelagem de vários cavalos puxando cada um para seu lado.

Para Castoriadis, a maneira freudiana de falar da psique não tem nada de "metafórico"; coincide com o que acontece noutros níveis da realidade, de um modo especial, com o mundo do vivo.

A reelaboração da psique freudiana, entendida como imaginação radical, tinha sido feita por Castoriadis na *Instituição Imaginária da Sociedade*, capítulo VI. Para completar esta reflexão, dialoga, também, com a nova biologia. A psique vai ser entendida como um tipo especial de ser para-si, que tem muitas semelhanças e diferenças como o ser vivo e com o social⁸⁷.

No mundo humano, a representação, o afeto e a intenção (o desejo) sofrem uma mudança radical, como será visto no decorrer deste capítulo. A imaginação do vivo transforma-se, no homem, em imaginação radical- elemento diferenciador ou divisor de águas entre o mundo animal e o mundo humano.

Na psique humana existe a capacidade de criar uma imagem, não apenas a partir de um estímulo, à semelhança do vivo, mas a partir de nada. A imaginação é imaginação radical, espontaneidade representativa, não sujeita às regulações instintivas; imaginação criadora porquanto é capaz de postular o que não é, no sentido de que não existe um "referente" em relação bi-unívoca, como acontece no

⁸⁷ Castoriadis, a partir dos anos 70, fala pela primeira vez na necessidade de pensar o para si para entender o sujeito, no texto *Ciência Moderna e Interrogação Filosófica*, publicado em *Encruzilhadas do Labirinto*. Por sua vez, *O Estado do Sujeito Hoje (Encruzilhadas do Labirinto III)* e *Imaginação, Reflexão (Encruzilhadas do LabirintoV)* são textos básicos onde o autor desenvolve esta dimensão de seu pensamento. O melhor texto para quem estiver interessado em analisar as diferenças e semelhanças entre o vivo, o psíquico e social é *O imaginário: a criação no domínio social-histórico*, publicado nas *Encruzilhadas do Labirinto 2. Os Domínios do Homem*.

vivo. Isto significa que a psique humana é capaz de ver em qualquer coisa o que não está lá. Sem esta capacidade de ver no que está algo que não está, não há linguagem, não há capacidade simbólica; ambas se apoiam e pressupõem a imaginação radical.

Como foi indicado no capítulo anterior, com o advento do homem, a imaginação cresce de uma maneira desmedida; por um lado, ela se separa do substrato bioológico, isto é, não está mais ligada às funções da conservação e da reprodução; por outro, se autonomiza, ganha um estatuto novo, constitui a base e substrato do mundo humano em todas as suas dimensões.

Paralelamente à autonomização da imaginação, acontece a autonomização dos afetos e do desejo: *"surgimento da intenção de fazer relativamente independente do conteúdo da representação"* (Castoriadis, 1999: 42).

Para melhor entender a especificidade da imaginação radical, desenvolvo, a seguir, outras dimensões da mesma, a começar por aquilo que constitui uma espécie de núcleo da psique.

2.1. A imaginação radical e a mônada psíquica.

Ao falar da mônada psíquica, o autor começa a detalhar o modo específico da representação, do afeto e do desejo no campo humano.

Expressão primeira da imaginação radical, a realidade psíquica corresponde a autoconstituição da mônada psíquica⁸⁸. Esta designa o

⁸⁸ Para entender a autoconstituição do processo psíquico, o autor postula uma mônada psíquica originária. Dentro da dinâmica interna do pensamento de

fechamento originário em que vive o psiquismo, totalmente regido pelo princípio do prazer. Trata-se de uma espécie de núcleo originário da psique, mais especificamente, de um núcleo narcísico e representativo. Prosseguindo as análises de Freud sobre o narcisismo, Castoriadis conclui que o investimento narcísico originário é necessariamente também representativo (de outra maneira não seria psíquico). E esta representação não pode ser outra coisa a não ser "representação de si". Neste sentido, o sujeito psíquico originário é o "fantasma" primordial, ao mesmo tempo representação e investimento de um Si que é Tudo. Significa que a mônada psíquica funciona de acordo com o esquema segundo o qual eu=realidade=tudo=prazer=sentido. Neste estado originário das coisas, nada existe para o sujeito fora dele. Este vê a si mesmo como fonte de prazer e como fonte de satisfação deste prazer.

A mônada psíquica originária é constituída por um fluxo representativo, afetivo, intencional, totalmente a-racional (ignora o tempo e a contradição, isto é, a realidade e a lógica do mundo exterior) e a-social (completamente egocêntrico, ignora os outros e recusa a demora da satisfação).

Em virtude de sua constituição representativa, o prazer da representação predomina sobre o prazer orgânico, como foi indicado no capítulo anterior.

Este modo originário de ser da psique constitui a primeira matriz de sentido, estabelecendo uma primeira forma de ligação que a todo momento estará sendo procurada. *"É aqui que o sujeito foi o protótipo,*

Castoriadis, ela não pode ser vista de forma isolada, mas dentro do círculo da criação.

em pessoa, da ligação que ele procurará sempre e contra tudo" (Castoriadis, 1986: 342). As diferentes buscas humanas, nos diversos campos, assim como as inquietações dos filósofos e dos cientistas, têm nesta marca uma de suas inevitáveis fontes.

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

Nesta linha de raciocínio, Castoriadis formula a seguinte hipótese sobre a origem do desejo: a raiz de todo desejo humano está na tentativa de volta ao "estado" monádico, à totalidade originária. Ou noutros termos: o desejo é o "desejo de um estado"⁸⁹.

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). Por que? Não pelo fato de que não poderia acontecer na vida "real", mas porque não pode ser dado na representação. É este estado irrepresentável ou proto-representação constituinte do núcleo monádico da psique que o sujeito tenta incessantemente reconstruir na

⁸⁹ Não tem sentido, diz Castoriadis, "distinguir, aqui, o objeto do desejo, sua realização e a cena. Do momento em que nos afastamos das formulações secundárias, a idéia de objeto do desejo, em psicanálise, aparece claramente como um resíduo realista. O que o desejo visa não é um "objeto", mas um "estado" (Castoriadis, 1986: 338).

fantasia. De alguma maneira, o sujeito estará sempre à procura deste estado originário, irremediavelmente perdido e sempre almejado. Neste sentido, para Castoriadis, "a psique é seu próprio objeto perdido". Perdido, para sempre.

Para sobreviver, esta mônada deve ser socializada. Tratarei desta problemática na segunda parte deste capítulo. Por hora desejo acrescentar o seguinte: a pressão da necessidade somática e a presença do outro humano provocam a ruptura da mônada, que se divide em três partes: de um lado, o núcleo monádico que constituirá uma espécie de base ou fundamento do psiquismo, o qual vai imantar a vida do sujeito no decorrer de sua história⁹⁰; de outro, o fluxo da imaginação radical, fonte de alteração permanente, e que é constituída pelos três vetores da representação, do afeto e do desejo; finalmente, a imaginação sensorial ou constituinte, responsável pelo tipo de representações provenientes dos sentidos.

Por outro lado, com a ruptura da mônada psíquica surge o conflito psíquico entre a realidade interna do fluxo representativo e o mundo social⁹¹. Outra dimensão do conflito é constituída pela tensão constante entre o núcleo monádico e o fluxo psíquico (ou fluxo representativo): o primeiro rejeita o fluxo espontâneo sobre o qual não pode ter controle.

⁹⁰ Uribarri, (1999: 6) afirma que esta idéia pode se aproximar do "inconsciente não reprimido" da primeira tópica freudiana.

⁹¹ Para o recém-nascido, a mãe é a representante das significações imaginárias sócio-históricas, nas quais ela (a criança) será introduzida.

Existe uma relação entre a imaginação radical e o inconsciente freudiano. É disto que trato a seguir.

2.2. Imaginação radical e inconsciente.

A imaginação radical de Castoriadis e o inconsciente freudiano não são sinônimos, não existe uma correspondência total entre ambos. O próprio Castoriadis esclarece esta problemática: "*L'inconscient est une des réalisations de l'imagination radicale, e pour nous, psychanalystes, sans aucun doute la plus importante*" (Castoriadis, 1999: 242). Sem dúvida, a imaginação radical é, também, inconsciente, porém não se esgota, nem se circunscreve como um todo nesse registro. Para Castoriadis, a imaginação radical ou capacidade de criar novas representações é "transversal" ao aparelho psíquico, atravessa as diversas tópicas e se expressa nas diversas instâncias psíquicas. Ela se manifesta tanto no inconsciente como no consciente. Se no inconsciente a imaginação radical cria as fantasias, no consciente essa mesma imaginação é responsável pelo surgimento de novas idéias ou de novas representações. Não existiria o pensamento, nem a razão, nem qualquer tipo de criação humana, se a imaginação não pudesse formar parte, também, do eu consciente.

Em síntese, a imaginação radical não é outro nome para designar o inconsciente; ela é, sim, coextensiva à psique, pois onde há representação ali está necessariamente a imaginação.

Enquanto imaginação radical, a psique é emergência de representações. A seguir, estudo a representação como lugar de criação no processo psíquico.

2.3. Representação: auto-criação da psique.

No início do sexto capítulo da *Instituição Imaginária da Sociedade*, antes de começar a discutir a concepção freudiana, Castoriadis coloca a seguinte nota de pé de rodapé, carregada de uma ironia quase mordaz: "*O termo representação- utilizado por Freud maciçamente- se presta a sutilezas de raciocínio, na medida em que deixa entender que "o que" é estabelecido pela e na representação representa outra coisa (a Vertretung em alemão). A palavra alemã Vorstellung (de vorstellen, por-colocar-botar diante) deveria ser menos ambígua; isso não impediu que Heidegger a denunciasse, como manifestação do "esquecimento" do Ser moderno, em diversos textos, que lidos ou não, ainda provocam cataclismos junto às senhoras cultivadas de Paris que ficaram com horror da representação" (Castoriadis, 1986:316).*

Castoriadis recoloca a representação no centro da vida do sujeito. Para isso, reinterpreta Freud e critica Heidegger. Para o fundador da psicanálise, a representação é um termo absolutamente capital. Ao mesmo tempo, Heidegger, para salvar o Ser, denuncia e recusa a representação. Segundo Castoriadis, a "idéia vulgar" de representação, construída por Heidegger⁹² em 1938, à guisa de "fantoche a ser abatido", foi "desde então aceita não criticamente quase em todo lugar".

Para o autor, o problema da representação nada mais é do que "o problema da imaginação radical em sua manifestação elementar". Ambas, a imaginação radical e a representação, são ocultadas porque

⁹² Para esta problemática, ver Safranski. R. *Heidegger et son temps*, capítulo 17.

implodem a tese fundamental da ontologia herdada, aquela que afirma que o ser é determinado. Para salvar o ser ("ser um, ser o mesmo, ser o mesmo para todos, ser comum") era preciso recusar ou reduzir a representação, pois esta ignora estas normas, melhor, as transgride. De outra maneira, aceitar a representação equivaleria a pulverizar o ser e o mundo.

A centralização do pensamento herdado na coisa (*res extensa e res cogitans*) e na percepção teve, também, um papel decisivo na ocultação da representação⁹³. Entretanto, a percepção e a coisa não são originárias, nem tem privilégio de espécie nenhuma; psicogeneticamente, elas emergem na história do sujeito, quando já existe nele (sujeito) o fluxo representativo independente da percepção e prévio a esta.

Contrariamente a Merleau-Ponty⁹⁴ e à fenomenologia, Castoriadis postula o caráter imaginário e social-histórico do mundo da percepção; imaginário, porquanto a percepção só é possível por intermédio da imaginação sensorial, aquela que transforma o estímulo externo em percepto ou elemento psíquico; social-histórico, porque a percepção é

⁹³ Castoriadis, a este respeito, fala do "fetichismo da realidade" e do "privilégio ontológico exorbitante atribuído à res (extensa e cogitans)" pelo pensamento herdado. Para esta problemática, ver o sexto capítulo da *Instituição Imaginária da Sociedade*, página 376.

⁹⁴ Para esta problemática, ver Castoriadis, *Merleau-Ponty e o Peso da Herança Ontológica*, in, *Feito e a Ser Feito*, 1999; ver ainda do mesmo autor *O Dizível e o Indizível. Homenagem a Maurice Merleau-Ponty*, in *As Encruzilhadas do Labirinto 1978*, assim como o sexto capítulo da *Instituição Imaginária da Sociedade*.

constantemente atravessada pelas significações imaginárias da sociedade onde é feito o registro perceptivo⁹⁵. Neste sentido, a percepção é uma variante da representação, uma vez que não existe percepção se não há fluxo representativo independente da mesma.

Podemos distinguir vários tipos de representação, diferentes por sua origem. Assim, existe um tipo de representação reprodutora 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 que não se originam nem no "real", nem no "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 na medida em que demarcam campos da representação, seja ela consciente ou inconsciente. Entretanto, Castoriadis está interessado em elucidar o modo de ser da representação, sua realidade magmática, que não pode ser captado, apenas, com os critérios da lógica conjuntista-identitária.

Em sua organização, a representação comporta relações de pertencimento e de inclusão, mesmo que estas relações sejam indeterminadas; assim como, as relações de figura e fundo,

⁹⁵ Para Castoriadis, contrariamente ao que é feito a maioria das vezes no campo da psicologia, da psicanálise e da filosofia, a percepção não pode ser pensada, apenas, a partir de um olhar psicogênico (num registro "psicológico intransponível"), mas, também, numa perspectiva sociogenética.

constantemente intercambiáveis. Comporta, ainda, a relação de remissão (toda representação remete a outras representações) e a relação de sucessão temporal. Dito isto, é preciso entender que o ser da representação escapa aos esquemas lógicos mais elementares e às exigências de qualquer tipo de determinação. Enquanto fluxo, ela (a representação) me escorrega das mãos quando tento fixá-la por intermédio da lógica da vigília.

Devido à sua realidade magmática, a representação nos coloca diante do desafio de pensar num duplo registro- o da lógica conjuntista-identitária e o da lógica das significações⁹⁶. A este respeito, vejamos o que diz Castoriadis: *"Devemos aprender, reaprender sempre, a viver- a pensar- em dois circuitos, que reconduzem constantemente um ao outro, que se entrecruzam por todo lado e indefinidamente, mas que não são nem idênticos, nem redutíveis um ao outro, ou dedutíveis um a partir do outro: o da lógica identitária e o do pensamento. Quando se trata da representação, os meios da lógica conjuntista-identitária não podem nada além de permitir-nos falar a respeito. Funcionam aqui essencialmente como termos e meios de referência"* (Castoriadis, 1986: 368).

O que a representação nos oferece é a "multiplicidade inconsistente" (Cantor): *"um tipo de ser que não somente é ao mesmo*

⁹⁶ Esta é uma tese fundamental de Castoriadis. Já foi mencionada no capítulo sobre os fundamentos, o capítulo três, e ainda voltarei a insistir sobre este ponto, noutros momentos, porque constitui, talvez, uma das grandes contribuições do autor ao pensamento moderno.

tempo um e vários, mas para o qual estas determinações não são decisivas nem indiferentes" (Castoriadis, 1986: 319).

Castoriadis credits Freud the merit of having discovered the essential role of imagination in the psyche, even though Freud himself did not recognize this fact. This is deduced, in the author's opinion, from the importance that fantasizing has in deep psychic life⁹⁷. In this field, Castoriadis makes an original reading of Freud's thought, especially the text "*As pulsões e seus destinos*" (1915). In this work, Freud returns to what in 1895 was the relationship between quantity (physical) and quality (psychic), to transform it into the problematic relationship between the somatic and the psychic. Between the two, the author da

⁹⁷ Na opinião do autor, a contribuição de Freud sobre a imaginação (*Einbildung*) é antinômica e paradoxal. No Índice geral das obras em alemão, esta palavra aparece duas vezes, em contextos irrelevantes. Entretanto, os termos *Phantasie* e *Phantasieren* cobrem quatro páginas e meia. Já no Índice da *Standard Edition*, não há. Existe, aqui, segundo Castoriadis, um "enorme paradoxo". A totalidade da obra de Freud não se entende sem a imaginação, sem o fantasiar. Entretanto, a maneira de entender a imaginação e a fantasia nada mais é do que "a velha concepção da imaginação na psicologia, como pura combinatória de elementos anteriormente fornecidos à psique, isto é, fornecidos pelo aparelho perceptivo, ou, como diz Freud em *Projeto para uma psicologia científica (1895)*, pelo sistema dos neurônios Y". Mais: "o homem cuja obra seria incompreensível se não reconhecessemos na imaginação um poder central, constitutivo da psique, não se importa com ela" (Castoriadis, 1999: 259). O mesmo tinha acontecido com Aristóteles e depois com Kant.

psicanálise coloca as pulsões, que "estão na fronteira do somático e do psíquico".

Acontece que a pulsão só pode agir na psique por intermédio de alguém que fale a língua da psique: a representação. Ao mesmo tempo, esta só pode formar-se na e pela psique, que é isso mesmo, *"emergência de representações acompanhadas de um afeto e inseridas num processo intencional"*.

Como *"a representação só pode ser formada sob as instruções da pulsão- que, no entanto, de início não tem representante (delegado) na psique"* (Castoriadis, 1986: 324)-, é necessário postular que a psique é capacidade de fazer surgir uma "primeira" representação, uma colocação em imagem.

Aparece, aqui, algo que foi falado no capítulo dos pressupostos e que aparecerá no capítulo sobre o social-histórico: a criação no campo da psique, ou melhor a psique como auto-criação. Neste sentido, diz Castoriadis, a psique é *"um formante que só existe no e pelo que ela forma e como ela 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 de nada"* (Castoriadis, 1986: 325).

Importa assinalar que a imaginação radical enquanto criação de uma primeira representação relativa à pulsão é anterior à própria pulsão: *"devemos admitir que o fantasiar originário, o que denomino imaginação radical, preexiste e preside toda organização, mesmo a mais primitiva, da pulsão, que ela é condição de acesso desta à existência psíquica, que é de um fundo de representação originária (Ur-Vorstellung) que a pulsão toma, "no início", sua "delegação por*

representação", sua Vorstellungs-repräsentanz" (Castoriadis, 1986: 329).

Castoriadis insiste na impossibilidade de compreender a problemática da representação se buscamos sua origem fora dela mesma. Nesse sentido, a representação originária, enquanto criação da psique, é origem de si mesma.

É necessário assinalar que a palavra alemã *Vorstellung* tem sentido "ativo". Castoriadis, na nota de rodapé citada acima, diz que ficou seduzido pelos termos posição/apresentação (e pelo próprio termo fantasia) como sinônimos de representação, para marcar o caráter ativo da mesma; nesta linha de raciocínio, a semântica do vocábulo representação, no sentido castoriadiano, significa apresentação, posição, colocar-pôr-na frente. Entendendo que a expressão adverbial "na frente", aqui, não indica um "antes", nem um "diante" de outra coisa. Ao contrário, trata-se de um "*pôr originário a partir do qual toda posição tem ser e sentido*". Isto posto, a representação, no pensamento castoriadiano, ganha o estatuto de "*região ontológica primeira*" (Castoriadis, 1999: 180), aquilo que vem indicado pelo prefixo alemão *Ur* (originário), na palavra *Ur-Vorstellung*. Coisa inaudita e escandalosa para o pensamento herdado, porque este foi incapaz de ver a dimensão criadora da representação.

Como toda criação originária, a representação é auto-criação, emergência constante do outro na e pela posição de (*Vorstellung*) de imagens e figuras, auto-alteração; nesse sentido, difere da representação (*Vertretung*), porquanto que ela "*não está lá por outra coisa, ou no lugar de outra coisa, para re-presentá-la uma segunda vez*" (Castoriadis, 1986: 373).

Contrariamente à *Vorstellung*, a *Vertretung* significa o quid pro quo, algo no lugar de outra coisa, sinônimo de representante representativo ou ideativo da pulsão; o representante ideativo, assim como o representante afetivo são posteriores na sua origem e correspondem às representações de coisa.

Foi dito acima que a representação deve ser pensada a partir de si mesma; agora desejo acrescentar que ela deve ser referida, também, a um sujeito da "representação". Entre ambos existe uma implicação recíproca "indescritível". De um lado, a representação "*não pertence*" ao sujeito: ela é, para começar, o sujeito enquanto fluxo representativo indeterminado. Mais especificamente, o sujeito só existe "*como síntese que sobrevém ao fluxo representativo*". De outro, "a" representação só é (só existe) como representação "do sujeito", a partir do momento em que só se pode falar de sujeito "*por meio da criação e instituição social-histórica de uma linguagem e de um mundo público*" (Castoriadis, 1999: 182).

A seguir desejo analisar as relações entre o imaginário e a realidade somática.

2.4. A imaginação radical se apoia no somático.

Disse acima que o advento do homem está ligado a uma alteração profunda da imaginação: o que era funcional no vivo, se desfuncionaliza; a representação que era constante no animal, é variável no homem. Como entender esta ruptura em relação ao biológico? Como entender esta relação específica entre psique e soma que acontece na representação?

Para pensar esta problemática, Castoriadis recorre ao conceito freudiano de sustentação ou de apoio¹⁰, em francês *étayage*, tradução do termo alemão *Anlehnung*. Trata-se de uma relação "original e irreduzível" da psique com a realidade biológica do sujeito. De um lado, a elaboração psíquica feita pela representação não é ditada pela organização biológica; de outro, esta tem que ser levada em conta por aquela.

Estamos aqui num campo onde "é preciso aprender a pensar diferente" (Castoriadis, 1986:333). O conceito de apoio é irreduzível e originário. Significa que os dados somáticos são sempre retomados pela psique: a elaboração psíquica deverá "levá-los em consideração", e eles (os dados somáticos) deixarão sua marca nela (a psique).

Esta relação não pode ser devidamente explicitada pelo referencial identitário, porque o que está em jogo aqui é a criatividade da psique como imaginação radical, como emergência da representação (o fantasiar originário). É a criação, como foi dito no segundo capítulo, sobre os pressupostos, não pode ser explicada ou deduzida; pode ser elucidada.

Neste sentido, dizer que o somático, por exemplo, boca, seio, anus são "causa" de uma fantasia, e, segundo Castoriadis, irrisório. Como é irrisório, neste tipo de raciocínio, querer atribuir ou derivar a pulsão, anal, etc, de uma determinidade universal e total!

¹⁰ A noção castoriadiana de apoio se aplica a vários domínios. Com ela, o autor descreve as relações entre o imaginário social e o "primeiro estrato natural", assim como o apoio da instituição da sociedade sobre o ser da psique e do soma; aqui é tratado como o apoio da representação sobre o somático.

O fluxo psíquico, enquanto fluxo representativo-afetivo-intencional, implica tanto o psíquico como o somático. Especialmente nos últimos textos de Castoriadis, a imaginação é pensada em sua relação, às vezes contraditória, com o soma⁹⁹. Os dois, o psíquico e o somático, ou melhor, a psique-soma constitui a raiz ou o tronco do fluxo psíquico enquanto *vis formandi* primordial, denominada imaginário radical.

Castoriadis faz um esforço grande para pensar a psique-soma fora de um referencial dualista. Assim, no texto *Imaginação, Imaginário, Reflexão*¹⁰⁰, publicado uns meses antes de morrer, fala de um "corpo animado" e de uma "psique incorporada". Na sua opinião, *"apesar de suas intenções, Freud permanece dualista. Alma e corpo, psique e soma continuam para ele essencialmente distintos- apesar de seu trabalho sobre os sintomas histéricos, etc"* (Castoriadis, 1999:272).

Sem dúvida, quando se pensa esta relação psique-soma, aparece algo que foi falado no início deste capítulo, a dimensão estratificada e magmática do sujeito, que não cabe nos moldes de um discurso linear. Isto não nos libera das seguintes aporias a que a reflexão sobre "as relações da alma e do corpo" conduz. Assim, é possível fazer, a

⁹⁹ Esta problemática é tratada extensamente por Alice Pechriggl (2000) na sua tese de doutorado sobre o tema "*Corps transfigurés*", orientada pelo próprio Castoriadis. No primeiro encontro "*Autour des idées mères de Cornelius Castoriadis*", realizado em Paris, nos dias 24 e 25 de junho de 1999, na EHES, esta autora contribuiu com o tema: *L'imagination et la notion d'étayage dans son rapport avec le psyché-soma*.

¹⁰⁰ Publicado no V volume das *Encruzilhadas do Labirinto*, em 1999.

respeito, as seguintes afirmações paradoxais: "a psique é fortemente dependente do soma", e, "o soma é fortemente dependente da psique"; posso afirmar, ainda, "o soma é fortemente independente da psique", e, "a psique é fortemente independente do soma". O problema não se resolve querendo reduzir ou eliminar uma dessas afirmações. Como diz o próprio Castoriadis, esta *"relação supremamente estranha exige de nós um novo modo de pensamento"* (Castoriadis, 1999:272), aquele que situa os diversos elementos (neste caso, as quatro afirmações sobre a relação psique-soma) dentro de uma dinâmica circular ou de implicação mútua.

Essa relação especial entre a psique e o soma leva Castoriadis a *"postular, "para trás" do inconsciente freudiano, ou "abaixo" dele (ou do id), um não-consciente que é o corpo vivo, como corpo humano animado, em continuidade com a psique. Não há fronteira entre o corpo vivo e animado e a mônada psíquica primitiva...Há uma presença do corpo vivo a ele próprio, inextrincavelmente misturada com o que consideramos habitualmente como os "movimentos da alma" propriamente ditos. É a homogeneidade substantiva, flagrante, evidente e incompreensível, entre a psique e o soma da pessoa singular"* (Castoriadis, 1999: 272).

Esta situação constitui o paradoxo do ser humano *"que é dois que são um"*: é, ao mesmo tempo, corpo e alma; o corpo é, de alguma maneira, psíquico, e a psique, em algum sentido, somática.

3. A psique é história.

Na parte anterior afirmei que a psique é imaginação radical. Acrescento, agora, que a psique é história. Ou melhor, entrelaçamento de duas histórias irredutíveis e inseparáveis: de um lado, a história

singular, no decorrer da qual ela se altera e se "abre" ao mundo social; de outro, a história de uma imposição à psique, pela sociedade, de um modo de ser que a própria psique jamais conseguiria fazer surgir a partir de si mesma.

Para Castoriadis, a temporalidade é uma dimensão constitutiva da psique humana.¹⁰¹ Se todo "para-si" implica o tempo, a psique humana de um modo especial. Construir o mundo humano equivale a construir um tempo especial, o tempo da significação e do sentido.

Num nível mais descritivo, ao refletir sobre o tempo, é possível diferenciar um "tempo para nós", para um sujeito, e um tempo "do mundo"; o primeiro pode ser denominado tempo subjetivo e o segundo, tempo objetivo. Isto levanta a questão do tempo como tal, um terceiro termo que torna possível falar do tempo subjetivo e do tempo objetivo. O tempo como tal dominaria a variedade dos tempos privados ou tempos de um sujeito, assim como os tempos particulares de qualquer natureza, inclusive o tempo objetivo. Significa que há várias espécies de tempo ou vários sentidos desse termo.

Para Castoriadis, o tempo é inseparável do ser. Ou como foi dito no capítulo dos pressupostos, o ser é tempo.

Assim as coisas, a questão da psique se pode colocar da seguinte maneira: "há seres que são sujeitos" (Castoriadis, 1990: 262), são para eles mesmos. Ora, um sujeito implica a criação de um mundo "interno", organizado em e por um tempo próprio. Neste sentido, a maneira de ser

¹⁰¹ Veremos mais tarde que o tempo é, também, uma categoria fundamental para pensar o social-histórico.

da psique enquanto fluxo representativo espontâneo e sempre aberto ao novo, nada mais é do que a dimensão temporal da mesma, o ser da psique como história.

Por outro lado, postular a dimensão temporal ou histórica da psique é reconhecer uma dimensão essencialmente criativa da mesma, e não apenas uma dimensão repetitiva. Isto tem consequências teóricas e práticas, especialmente no campo clínico, o que leva Castoriadis a entender a prática analítica essencialmente pela sua dimensão práctico-poiética (ou criadora).

Esta dimensão diacrônica ou histórica está relacionada com outra característica do psiquismo humano: sua estratificação. Significa que na história do sujeito as etapas posteriores não anulam as anteriores, coexistem com elas, uma vez que cada uma permanece constituindo-se como instância psíquica. Esta é a razão pela qual o processo psíquico não pode entender-se, apenas, como um processo evolutivo, (como passagem de uma forma inferior para outra superior de organização), nem como mera aprendizagem.

Por sua vez, a estratificação está intimamente relacionada com outra dimensão do psiquismo: o sentido. Cada estrato ou instância é o resultado de uma etapa na história do sujeito, na qual a psique se organizou de uma maneira muito especial. Esta convivência conflitiva de temporalidades heterogêneas, "estratificadas", caracteriza o tempo para a psique. Daí resulta, como indica Uribarri, *"ese fenómeno clave que es la resignificación o significación retroactiva (après-coup), fenómeno en el cual es posible ver el carácter indisociable de la temporalidad y el sentido para el ser humano"* (Uribarri, 1999: 10).

No confronto com o estruturalismo¹⁰², Castoriadis afirma: "a psique é história". Nisso deve ser creditado a ele o mérito de ser um dos precursores, no campo da reflexão psicanalítica pós-lacanianana, que conseguiu ir além do modelo estruturalista em sua incapacidade de pensar a história e a diacronia em geral. Para Castoriadis, a história e a historicidade são dimensões essenciais do psiquismo humano.

A segunda dimensão essencial da historicidade da psique é constituída por seu caráter histórico-social. A seguir, analiso o processo de socialização da mônada psíquica.

3.1. O processo de socialização: a psique e a sociedade¹⁰³.

Como foi dito antes, a psique e a sociedade são dois níveis diferentes do para-si, indissociáveis e irreduzíveis; indissociáveis, porque um não pode ser pensado sem o outro; irreduzíveis, porque um não deriva do outro e ambos tem autonomia própria. Articulá-los de forma criativa: essa é a questão.

O melhor caminho para esta articulação é situá-los ou entendê-los a partir do círculo da criação ou da implicação circular: ao postular um elemento, o outro vem junto; ao postular a psique, a sociedade deve ser colocada no mesmo movimento; e ao postular a sociedade, a psique comparece de imediato.

¹⁰² Centrado na sincronia, o modelo estruturalista recusou-se a pensar a história. Para isto, ver o que foi dito no terceiro capítulo sobre os pressupostos do pensamento de Castoriadis.

¹⁰³ Como será visto no capítulo sobre o imaginário social, sociedade e história são inseparáveis. Aqui são separados apenas no sentido linear ou lógico do discurso.

É dentro desta circularidade constituinte que ganha um novo sentido a reflexão sobre a mônada psíquica, enquanto núcleo da psique. Pensada de forma isolada, cria uma quantidade enorme de dificuldades teóricas, mais parece um quisto ou apêndice do que uma parte constitutiva do sujeito. Pensada em sua relação de implicação circular, é possível entender sua razão de ser e sua abertura, sempre conflitiva, para o social.

Aqui, o fundamental é a maneira de Castoriadis colocar o social na constituição do sujeito. Não é algo secundário, ou derivado, que advém como uma incidência exclusivamente do lado da defesa. Ao contrário, é um pólo constituinte, situado numa relação de circularidade com a psique. Por causa disso, não se trata de pensar linearmente o que vem primeiro e o que vem depois. O modelo teórico é outro: os dois vêm juntos.

É possível afirmar que o psiquismo humano é "co-determinado" por sua relação com o social? Esta é a interpretação que Uribarri (1998) faz de Castoriadis, ao falar da socialização. Pessoalmente estaria de acordo com o que este autor está dizendo, isto é, que o social entra em paridade de condições com a psique na constituição do sujeito. Não estaria de acordo com a formulação expressa através da "co-determinação", porquanto, a meu modo de ver, esta formulação não contempla a dinâmica interna do projeto teórico de Castoriadis, o pensamento em espiral expresso através do círculo da criação, alheio a qualquer tipo de determinismo.

A implicação entre a psique e o social é expresso assim por Castoriadis: *"O conhecer e o agir do ser humano são, portanto, indissociavelmente psíquicos e sócio-históricos. Esses dois pólos, a*

psique e a sociedade, não podem existir um sem o outro, e não são idênticos um ao outro" (Castoriadis, 1992: 92).

De um lado, *"o homem é psique profunda, inconsciente"; de outro, "ele é sociedade. Ele é apenas na e pela sociedade e sua instituição e pelas significações imaginárias sociais, que tornam a psique apta à vida"* (Castoriadis, 1992: 90).

A falta de uma compreensão adequada destas duas dimensões do humano leva Castoriadis a denunciar *"a cegueira sociológica e política dos psicanalistas e a cegueira psicanalítica dos sociólogos e dos filósofos"* (Castoriadis, 1999: 110). Os primeiros, com frequência, pensam a dimensão inconsciente de uma maneira quase desencarnada, e os segundos falam de um "indivíduo humano", como se existisse um indivíduo humano. O que existe é uma psique socializada¹⁰⁴.

Se a psique e a sociedade são indissociáveis, elas são, também, irreduzíveis. Não é possível produzir a sociedade a partir da psique. A psique produz fantasmas, não instituições. O fato da própria instituição é completamente estranho à psique. Podemos, sim, dizer que existe um componente psicanalítico da instituição mostrando que ela satisfaz

¹⁰⁴ Neste sentido, é possível situar a reflexão de Castoriadis sobre o sujeito entre duas posições equidistantes: aquela que considera o sujeito humano enquanto simples processo autocentrado e autoconservador, mas "cego" a tudo que possa ultrapassar essas duas finalidades. Chega-se por este caminho ao "processo sem sujeito". A outra posição seria aquela que reabsorve o sujeito humano na dimensão do indivíduo social, em particular, a linguagem. Dir-se-ia então que o sujeito não fala, é falado.

tendências ou necessidades inconscientes. E isto é verdade porquanto a instituição responde (ou deve responder) à busca de sentido que caracteriza a psique.

Como diz o próprio autor, *"não é o inconsciente que cria a lei ou mesmo a idéia de lei. Ela lhe é imposta pela sociedade. Não é a psique que cria a linguagem. Ela deve recebê-la do exterior. E com a linguagem ela recebe a totalidade das significações imaginárias sociais que a linguagem veicula e torna possível"* (Castoriadis, 1992:91).

Também não é possível produzir a psique a partir da sociedade. Em contato com esta, a psique se transforma, abre-se ao mundo das significações imaginárias sociais. *"O processo da instituição do indivíduo, isto é, da socialização da psique, é indissociavelmente o de uma psicogênese ou idiogênese, e de uma sociogênese ou koinogênese. É uma história da psique, no decurso da qual esta se altera e se abre para o mundo social-histórico, através, também, de seu próprio trabalho e de sua própria criatividade; é a história de imposição à psique, pela sociedade, de uma maneira de ser que a psique jamais poderia fazer surgir de si mesma e que fabrica-cria o indivíduo social"* (Castoriadis, 1986: 343).

Como estou tentando dizer neste texto, a psique e a sociedade devem ser postuladas junto. Uma não pode ser pensada sem a outra. Entretanto, na hora de descrever passo a passo esta relação, poderia dar a impressão que uma vem depois da outra. O que seria um engano, ou um engodo do discurso linear.

Neste sentido, a socialização é caracterizada por esse duplo movimento de imposição e de criação, através do qual acontece a

transformação da psique: mudam as representações, os tipos de prazer, os esquemas de sentido, a relação com a realidade.

Pelo processo de socialização é possível esclarecer a relação específica entre o social e a psique¹⁰⁵: de um lado, como fonte de exigência externa que obriga a psique a sair do sentido monádico; de outro, como fonte de sentido e de esquemas de organização para a psique. Este duplo movimento está presente em todas as etapas.

A criação da linguagem, as instituições, os costumes, enfim, a sociedade como um todo, deve ser creditada ao imaginário social instituinte, como analisaremos no capítulo seguinte. A psique oferece, apenas, um apoio para essa criação do anônimo coletivo.

A sublimação é a face interna do processo de socialização. Constitui uma espécie de capacidade da própria psique de apropriar-se do social-histórico, instituindo uma interface entre o público e o privado. Também se pode dizer que a sublimação é o aspecto psicogenético da socialização ou a socialização da psique considerada como processo psíquico.

A sublimação é um processo onde a psique é obrigada a substituir seus "objetivos próprios" por objetivos que são e valem *na e pela*

¹⁰⁵ Se por um lado, a socialização começa no dia do nascimento e termina com a morte, por outro, ela se desenvolve fundamentalmente, em três grandes círculos concêntricos ou três grandes esferas: a esfera privada - *oikos*; a esfera pública/privada - *agora*; a esfera pública/pública - *ecclesia*, no caso de uma sociedade democrática. Nesses três ambientes acontecem as relações dos indivíduos e a coletividade e daqueles com a instituição política.

instituição social. Com esta substituição, ela cria suas "causas", "meios" ou "suportes" de prazer. Este processo pressupõe duas coisas presentes no decorrer desta tese: de um lado a psique entendida como imaginário radical, capaz de criar formas novas e de estabelecer isto por aquilo; de outro, o social-histórico na sua condição de imaginário radical, capaz de criar e instituir outras formas e significações que a psique sozinha não é capaz de fazer.

Como é entendida por Castoriadis, a sublimação não é apenas uma "dessexualização" da pulsão. Trata-se da instauração de uma intersecção do mundo privado e do mundo público.

Isto implica uma mudança da finalidade da pulsão, relacionada a uma mudança de objeto que passa a ser outro, porque ligado a outra significação. 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 socialização 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 "objetos próprios" e "signos e palavras privadas".

A sublimação possui, ainda, um conteúdo social-histórico, no sentido de que é a sociedade (cada sociedade) quem institui e torna obrigatórios alguns objetos de sublimação e exclui outros.

Se a sublimação é a face interna do processo de socialização, a face social é a instituição sócio-histórica do indivíduo. Examinemos agora esta problemática.

3.2. A instituição sócio-histórica do indivíduo.

O indivíduo social não é sinônimo de sujeito, para Castoriadis. Corresponde ao indivíduo que funciona socialmente, enquanto "sujeito de atribuição de imputação" de determinados atos, como condição para que uma determinada sociedade possa existir, para que possa funcionar. O sujeito está ligado às capacidades superiores da reflexividade e da atividade deliberativa, como será visto a seguir.

O processo de socialização começa com o nascimento e termina com a morte. *"Ele faz do ser humano uma entidade que fala, tem uma identidade social, um estado social, é habitado e determinado por regras, valores, fins e possui mecanismos de motivação que são sempre mais ou menos adequados à manutenção da sociedade existente"* (Castoriadis, 1999: 43).

Como entender este processo¹⁰⁶? Como construir uma ponte sobre o abismo que separa a psique 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, na satisfação imediata do desejo - por causa disso, uma psique associal, a-real ou anti-real, totalmente

¹⁰⁶ No processo de socialização da psique proposto por Castoriadis é possível distinguir os seguintes momentos: a fase monádica, a fase triádica, o indivíduo social e o sujeito propriamente dito. Para uma descrição deste processo remeto o leitor à minha dissertação de mestrado, Losada, M. *O Imaginário Radical em Castoriadis*. 1996 PUC-Rio. Aqui concentrar-me-ei nos dois últimos momentos do processo.

enclausurada em si mesma, inapta para a vida; de outro, o mundo social, codificado e normativo, que contradiz frontalmente as exigências do inconsciente.

O grande enigma, aqui, é a "emergência da separação". Ela existe na medida em que é criada e instituída, pela sociedade, como esquema operador da ruptura da mônada psíquica. *"A imposição da socialização à psique é essencialmente imposição da separação. Ela equivale, para a mônada psíquica, a uma ruptura violenta, forçada por sua "relação" com os outros, mais exatamente pela invasão dos outros como outros, mediante a qual constitui-se, para o sujeito, uma "realidade", ao mesmo tempo, independente, maleável e participável, e a deiscência (nunca perfeitamente realizada) entre a "psique" e o "somático". Tanto quanto a tendência irresistível da mônada psíquica de se fechar sempre sobre si mesmo, esta ruptura é constitutiva daquilo que será o indivíduo"* (Castoriadis, 1986: 344).

Na construção do indivíduo social existe, também, o trabalho criativo da psique, como uma *"série de construções sucessivas mediante as quais a psique consegue integrar (isto é, representou, investiu afetivamente, ligou por um tender para ou uma intenção) o que lhe foi imposto"* (Castoriadis, 1986: 344).

Antes de prosseguir desejo acrescentar duas coisas que me parecem importantes neste processo: 1) É a sociedade que cria o esquema de separação; sem ele, não acontece a ruptura da mônada, a socialização não existiria. 2) Por outro lado, o processo de socialização também não seria possível, se a psique não fosse imaginação radical, isto é, se ela não fosse capaz de metamorfosear o que lhe foi imposto através da emergência de novas representações, afetos e desejos.

Para sobreviver, a mônada teve que renunciar à onipotência e à condição de centro do universo. 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 transitar.

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 o indivíduo social pode permanecer, de alguma maneira, centro de si mesmo.

O resultado do processo de socialização da psique é um indivíduo que funciona socialmente. Um indivíduo social, sujeito funcional a quem se pode "atribuir" ou "imputar" determinados atos (quem fez ou disse isto?; a quem se deve dar ou retirar aquilo). Sem isto, a sociedade não funcionaria.

Este indivíduo, acrescenta Castoriadis, *"pode parecer, e é, uma superfície que se superpõe ao ser humano: o homem social, o homem exterior é, afinal, o que encontramos. É na maioria dos casos esse indivíduo, em quase todas as sociedades, esconde quase por completo todo o resto"* (Castoriadis, 1999: 44). Isto significa dizer que o primeiro estrato, a primeira camada, aquilo que percebemos de imediato em qualquer um é sua sociedade. Significa, ainda, que a instituição da sociedade consegue produzir indivíduos de tal maneira que o que lhes é mais específico, sua imaginação radical, "permanece praticamente sufocada".

A socialização da psique não termina com a transformação da psique em indivíduo social. Se ai terminasse, o ser humano seria pouco mais do que um robô, teleguiado de fora. Não é assim. Analiso, a seguir, a problemática da subjetividade humana propriamente dita.

3.3. O sujeito humano: reflexividade e capacidade deliberativa.

Segundo Castoriadis, a subjetividade humana está ligada à expressão máxima da imaginação radical. Suas características são a reflexividade e a capacidade de atividade deliberativa.

À semelhança dos seres vivos e do indivíduo social, a reflexividade 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, 1982 :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 o voltar-se da consciência sobre si mesma, o ato de ela se vergar, de dobrar-se sobre si mesma. Equivale ao "diálogo da alma com ela mesma" (Platão). Esta experiência implica a possibilidade de oposição e de cisão, pois não há diálogo sem pontos de vista diferentes. Assim, a reflexão significa a possibilidade de um questionamento sobre si mesmo .

A subjetividade possui a capacidade de um trabalho lúcido sobre si, no sentido de que ela tem condições de questionar seu mundo de

representações, bem como sua maneira de representar. Poder-se-ia denominar reflexividade interrogativa. Segundo o autor, só aparece nas sociedades humanas capazes de questionar suas próprias instituições. Aparece inicialmente na Grécia, e é retomada e ampliada mais tarde na Europa Ocidental. Este tipo de questionamento sobre si mesmo e sobre as próprias instituições é o correspondente da democracia, no campo político.

Nesta perspectiva, a reflexividade está ligada à "capacidade de receber sentido, questionar o sentido e criar um novo sentido". Caracterizado por uma exigência absoluta de sentido, o homem não satisfaz esta necessidade de maneira funcional, como os seres vivos; ele reflete, se interroga, delibera, cria sentido.

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 reflexividade, na psique, é a imaginação. Porque o ser humano é a 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 calcular¹⁰⁷ e a "raciocinar".

¹⁰⁷ Como indica o próprio Castoriadis (1999: 44), muito antes de Morin, Hobbes já definia o pensamento como a faculdade de reckoning, de calcular.

A reflexividade 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).

Importa salientar que a reflexividade e a atividade deliberativa constituem uma virtualidade, não uma fatalidade do ser humano. Significa que o sujeito assim entendido não é uma realidade dada, é um projeto, em parte realizado pelos indivíduos, em parte a ser realizado *"também em função de uma transformação que se refere não apenas aos seres humanos na sua singularidade, mas à sociedade em seu conjunto"* (Castoriadis, 1999: 46).

Neste sentido, a reflexividade e a atividade deliberativa constituem uma "criação histórica": a autocriação da subjetividade.

Como indiquei no início, imaginação e história devem culminar na autonomia. Estudo esta questão a seguir.

4. O sujeito humano: um projeto de autonomia.

A autonomia, na perspectiva de Castoriadis, começa sendo um projeto político; com o tempo, transforma-se num projeto ontológico. Entre um e outro, acontece a descoberta do imaginário radical e, mais

tarde, o diálogo com a nova biologia. Quero expor brevemente a gênese desta problemática, para deter-me na explicitação do conceito.

Como idéia política, a autonomia está ligada à auto-transformação da sociedade. Esta auto-transformação acontece através de um projeto com duas vertentes: por um lado, toda atividade, seja ela política, educativa, psicanalítica, etc. precisa desembocar num tipo de sociedade autônoma, consciente e dona de si, que dá a si mesma as leis e se auto-institui a cada momento; por outro, este projeto é uma quimera, se as pessoas, em si mesmas, não são autônomas¹⁰⁸, isto é, reflexivas e deliberativas.

Quando rompe com o marxismo, em 64-5, Castoriadis está elaborando o conceito de imaginário radical. Com esta descoberta, não abandona o projeto de autonomia, ao contrário, ele vai ser aprofundado e ampliado. Nesta ampliação interfere de maneira decisiva seu encontro com Varela, Maturana, Atlan, Morin, etc. A leitura do livro de Varela (1982) *Principles of Biological Autonomy* provoca uma profunda reflexão do autor a este respeito.

Os autores da nova biologia falam de uma "autonomia biológica". Varela usa este conceito para diferenciar o vivo da máquina artificial. Contrariamente à uma máquina, o ser vivo elabora os estímulos que o atingem, é ativo, se auto-organiza. Porém, esta autonomia do vivo vai acompanhada do que Varela chama de fechamento: o ser vivo está imerso numa clausura cognitiva e informacional.

¹⁰⁸ Estas duas dimensões da autonomia, a individual e a social, devem ser postuladas juntamente, ou colocadas no círculo da criação castoriadiana. Isto é uma constante no seu pensamento .

Como indica Morin (1986: 46), esta noção de autonomia não se relaciona com a antiga noção de liberdade, abstrata e desligada dos condicionamentos físicos. Ao contrário, é uma noção biológica, ligada à dependência e a auto-organização. Para Heinz Von Foerster *"a auto-organização significa obviamente autonomia, mas um sistema auto-organizador é um sistema que deve trabalhar para construir e reconstruir sua autonomia e que, portanto, dilapida energia"*¹⁰⁹. Para ser autônomo é preciso depender do mundo externo.¹¹⁰

Castoriadis incorpora as descobertas da nova biologia em relação ao vivo e acrescenta outras dimensões de caráter filosófico. Para Castoriadis, a autonomia não é sinônimo de fechamento, mas de abertura. Com o aparecimento do homem acontece uma criação ontológica nova, no sentido de que é possível ultrapassar o cerco informacional, cognitivo e organizacional característico do ser vivo¹¹¹. Ora, ultrapassar esse fechamento equivale a alterar o "modo" de conhecimento e de organização existente, *"significa criar um novo eidos ontológico, um sistema diferente em um mundo diferente"* (Castoriadis, 1986: 420). (Grifos do autor).

¹⁰⁹ Citado por Morin (1986: 46).

¹¹⁰ Esta dependência não é só energética (em virtude do segundo princípio da termodinâmica, é necessário que o sistema extraia energia do exterior); é, também, informativa (o vivo cria informação a partir do mundo exterior) e organizativa.

¹¹¹ É este o sentido profundo do imaginário radical como elemento diferenciador do humano em relação ao vivo.

Sem deixar de ser um projeto político¹¹², a autonomia ganha uma dimensão filosófica, significa uma ruptura ontológica: a criação de um novo modo de ser, específico do mundo humano. A autonomia só é possível no campo humano, ao menos num sentido mais pleno.

Existem, também, umas diferenças na terminologia entre Castoriadis e os autores da nova biologia. Para falar da especificidade do vivo, isto é, do mundo próprio, o autor não fala em "construção"¹¹³ (construção de um mundo próprio), nem de "auto-organização"¹¹⁴, fala de criação e de autocriação. Apoiado num estrato organizável da natureza, *"o vivente se autocria enquanto vivente ao criar, ao mesmo*

¹¹² A autonomia como projeto político acompanha o pensamento do autor, da juventude até o último momento de sua vida. Neste sentido, ele não muda; apenas o conceito ganha novas dimensões. O próprio conceito de imaginário radical, que, a partir de 64-65, constitui o centro organizador de seu pensamento, não vai deslocar o projeto político, apenas o aprofunda e lhe dá consistência ontológica.

¹¹³ Para Castoriadis, o termo "construção" não é apropriado, pois implica que tudo que o "construtor" faz é reunir elementos, que já existem lá, em sua "forma"; que ele se dedica a "uma atividade combinatória e meramente concatenativa, em conformidade com um plano. Mas não é esse o caso do vivente" (Castoriadis, 1986: 439).

¹¹⁴ Para o autor, o termo auto-organização também é inadequado. "Na linguagem corrente, ele significaria que o vivente, já existindo de um certo modo misterioso, procederia à sua "organização", re-arranjando-se de maneira diferente" (Castoriadis, 1986: 549). Em síntese, o termo auto-organização não dá conta do processo criativo específico do vivo.

tempo, um mundo, seu mundo, o mundo para ele, vivente" (Castoriadis, 1986: 410).

Para Castoriadis, a autonomia enquanto ruptura ontológica, está ligada à idéia de magma. Pois, se a lógica conjuntista-identitária (a ordem racional) esgotasse toda a realidade, não faria sentido falar de "ruptura", não faria sentido falar de autonomia. Tudo poderia ser deduzido ou produzido a partir do "já dado" de uma vez por todas. Se o sujeito estivesse imerso, apenas, no universo conjuntista-identitário, longe de poder modificar o mínimo que fosse, nem poderia saber que ele está preso a um tal universo.

Importa salientar, ainda, que o projeto de uma sociedade autônoma só é possível a partir da convicção profunda e impossível da mortalidade de cada um de nós e de tudo o que fazemos: *"sólo así se puede vivir como seres autónomos"* (Castoriadis, 1986 ? : 4).

Para além destas informações a respeito da gênese do conceito de autonomia em Castoriadis e de suas semelhanças e diferenças com a nova biologia, desejo deter-me na sua conceitualização. É o que faço a seguir.

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 a criação de um novo estilo de sujeito que dá a si mesmo, reflexivamente, suas leis.

Todo ser humano tem dentro de si o germe da autonomia, na medida em que nele se libera a imaginação radical, na forma de

reflexividade e da ação deliberativa. Surge, entretanto, a pergunta: em que sentido um indivíduo pode ser livre? A resposta implica duas dimensões, interna e externa, relacionadas com a autonomia. O lado interno pode ser equacionado nos seguintes termos: determinadas coisas na vida a gente não escolhe. Eu não escolhi meu corpo (ninguém escolheu o seu). Não me foi dada a oportunidade de entrar num instituto de beleza para eleger a cor de meus olhos ou a cor de meu cabelo. Não escolhi minha mãe, nem o lugar onde nasci. Muito menos, a linguagem e a cultura que me moldaram, a partir do dia do meu 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 psique 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 parte essencial.

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.

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

O que posso, sim, é mudar minha relação com tudo isso, com o 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, o quanto possível, 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 psique 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.

Existe, também, o lado externo da autonomia, aquele que explicita minha ligação com os outros, com a lei e com o social. Do mesmo jeito não sou livre em relação aos outros, não posso prescindir deles. Não sou, não posso ser autônomo sozinho. Para advir sujeito, minha psique teve que ser moldada pelo social (socializada). Eu tive que assimilar as significações imaginárias sociais de minha cultura, na medida em que elas me foram apresentadas, no decorrer de todo o processo educativo.

Por causa disso, não consigo pensar-me separado. Para onde quer que eu vá, não estou só: mesmo fechado entre quatro paredes, meu pensamento é habitado de mil maneiras pelos outros. Encarnação concreta do social, sou o terminal de uma rede de instituições que me foram moldando pela vida afora.

Neste sentido, eu não existo (ninguém existe) como sujeito sem a interiorização das significações imaginárias sociais veiculadas pelas instituições, sem o que simplesmente não há sujeito, nem mundo humano. A psique 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 reenvia 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, o equacionamento do problema da autonomia nos seguintes termos: 1) Até que ponto eu posso dizer que eu 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 (conviver) sob a lei da sociedade¹¹⁵?

¹¹⁵ Neste sentido, a problemática da autonomia deve ser pensada levando em conta este paradoxo: de um lado, o processo de socialização exige que o indivíduo interiorize a lei (normas, valores, cultura, significações, etc.); sem isto não se constitui o sujeito. Por outro, a própria constituição do sujeito, enquanto reflexivo e deliberativo, significa ele se interrogar sobre a própria lei e até, eventualmete, alterá-la.

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 estabeleço minha lei, se eu puder dizer, reflexiva e lucidamente que esta 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.

Antes de terminar, desejo fazer três observações, que me parecem pertinentes a este respeito: 1) A autonomia, tanto individual como social, é um projeto, algo a ser criado: surge ali onde se questionam "os mitos da tribo", isto é, onde se exercem a reflexividade e a atividade deliberativa; 2) É preciso postular, como já indiquei, a simultaneidade necessária das duas dimensões da autonomia, a individual e a social: é impossível que exista uma sem a outra; 3) O discurso sobre a autonomia é, necessariamente, um discurso sobre a autolimitação.

Em síntese: a autonomia castoriadiana designa, no domínio humano, um estado de coisas ou uma situação onde alguém (sujeito individual ou coletividade) é autor de sua própria lei, de maneira explícita, e tanto quanto possível, lúcida (não "às cegas"). Isto implica que ele *"instaura uma nova relação com "sua lei", significando, entre outras coisas, que ele pode modificá-la"* (Castoriadis, 1987: 417).

O sujeito não é uma realidade abstrata, é uma totalidade concreta, singular¹¹⁶. Só existe *na* e *pela* sociedade, numa sociedade (numa história) concreta. No ítem a seguir desejo referir as reflexões que venho fazendo à situação concreta de nosso tempo. Para isso estarei me servindo do diálogo de Castoriadis e Otavio Paz a respeito.

4.1. A situação do sujeito na sociedade atual, segundo Castoriadis.

Publicado após sua morte, o livro *Dialogue*¹¹⁷ (1999), reproduz o diálogo de Castoriadis com Otavio Paz sobre "*Répliques "Face à la Modernité"*". Refletindo sobre o mundo moderno, o filósofo fala de "l'insignifiance", e o poeta, de "nihilismo"¹¹⁸. O primeiro acabava de publicar "*La montée de l'insignifiance*"¹¹⁹, e o segundo, "*Itinéraires*".

¹¹⁶ Contrariamente ao que acontece no domínio físico ou mesmo biológico, no mundo humano a singularidade não é acidental, "ela pertence à essência do ser. É cada vez a singularidade do indivíduo, ou a singularidade de uma sociedade particular, que fazem que sejam *este* indivíduo e *esta* sociedade, e que traduzem a sua essência" (Castoriadis, 1992: 84) (Grifos do autor).

¹¹⁷ O livro *Dialogue* contém quatro diálogos do autor, transmitidos inicialmente pela Radio France, com Alain Connes (matemático), Jean-Luc Donnet (psicanalista), Otavio Paz (poeta) e Francisco Varela (biólogo).

¹¹⁸ Para Otavio Paz (1999), o nihilismo vivido pela sociedade atual é um nihilismo "complaisant", não um nihilismo trágico, descrito por Dostoievski ou por Nietzsche.

¹¹⁹ *La Montée de l'Insignifiance*, Seuil, 1996, é o título do volume IV das *Encruzilhadas do Labirinto*. Não foi traduzido para o português.

Desejo comentar, aqui, a análise dos autores sobre a problemática do sujeito na sociedade atual. Isto me ajuda a retomar, noutra perspectiva, a reflexão deste capítulo.

Segundo Otavio Paz (1999), a sociedade moderna transformou os cidadãos em consumidores. Isto faz com que vivamos atualmente num enorme "ocaso da noção de pessoa"¹²⁰. Na opinião deste autor, estamos diante de uma variante das sucessivas tentativas de desumanização que os homens sofreram desde o começo da história. Com um agravante: o que está em questão, agora, é o fundamento de nossas sociedades: a

Fundamentalmente consagrado à análise da situação contemporânea, (sociedade e política), com esse título o autor quer chamar a atenção para algo que, na sua opinião, caracteriza nossa época: a subida ou a ascensão da insignificância. O sentido das coisas, os valores, na sociedade atual, está se diluindo. Uma entrevista de Daniel Mermet com Castoriadis, realizada depois da publicação deste livro, leva o título *Post-Scriptum Sur L'Insignifiance* e foi publicada em 1998, pelas éditions l' Aube

¹²⁰ Em *Dialogue* Otavio Paz (1999) fala de "eclipse da pessoa" e em *Amor e Erotismo* (1999), em "ocaso da noção de pessoa". O autor não gosta do termo indivíduo, usado por Castoriadis. Pensa que o termo pessoa deve ser preservado, por constituir uma das bases da cultura do Ocidente; deve, sim, ser aproximado das descobertas da ciência de hoje, especialmente da biologia e da física. Já Castoriadis não gosta do termo pessoa pela tradição teológica do mesmo. Na realidade, Otavio fala como poeta e Castoriadis, como filósofo. Não é esta discrepância terminológica que me interessa, e, sim, o conteúdo, muito semelhante a respeito da problemática aqui desenvolvida.

idéia de pessoa. Se o ser humano se converte num objeto que pode ser substituído ou clonado, o gênero humano se transforma em algo descartável, como qualquer produto da indústria. O erro desta concepção é filosófico e moral¹²¹.

Para Castoriadis, o que está no fundo desta problemática é a crise das significações (valores, normas) que mantém unida a sociedade atual. Ora, esta crise vem de onde? De um lado, ela vem do fracasso das lutas revolucionárias; de outro, da falência da idéia de progresso. Para o pensamento liberal do século XIX, o progresso era sinônimo de riqueza, de mais liberdade, de democracia, de felicidade e de uma moralidade maior. Isto, hoje, diz o autor, se reduziu ao econômico. Construímos um tipo de sociedade cujo centro é o mercado. Praticamente, todos os valores foram reduzidos à dimensão econômica.

Segundo Otavio Paz (1999), chegamos ao final de século com a sensação de vazio, numa espécie de pausa histórica. Com o fracasso dos projetos, liberal e socialista, parece que não temos um projeto histórico, a não ser o "projeto" da sociedade de consumo, que "castrou" os indivíduos: transformou as pessoas em massas, e massas satisfeitas, sem vontade e sem direção.

Deve ser creditado à sociedade moderna, acrescenta Castoriadis, o fato de haver matado a verdadeira individualidade das pessoas. Este

¹²¹ Para esta problemática, ver especialmente Otavio Paz, *A Dupla Chama. O Amor e Erotismo*. Siciliano, 1999.

processo transformou os indivíduos em indivíduos "privados" ou "privatizados" e levou a um "conformismo generalizado"¹²².

Existe uma saída para esta situação? Onde encontrá-la? Otavio Paz (1999) pensa encontrar esta saída (o início de saída) nos poetas. Ao escutar os jovens, suas expressões, o que eles escrevem nos muros nas cidades, escuto- diz ele- o grito dos grandes poetas do século XIX e do século XX¹²³: eles não denunciam em nome de uma classe ou em nome da economia, mas em nome da posição ou do lugar da pessoa humana na sociedade. Neste sentido, a tese defendida pelo poeta mexicano reza assim: *"ce qui donnera la possibilité de fonder à nouveau la société occidentale et peut-être la société mondiale, ce sera de redécouvrir la notion de personne"* (1999: 26).

Importa salientar que o projeto desenhado por Otavio Paz inclui recuperar uma compreensão da pessoa, única, que implique a noção do outro e a noção de solidariedade- uma solidariedade que se funde na consciência de que somos "produto" da natureza e do universo¹²⁴: somos filhos do cosmos, irmãos não só dos seres vivos, mas também das partículas elementares e ainda das estrelas e do sol.

¹²² Castoriadis, a partir dos anos 60, faz este diagnóstico, repetido inúmeras vezes em seus escritos.

¹²³ Otavio Paz fala de um modo especial de William Blake, André Breton e Baudelaire.

¹²⁴ Castoriadis assinala que este projeto representa uma ruptura com o projeto da modernidade, especialmente no que diz respeito ao domínio do homem sobre a natureza.

Este projeto, para Castoriadis, passa pela construção de uma sociedade autônoma feita de indivíduos autônomos. Qual seria o objetivo de uma sociedade assim? A liberdade de todos e a justiça. Ou de outra maneira: uma sociedade autônoma propor-se-ia ajudar os seres humanos a tornarem-se, o quanto possível, autônomos e criativos. Isto exigira respeito aos outros e à natureza. Tudo isto não se faz por decreto, implica, segundo o autor, uma nova criação histórica, significações novas: pressupõe a criação de um novo tipo de indivíduo.

As formulações de Otavio Paz e de Castoriadis são diferentes; as idéias de fundo, quase gêmeas. Não entro nos detalhes das diferenças; assinalo as semelhanças destes dois pensadores (e amigos pessoais), na hora de refletir sobre uma das questões fundamentais de hoje: o lugar do sujeito na sociedade atual. Talvez não seja suficiente recuperar a autonomia e a criatividade do sujeito (Castoriadis); torna-se imprescindível recuperar o sujeito, sem mais (Otavio Paz).

A modo de síntese final: Pensar em movimento.

Continuando o movimento em espiral de meu trabalho, desejo, agora, olhar retrospectivamente o percurso feito neste capítulo, para retomar a mesma reflexão noutra direção, tendo como pano de fundo os pressupostos de minha leitura de Castoriadis, desenvolvidos no segundo capítulo.

Disse no início que iria pensar a constituição do sujeito a partir da imaginação radical. Esta era a proposta. Para não reduzir esta reflexão a uma de suas dimensões, propus situar o imaginário, o sujeito e social-histórico no círculo da criação, ali onde é necessário postular os três ao mesmo tempo, num movimento circular, sem começo ou conclusão.

Pensar o imaginário separado, independente dos outros dois elementos, seria um exercício intelectual inútil, uma abstração vazia, que não me levaria a lugar nenhum. Estou plenamente convencido que pretender pensar a imaginação radical, separada do imaginário social, é entrar, sem rumo, no labirinto de Castoriadis, condenado a se perder lá dentro, sem possibilidade de que uma Ariadne venha mostrar a porta de saída.

O método que escolhi para a feitura desta tese me obriga a retomar as questões em vários momentos e de várias maneiras num movimento circular. Isto faz que ora enfatize uma dimensão, ora enfatize outra. Assim, neste capítulo priorizei a dimensão subjetiva do imaginário enquanto imaginação radical; no seguinte aparecerá com mais ênfase a dimensão do imaginário social.

Existem, sem dúvida, antropologias reducionistas. As de orientação mais positivista pretendem dar conta do humano a partir da física ou da biologia; afirmam, por exemplo, que um sonho pode ser reduzido a um certo arranjo de elétrons. Outras, dualistas, postulam que a psique e o social-histórico são duas entidades totalmente diferentes. O problema, para estes, se situa na hora de estabelecer a comunicação entre ambas. Por este caminho assistimos a um espectro que vai de um grosseiro materialismo a um desencarnado espiritualismo.

A posição do autor é fruto de um outro modelo de pensamento, de outro paradigma, aquele da inversão do procedimento tradicional, que situa os diversos saberes sobre o homem numa nova relação de implicação mútua. Poder-se-ia dizer que a antropologia castoriadiana emerge ali onde se entrecruzam a ontologia, a biologia, a psicanálise e as ciências sociais. Assim, para Castoriadis, a psique caracteriza uma nova região ontológica, uma maneira de ser, inapreensível, apenas, com

os esquemas da lógica conjuntista-identitária, porquanto ela caracteriza uma realidade magmática. Ao mesmo tempo, a nova biologia desloca a reflexão sobre o sujeito do mundo essencialista da metafísica para o mundo do vivo. O conceito do para-si serve para marcar as semelhanças e as diferenças entre o vivo, o psíquico e o social. A psique freudiana reinterpretada como imaginação radical constitui uma espécie de epicentro em torno do qual se organizam magmaticamente os outros estratos do sujeito. Tudo isto seria uma pura abstração, se for separado do social-histórico.

Para tornar inteligível este processo, eu desenvolvi meu discurso ora num esquema ternário, ora num esquema binário, tendo sempre a preocupação de pensar em movimento, em espiral. Seguindo o esquema ternário, afirmo que é impossível postular qualquer um dos três elementos de minha tese (imaginário, sujeito, social-histórico) prescindindo dos outros dois. Sigo o mesmo esquema na hora de fugir ao dualismo, quando desejo pensar as relações entre a psique e o soma ou entre a psique e o social-histórico, no processo de socialização.

A reflexão antropológica está hipotecada¹²⁵ por nossas estruturas mentais. Se pensamos o sujeito, unicamente, com o instrumental conjuntista-identitário, caímos nas malhas de um paradigma que separa e

¹²⁵ Castoriadis, Morin, Roger Ciurana, entre outros, insistem a toda hora sobre esta problemática. Na opinião destes autores, é fundamental ter consciência do paradigma onde se situa nosso pensamento.

reduz. A proposta de Castoriadis¹²⁶, para não cair nesta armadilha, é "aprender a pensar de uma maneira nova", aquela que reorganiza os saberes de um maneira circular. Dizendo de outro modo, aquela que junta o imenso poder da lógica conjuntista-identitária e a capacidade criadora da lógica magmática ou das significações.

No início deste texto, eu dizia que a imaginação é o ponto de partida para pensar a constituição do sujeito humano. Ao término deste capítulo, devo acrescentar que ela é, também, o elemento diferenciador, a característica essencial do homem, aquilo que demarca os contornos do mundo humano. É verdade que todo ser vivo possui uma imaginação elementar, com a qual cria seu mundo próprio; entretanto, com o advento do homem acontece um fenômeno único: a imaginação se transforma em imaginação radical e em imaginário social. Desta maneira, a pergunta sobre o sujeito desdobra-se em duas: o que é a psique humana (imaginação radical) e o que é a sociedade e a história (imaginário social). Neste capítulo pensei esta problemática enfatizando a imaginação radical; no próximo retomo esta reflexão pelo viés do imaginário social, especificando sempre que estas duas dimensões são inseparáveis e irredutíveis.

¹²⁶ A proposta de Castoriadis, neste sentido, é muito próxima da proposta de seu amigo pessoal Edgar Morin e de Otavio Paz. Não pretendo, aqui, detalhar estas aproximações.

V. A AUTO-INSTITUIÇÃO IMAGINÁRIA DO SOCIAL-HISTÓRICO.

O homem só existe na e pela sociedade- e a sociedade é sempre história (Castoriadis).

Le social-historique est, avant tout, la spécificité phénoménologique des formes qu'il crée et à travers les quelles il existe: les institutions, incarnation des significations imaginaires sociales, et leur produit concret, leur porteur et reproducteur, l'individu vivant en tant que forme social-historique (Castoriadis).

É porque há imaginário radical que há instituição; e não pode haver imaginário radical senão na medida em que ele se institui (Castoriadis).

Nos capítulos terceiro e quarto tratei do imaginário e do sujeito; trato a seguir do social-histórico nos capítulos quinto e sexto. Acrescento, assim, o terceiro elemento com o qual vai sendo tecido este texto, em forma de espiral.

Fora da sociedade, o homem seria uma besta selvagem ou um Deus. Aristóteles (1991:5) usou esta metáfora para indicar a impossibilidade de pensar o ser humano para além da sociedade.

A espécie humana emerge do abismo, do caos, do sem-fundo. Ela emerge enquanto psique, fluxo representativo, afetivo, intencional: mônada solipsista que busca o sentido no prazer de centrar ou de atrair tudo para si mesma. Se radicalizada, esta procura terminaria levando a psique à morte. Para sobreviver, a humanidade cria a instituição (a sociedade), que possibilita a transformação da mônada psíquica em indivíduo social, ao lhe propor/impor uma outra origem e outra modalidade de sentido: a significação imaginária social.

Mergulhamos, assim, nas encruzilhadas do labirinto humano, ali onde se entrecruzam a psique e o social, a imaginação radical e o imaginário social. No capítulo anterior tratei esta problemática pelo lado do imaginário radical; retomo, agora, a mesma questão pelo lado do imaginário social. Ao fazê-lo, não desejo estabelecer um debate com as teorias sociais do momento, com Giddens ou Habermas¹²⁷. Meu objetivo é outro, como indiquei no início desta tese. Pretendo pensar a sociedade e a história a partir do imaginário radical, na sua dimensão criadora. É por aí que emerge a diferença fundamental entre Castoriadis e os outros pensadores sociais.

Minha maneira de abordar o social-histórico, neste capítulo, está situada, até certo ponto, na contramão da tese de Mirian Amorim (1995), dirigida por Marilena Chauí, publicada sob o título *Labirintos da Autonomia. A Utopia Socialista e o Imaginário em Castoriadis*. A autora acompanha a trajetória de Castoriadis, especialmente o que denomino o primeiro Castoriadis, para desembocar na problemática do imaginário. Eu faço o caminho inverso. Meu ponto de partida é o imaginário radical, para, a partir daí, entender o sujeito e o social-histórico.

Sánchez Capdequí (1999), no texto *Imaginación y sociedad: una lectura hermenéutica creativa de la cultura* pretende analisar a sociedade e a cultura a partir da imaginação. A proposta torna-se, para

¹²⁷ Um bom exemplo, para acompanhar este debate, é constituído pelo texto de H. Joas (1998), que analisa as teorias sociais, na perspectiva pragmática. A parte três trata da teoria contemporânea da sociedade e está dedicada a quatro autores representativos, Castoriadis, Habermas, Giddens e J. Alexander.

mim, sedutora quando o autor afirma, logo no início: *"de la mano de Castoriadis, este libro aspira a redescubrir la imaginación como disposición transcendental desde donde pueda pensarse la creatividad social, el cambio histórico y el surgimiento de inéditas formas institucionales"*(Capdequí, 1999: 21). O problema aparece quando o autor, para desenvolver o conceito de imaginário, junta, sem explicitação de qualquer tipo, elementos procedentes de várias tradições teóricas muito diferentes, com pressupostos ontológicos, antropológicos e epistemológicos diversos, como C. Castoriadis, C. G. Jung, G. Durand, M. Maffesoli, E. Cassirer, A. Gehlen, E. Neumann e A. Ortiz-Osés. E não só isso: nessa mistura de abordagens, do conceito de imaginário castoriadiano não sobra nada ou quase nada. Se o projeto me parece desafiador e muito oportuno, metodologicamente não me parece correto. Além do mais, estou convencido que o pensamento de Castoriadis não se organiza em torno do círculo hermenêutico, mas em torno do círculo da criação, o que é muito diferente.

De uma maneira a meu modo de ver correta, Capdequí (1999) situa o pensamento de Castoriadis entre duas posições que estariam, segundo o autor, norteando o pensamento social no momento: de um lado a posição do antropólogo alemão A. Gehlen, segundo o qual seria impossível superar o modelo institucional atual, baseado numa sólida estrutura técnico-científica. Não existiria outra alternativa. No lado oposto, é preciso situar a posição de Habermas, para quem o projeto moderno, inacabado, espera uma posterior realização definitiva. As propostas de Gehlen e de Habermas, mesmo opostas, coincidem em negar a criatividade social. É aqui onde se situa a proposta de Castoriadis. Eu concordo com este equacionamento do problema feito por Capdequí, ainda que não o acompanhe na maneira de colocar o

pensamento de Castoriadis. Como já indiquei, neste capítulo, limitar-me-ei a pensar o social-histórico na perspectiva castoriadiana.

Para elucidar a problemática do social-histórico, estarei construindo minha reflexão sobre três elementos: a significação, a instituição e a razão (ou elemento conjuntista-identitário). Inicialmente, desejo explicitar as significações imaginárias sociais como uma espécie de elemento "originário ou fundante" do humano. Para não serem confundidas com o mundo da idealidade, as significações imaginárias sociais precisam se "encarnar" num "suporte", que lhes dê consistência: é esse o papel da instituição. Para que se tornem efetivas, as significações e a instituição necessitam ser "instrumentalizadas" pela dimensão conjuntista-identitária (a razão) - o *legein* e o *teukein*. Estes três momentos devem ser postulados ao mesmo tempo, na sua implicação recíproca. Só discursivamente é possível separá-los. Assim, neste capítulo tratarei da significação e da instituição, e no sexto capítulo, da dimensão conjuntista identitária.

Este é o esboço de meu percurso, nele estão indicadas as balizas que devem orientar minha reflexão nestes dois capítulos. No final deste trajeto, estarei dando a última volta da espiral que estou construindo neste texto.

Inicialmente desejo entender as soluções que o pensamento herdado deu à problemática do social-histórico, para, a seguir, entrar na proposta de Castoriadis: pensar o social-histórico a partir do imaginário radical. É nesse momento que passo a refletir sobre o ser do social-histórico, isto é, sobre a significação e sobre a instituição. O desdobramento desta problemática me leva a pensar a auto-instituição como um processo criador e a explicitar o papel da mesma no processo de humanização da psique. Depois de verificar algumas dimensões

fundamentais ligadas à instituição sócio-histórica, como a temporalidade, a relação entre phusis e nomos, etc. explicitarei brevemente o que poderia ser o projeto de uma sociedade autônoma, querendo ver nisso o imbricamento entre imaginação radical e imaginário social. Reservo o sexto capítulo para pensar as condições instrumentais do social-histórico.

1. Situando o problema.

Antes de abordar o social-histórico pelo viés do imaginário radical, desejo situar esta problemática nos seguintes termos: De que maneira é possível pensar a sociedade e a história? Com que referencial teórico? Com os esquemas da lógica-ontologia identitárias? Ou será necessário elaborar um novo referencial teórico, como foi indicado no terceiro capítulo? Nesta mesma linha de raciocínio, poder-se-ia, ainda, perguntar: sociedade e história são realidades justapostas ou mutuamente implicadas? Até que ponto a coexistência de um grupo humano pode ser separado de seu devir, de sua história? É possível pensar a sincronia sem uma abertura para a diacronia? É possível entrelaçar sistema e devir, estrutura e processo, coexistência e sucessão? Qual é a contribuição do pensamento herdado a este respeito? Como situar o pensamento de Castoriadis nessa problemática?

A resposta a estas questões pode ser encaminhada em duas direções; de um lado, poder-se-ia pensar a sociedade e a história como duas realidades separadas e independentes, tendo como base os esquemas da coexistência e da sucessão, específicos da lógica conjuntista-identitária, segundo os quais a sociedade é o resultado da reunião de um determinado número de "indivíduos", preexistentes, que, ao juntar-se formam a referida sociedade; de outro, na posição contrária, os "indivíduos" não podem ser pensados, separados da

sociedade. É necessário postular indivíduos e sociedade ao mesmo tempo. Isto porque o social-histórico termina implodindo os esquemas identitários, uma vez que é regido por outra lógica - a lógica das significações imaginárias sociais (ou lógica magmática) Estamos aqui diante de duas maneiras diferentes de entender a problemática do social-histórico: o pensamento herdado e a proposta de Castoriadis.

Este capítulo acompanha o duplo movimento do pensamento de Castoriadis, de que falei no terceiro capítulo. Inicialmente explicitarei, na medida do possível, o debate do autor com o pensamento herdado a respeito do social-histórico, para depois expor seu pensamento a respeito dessa problemática. Começo pelo debate com o pensamento herdado. Desejo entender quais foram as respostas que a tradição deu para pensar a sociedade e a história com os esquemas da lógica e da ontologia identitárias. Não entrarei em detalhes, ao explicitar o debate de Castoriadis especialmente com o marxismo, o estruturalismo, o funcionalismo e o pensamento freudiano, por considerá-lo desnecessário para o objetivo desta tese, e, por entender que me levaria muito longe¹²⁸. Neste empreendimento estarei fundamentalmente resumindo a argumentação de Castoriadis no seu debate com as principais correntes do pensamento atual.

¹²⁸ O leitor interessado pode acompanhar este debate seguindo a leitura atenta e complexa da *Instituição Imaginária da Sociedade*, especialmente os dois primeiros capítulos para as críticas ao marxismo, o terceiro e o quarto capítulos para as críticas ao estruturalismo e ao funcionalismo e o sexto capítulo, por fim, para o confronto com a psicanálise freudiana.

1.1. Fisicalismo e logicismo: as respostas que o pensamento herdado deu à problemática do social-histórico, na opinião de Castoriadis.

De alguma maneira, para o autor, as diversas formulações teóricas que o pensamento herdado deu às questões do social-histórico podem ser reduzidas a duas: o fisicalismo e o logicismo.

O fisicalismo 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 o conjunto de funções e de instituições que visam satisfazê-las.

A segunda maneira de pensar o social-histórico, neste esquema, é o logicismo, que assume as formas do estruturalismo e do hegeliano-marxismo.

Para o estruturalismo, a totalidade da história e as diferentes formas de sociedade seriam apenas as diferentes combinações lógicas de alguns elementos.

O hegelianismo e o marxismo constituem outra forma, mais rica, do logicismo, onde a *"lógica pretende resolver todas as figuras do universo material e espiritual"* (Castoriadis, 1986: 206). 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 econômico¹²⁹. Em ambos os casos, a derivação lógica é a mesma. Em ambos os casos não há espaço para pensar o social-histórico como emergência da alteridade radical, 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 um 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). Nesse esquema de pensamento, do social enquanto instituição imaginária, não sobra nada. Também não sobra nada da história, entendida como alteridade em e pela sociedade.

Diante da história, 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 mesmo efeitos, identidade última de causa e do efeito, posto que cada um pertence necessariamente um ao outro ou os dois ao mesmo"* (Castoriadis, 1986: 202).

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 do fim. As significações são importantes, constituem um elemento fundamental da história, porém estas são racionais e produzidas umas a partir das outras. O novo

¹²⁹ Em última análise, Marx coloca a "Matéria absoluta" lá onde Hegel postula o "Espírito absoluto".

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 da alteridade é abolido, uma vez que o processo é teleguiado a partir do fim.

Fisicalismo e logicismo, para Castoriadis, constituem as únicas e possíveis respostas à questão da coexistência (sociedade) e da sucessão (história) a partir da lógica-ontologia identitária. Entendida como coexistência, a sociedade é um conjunto de elementos (indivíduos, classes, ou dimensões particulares da sociedade como a economia, o direito, a política, etc.), que preexistiriam ao social. Segundo esta maneira de pensar, a sociedade seria uma espécie de resultado de um conjunto de condições ou de elementos prévios. Para Castoriadis, esses elementos só podem existir dentro de uma sociedade. Pressupõem a sociedade que eles fazem ser e que, ao mesmo tempo, os faz ser¹³⁰. Significa que a articulação social como composição ou conjunto de componentes simples que preexistiriam ao social, é impensável, segundo a opinião do autor; desemboca num caminho sem saída. Ela é, sem mais, criação ou auto-criação da sociedade considerada, como detalharemos mais à frente.

De forma imediata, a história se apresenta como sucessão. Para pensá-la, o pensamento herdado, na opinião do autor, dispõe dos esquemas de causalidade, da finalidade ou da consequência lógica. Estes esquemas são perpassados por um pressuposto: tudo o que é pensado

¹³⁰ Estamos aqui noutra lógica, como foi visto no terceiro capítulo, impensável a partir do pensamento herdado. Veremos isto neste capítulo mais detalhadamente.

por seu intermédio se reduz a um conjunto. Isto significa que o pensamento herdado só pode pensar a sucessão no social (a história) conjuntizando, reduzindo a um conjunto. Equivale a 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 (dialeticidade); 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 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).

Quanto à origem e ao fim, com frequência, o indivíduo é visto como a causa eficiente ou final da sociedade. Assim, para Aristóteles, (Política) 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 psique que deve explicar todo o humano. "*Não é diferente para Freud, na medida em que ele considera o social: é a psique, com sua ancoragem no corporal, sua confrontação com uma ananké natural, seus conflitos internos e sua história filogenética, que deve explicar todo o mundo humano*" (Castoriadis, 1986: 213)¹³¹. Para Marx, a base da sociedade é constituída pelas "relações de produção". Mas estas relações de produção são "relações entre pessoas" mediatizadas por "coisas" (Castoriadis, 1986: 212).

No final de uma tradição subjetivista e egológica, Husserl é incapaz de pensar o social a não ser em termos de um "sujeito coletivo", no qual os vários componentes, para comunicar-se, funcionam como um sujeito único (Ciaramelli, 1988: 90).

¹³¹ Esta problemática é tratada por Castoriadis na *Instituição Imaginária da Sociedade* e em *Freud, la société, l'histoire*, publicado em *La Montée de L'insignifiance. Les Carrefours du Labyrinthe IV*. Na opinião de Renato Mezan (1990), Castoriadis resolve um dos problemas que tinham ficado pendentes em Freud: quando este deriva do Édipo a diversidade das culturas e das religiões, na verdade faz depender de uma mesma causa efeitos totalmente diversos. Já Castoriadis, na opinião deste autor brasileiro, com o conceito de instituição, permite compreender a diversidade das culturas e os possíveis elementos que possam ter em comum. Por outro lado, o conceito de instituição castoriadiano permite pensar a sociedade por ela mesma, de maneira autônoma, como autoinstituição. Na opinião de Mezan, o social, em Freud, é derivado de, ou reduzido ao psíquico, vale dizer, ao individual. Mezan estuda esta problemática no texto, *Freud Pensador da Cultura*, especialmente no quarto capítulo.

A compreensão da sociedade se resolveria apelando para um "consciência coletiva", para um "inconsciente coletivo" ou uma totalidade social? Por este caminho, desembocamos, segundo o autor, 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, o direito, a arte, a política, a religião, etc. O todo funcionaria como um organismo ou corpo social. Desta maneira, caímos na explicação funcionalista, que não explica nada. Essas funções e esses setores como a política, a economia, 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 .

Como a sociedade não pode ser pensada com os esquemas de coexistência, a história não pode ser pensada com os esquemas de sucessão, pensa Castoriadis.

A ontologia tradicional termina sendo a ontologia da repetição, incapaz de compreender a dimensão criadora do processo histórico; entende a gênese como corrupção, como degradação, ou então como a reprodução de exemplares que se sucedem no tempo, diferentes na disposição temporal, iguais, porém, em essência. Com os esquemas do pensamento herdado pode ser pensada a diferença, não a alteridade, como veremos no decorrer deste texto.

Depois de um longo debate, primeiro com o marxismo, depois com o estruturalismo e demais correntes do pensamento contemporâneo, Castoriadis chega a esta conclusão: com o mesmo não é possível pensar a alteridade; com a lógica-ontologia herdadas não é possível pensar o social-histórico como criação, uma vez que esta lógica não consegue

operar de outra maneira que não seja reduzindo a um conjunto, isto é, conjuntizando.

O pensamento herdado, especialmente o fisicalismo e o logicismo, nas suas diferentes versões, termina submetendo o social-histórico às torturas de Procusto¹³² (Castoriadis, 1987: 272): corta (ou deixa de fora) o essencial - a dimensão imaginária ou criadora.

Quando Castoriadis se convence que com o instrumental teórico da tradição não consegue elucidar a problemática do social-histórico, elabora uma nova fundamentação teórica, no intuito de pensá-lo a partir do imaginário radical, como foi indicado no terceiro capítulo. Neste sentido, o que será dito neste capítulo constitui um espécie de desdobramento dos supostos do pensamento do autor, elaborados neste mesmo terceiro capítulo.

1.2. A proposta de Castoriadis: pensar o social-histórico a partir do imaginário radical.

Castoriadis pensa o social-histórico a partir do imaginário radical, a partir da criação. Com esta proposta, ele reage a uma ontologia unitária (Castoriadis, 1987: 380) e racionalista, segundo a qual existe uma origem comum do mundo e da sociedade. Isto é, existe uma única

¹³² Castoriadis faz alusão, aqui, ao mito do leito de Procusto, salteador legendário, que torturava os viajantes estendendo-os num leito de ferro: cortava-lhes os pés quando o ultrapassavam ou esticava-os quando não lhe alcançavam o tamanho. Na opinião do autor, é exatamente isto que o pensamento herdado fez com o social-histórico, especialmente é isso que fizeram o marxismo, o estruturalismo e o funcionalismo.

lei que rege tanto a natureza quanto a história; esta lei é exterior e independente do homem e exclui a manifestação do Caos, do Abismo, do Sem-Fundo. Importa salientar que esta ontologia é consubstancial a uma visão heterônoma da sociedade.

Na opinião do autor, a contribuição do pensamento herdado para pensar o social-histórico 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.

Se para o pensamento herdado, sociedade e história são duas realidades justapostas e tangenciais, para Castoriadis, constituem uma mesma questão: a questão do social-histórico. Verso e reverso da mesma medalha. Duas realidades, que só lógica e linearmente podem ser separadas. Sociedade (coexistência) sem história (sucessão), são inseparáveis, uma espécie de quimera.

O imbricamento do social e do histórico, da coexistência e da sucessão, se ilumina quando projetado 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 relatividade 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"* (Castoriadis, 1986: 253) e mudar constantemente. O ser vivo quando para de mudar, morre. Só é sistema vivo enquanto evolui e se transforma.

A reflexão sobre o social-histórico leva Castoriadis a fazer uma torção no pensamento do Ocidente: a sociedade e a história devem ser entendidas a partir da imaginação, como um processo criador.

Se não é possível pensar o social-histórico com o instrumental da lógica e da ontologia identitárias, pareceria que Castoriadis estaria partindo para uma atitude irracionalista ou vitalista. Nada mais enganoso. O autor critica, sim, o pensamento herdado porque, na sua opinião, não dá conta de toda a complexidade do social-histórico: com os esquemas da lógica-ontologia aristotélica é possível explicar o primeiro estrato da realidade social e histórica, aquela parcela da mesma que obedece às regras da lógica conjuntista-identitária. Aqui está o paradoxo: o pensamento herdado consegue entender uma parte (o primeiro estrato), deixa a outra de lado. Qual é a atitude de Castoriadis, nesta situação? Não joga fora o instrumental teórico do pensamento herdado (essa, sim, seria uma atitude irracionalista), apenas o situa no seu devido lugar: com ele é possível pensar uma parte do social-histórico (um estrato da realidade), não é possível pensar a totalidade do mesmo, por exemplo, a dimensão criadora. Isto faz com que o autor tente costurar, a todo momento, como venho dizendo nesta tese, a lógica conjuntista-identitária com a lógica das significações ou dos magmas (esta é um segunda torção castoriadiana do pensamento do Ocidente). Fundamentalmente, o social-histórico é o mundo da significação¹³³. Ora, querer entender a significação com o instrumental

¹³³ Segundo o autor, a humanidade "passa" do pré-social ao social quando ela institui o mundo da significação, como será detalhado no decorrer deste capítulo, a partir da página 266.

identitário é como pegar a água com as mãos: escorrega entre os dedos.

Nesta perspectiva, o social-histórico instaura um novo tipo de ser, irreduzível à subjetividade individual ou coletiva. Não pode ser pensado como um conjunto de elementos identitários, nem como um caos¹³⁴. O lugar para pensá-lo se situa numa espécie de terceira dimensão- a dimensão magmática, na qual é possível juntar, de forma paradoxal, a determinação e a indeterminação, o *peras* e o *apeiron*.

Na hora de pensar o social-histórico, Castoriadis quer fugir do dilema entre um saber global sobre a sociedade e a ilusão de uma série de disciplinas fragmentadas¹³⁵. É neste sentido que não pode haver uma ciência no sentido rigoroso (não há uma teoria sistemática) a respeito da sociedade e da história. Existe, sim, um processo constante de elucidação dessas realidades, onde o momento teórico é apenas uma parte de um fazer pensante que visa transformar a realidade.

Para Castoriadis, o social-histórico coloca uma nova região do "para-si", onde as representações, os afetos e as intenções ganham um conteúdo especial. Como acontece com o vivo e com a psique, cada sociedade cria seu mundo próprio. Ora, criar um mundo próprio, no campo social-histórico, equivale a criar um mundo de significações

¹³⁴ O termo caos, neste caso específico, está situado em contraposição ao identitário. Castoriadis trata este tema no texto *Faux et vrai chaos*, in *Figures du Pensable*, último volume das *Encruzilhadas do Labirinto*, publicado post mortem, em 1999.

¹³⁵ A este respeito, ver o que foi dito no segundo capítulo.

imaginárias sociais, e um mundo de instituições que as encarnam. Começo a explicitar a problemática da significação.

2. As significações imaginárias sociais

A sociedade é atravessada por duas dimensões indissociáveis: a conjuntista-identitária e a imaginária. Na dimensão conjuntista, a sociedade opera com "elementos", "classes", "propriedades" e "relações", postulados como distintos e definidos. O esquema dominante é a determinação. Nesta dimensão, a existência é a determinidade. Foi nesta dimensão conjuntista-identitária que se moveu o pensamento herdado. Seu erro é pensar que o social-histórico é só isso. Nisto se identificam o estruturalismo, o marxismo e o funcionalismo.

Na dimensão imaginária, a existência é significação. Ora, uma significação pode ser demarcada, não pode ser determinada¹³⁶. Pertence a outra ordem- a ordem da criação: criação das significações imaginárias. Ora, as significações não são "distintas" ou "definidas", nem estão interligadas umas às outras por condições necessárias e suficientes; elas se conectam indefinidamente umas às outras, sob a forma do remetimento. A relação de remetimento opera por meio de um quid pro quo, um "x está no lugar de y", que é arbitrário, isto é, instituído. Este quid pro quo é o núcleo daquilo que Castoriadis denomina relação signitativa, a relação entre signo e aquilo de que ele é

¹³⁶ "Não há ciência do sentido: não há formalização possível do saber que trata do sentido" (Castoriadis, 1987: 42). Formalizar o sentido seria como "esvaziar o mar com um dedal" (Castoriadis, 1987: 432). A significação segue outra "lógica"- a lógica dos magmas ou da criação das significações.

signo, que está nos alicerces da linguagem, como veremos no capítulo seguinte.

Segundo o autor, na hora de pensar o social-histórico surgem duas questões fundamentais, relativas à unidade e à origem da sociedade. De onde procede a unidade da sociedade? De suas significações. Para além da produção econômica e da organização jurídica, para além da coerção e da persuasão (propaganda), existe um tecido de significações, uma espécie de "cimento invisível" que assegura a coesão do edifício social. É nesta direção que devem ser pensadas a unidade e a identidade da sociedade.

Como pensar a origem da sociedade? Como criação. O novo tipo ontológico de ordem, característico da sociedade, não é criado de uma vez por todas pelo social-histórico. Ele é, cada vez, "materializado" por diferentes formas, cada uma das quais constitui uma criação, um novo eido da sociedade. Equivale a dizer que não há "leis" ou "procedimentos" para "produzir" uma sociedade de outra ou "causar sua aparição. Todas as tentativas de "derivar" as formas sociais de "antecedentes" ou de características permanentes do "homem" são, na opinião do autor, desprovidas de sentido.

Este tecido de significações pertence à ordem do "não-percebido imanente" (Castoriadis, 1992: 94). O vocábulo mercadoria pode ser um bom exemplo para entender o que o autor está querendo dizer ao falar de significação imaginária social. Ninguém compra uma mercadoria; ninguém viu, ninguém verá jamais uma mercadoria. Num estabelecimento comercial, as pessoas compram um metro de tecido, um quilo de batatas ou um carro do último lançamento. Ninguém compra uma mercadoria. Ela pertence à ordem do não-percebido imanente, é uma significação imaginária social que faz funcionar um

quilo de batatas como mercadoria numa sociedade de troca. Não percebemos a mercadoria diretamente, percebemos suas consequências.

Com o surgimento do não-percebido imanente aparece a idealidade, para indicar que a significação imaginária social não está rigidamente ligada a um suporte particular, ao mesmo tempo que não pode prescindir de um suporte qualquer. A mercadoria, enquanto significação imaginária social, não está ligada rigidamente a um quilo de batatas, a um metro de tecido ou à compra de um carro, etc. - e não existe sem esses suportes.

Este problema aparece com maior nitidez quando se analisa mais de perto a natureza estratificada da significação. Com efeito, 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. O problema aparece quando se deseja elucidar as relações entre estes diferentes registros, como será visto a seguir.

No registro perceptivo 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, sem relação com um referente.

Contrariamente ao percebido e ao racional, só é possível conhecer o imaginário de forma indireta. Ele aparece de forma mediada e derivada, através de suas consequências. Sua essência pertence à

categoria das "realidades últimas". Por causa disso, *"ele só se dá, de um certo modo, como "as coisas últimas", 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 indireta, em seus efeitos, interferindo a todo momento na vida do povo grego.

Esta situação começa a ficar mais complexa quando articulamos a relação entre a significação e a dimensão conjuntista-identitária. Assim, no 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 do conjunto de termos da linguagem (palavras, frases, etc) 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 constituídos colocando em ação exclusivamente operações da lógica conjuntista-identitária.

O problema 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 lado percebido) e com o racional (o mundo dos conceitos).

Onde está o problema? Na seguinte situação: por um lado, a significação - toda significação- é essencialmente indefinida e indeterminada. Na sua essência mais profunda ela é um 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 definida e distinta, sem o que não saberíamos mais de que estamos falando.

Neste sentido, *"as significações podem ser demarcadas, mas não determinadas. Elas se conectam indefinidamente umas às outras, sob o modo do remetimento (renvoi). Toda significação remete a um número indefinido de outras significações"* (Castoriadis, 1986:235). 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 susceptível de uma ou de algumas definições suficientes.

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

Dessa maneira, o ser humano não está aprisionado às significações unívocas e fixas das palavras e pode ser criativo no e pelo discurso. Entretanto, nada disso seria possível, se a dimensão conjuntista-identitária aí não estivesse necessária e paradoxalmente

entrelaçada com a dimensão imaginária, se elas não estivessem mutuamente implicadas numa relação circular.

O tecido de significações de uma sociedade é denominado por Castoriadis de "significações imaginárias sociais". São imaginárias porque não podem ser "explicadas" racionalmente, nem deduzidas logicamente. Independem de um referencial "racional" ou "real". São introduzidas por uma criação ontológica.

São sociais, porque elas existem enquanto "são instituídas e compartilhadas por um coletivo impessoal e anônimo". A ontologia tradicional tinha dito que a origem da sociedade (e suas significações) podia ser creditada ao "sujeito" ou "indivíduo"; a um grupo de indivíduos, a "coisas" ou "idéias". Ora, sujeito, indivíduo, grupo de sujeitos, coisas, idéias, todos eles pressupõem uma sociedade instituída. Isto para dizer que o social-histórico é irreduzível aos tipos de ser da ontologia tradicional; deve ser pensado como criação do imaginário social ou sociedade instituinte.

Por outro lado, as significações imaginárias sociais de uma determinada sociedade apresentam um tipo de organização desconhecido em outros domínios: a organização magmática. Para o autor, o magma "contém" conjuntos, mas não é redutível a conjuntos e não pode ser "analiticamente" reconstituído por intermédio de categorias e operação conjuntistas. Significa que a "ordem" e a "organização" sociais não podem ser reduzidas às noções de ordem e de organização, próprias da matemática, da física ou mesmo da biologia, como fizeram o funcionalismo, o estruturalismo, o materialismo, etc. O social-histórico cria um "novo tipo ontológico de ordem", de unidade, de coesão e de diferenciação organizada.

É claro que a criação socio-histórica não acontece sobre uma tábula-rasa. Ela mantém uma relação especial com o primeiro estrato natural e com a "realidade social" instituída. Como entender esta relação? As significações imaginárias sociais não são uma "réplica" ou um "decalque" do "real"; ao mesmo tempo, elas não podem ser pensadas sem algum tipo de relação com este "ser-assim" da natureza. Esta deverá ser levada em conta pela instituição da sociedade. Ou de outra maneira: a segunda deverá se apoiar na primeira.

Sem dúvida, a natureza sustenta e induz o tipo de organização do mundo instituído pela sociedade. Sustenta e induz o que e como? Não como causa ou como meio. *"Este em que ela induz a instituição da sociedade e o mundo de significações correlativo, emerge como o outro da natureza, como criação do imaginário radical"* (Castoriadis, 1986: 339).

Estamos aqui em plena encruzilhada do labirinto humano, ali onde acontece a "passagem do natural ao social" (Castoriadis, 1986:399): aí emerge um outro nível e outro modo de ser- e nada é (nada existe) no social-histórico se não é na significação.

Nesta passagem de nível, a organização do mundo social-histórico se apoia em determinados aspectos do primeiro estrato natural e é obrigada a levá-los em conta. Por exemplo, nenhuma sociedade poderia instituir um tipo de grupo humano onde os homens e as mulheres não se desejassem mutuamente, ou onde uma mulher pudesse ter um filho em dois meses. Entretanto, este apoio não é mera repetição. O que é "selecionado" do primeiro estrato natural é tributário do mundo das significações imaginárias criadas pela sociedade; é na e pela instituição social que encontra sua razão de ser.

Esta relação de sustentação do social-histórico no mundo natural está relacionada com a maneira do autor entender a própria "realidade natural". Esta, para Castoriadis, não é apenas aquilo que resiste, na linha do que dizia Dilthey, mas aquilo que se presta à transformação¹³⁷. Resistência e maleabilidade são dois elementos indissociáveis do "dato natural": permitem a instrumentação efetiva do fazer social.

Já a relação do social-histórico com a "realidade" social (não natural)- as "coisas", os objetos e os indivíduos instituídos pela própria sociedade- não é de sustentação. É uma relação de implicação circular. Neste nível, as coisas sociais não são "coisas". Elas são coisas sociais na medida em que "encarnam, figuram e presentificam" o magma das significações imaginárias sociais. Ou de outra maneira, as coisas sociais são o que são mediante as significações imaginárias sociais que elas figuram, direta ou indiretamente. Por outro lado, as significações imaginárias sociais são (existem) nas e pelas "coisas, objetos, indivíduos", que as presentificam e as figuram; só podem ser mediante sua "encarnação", sua apresentação e figuração em e por uma rede de indivíduos, coisas e objetos que elas "informam".

Importa insistir nesta relação sui generis entre o magma das significações imaginárias sociais e a realidade social (indivíduos, objetos, coisas sociais): ela impede que as significações imaginárias sejam confundidas com puros pólos de idealidade, separadas de seu "suporte" material. Um e outro devem ser postulados ao mesmo tempo.

¹³⁷ Para o autor, a "realidade natural" é resistente e maleável, vale dizer, indeterminada. Significa que ela tampouco é totalmente determinada, não está pronta, acabada.

Neste sentido, dizer que as significações imaginárias sociais são instituídas é dizer que essas significações são presentificadas na e pela efetividade de indivíduos, objetos e coisas que elas "informam". E o contrário, a instituição da sociedade existe como tal na medida em que "materializa" ou "encarna" um magma de significações imaginárias sociais, em relação aos quais indivíduos, objetos e coisas podem existir.

Toda sociedade tem que constituir sua identidade, seu universo de significações humanas, o mundo como um lugar de sentido: esse é o papel prioritário e fundamental das significações imaginárias sociais. Elas são as "articulações últimas", os "esquemas organizadores", uma espécie de núcleo gerador, em torno do qual um grupo emerge e organiza sua vida.

Como qualquer espécie viva, a sociedade instaura seu mundo próprio, no qual ela "se" inclui. É a "organização" da sociedade (as significações e as instituições) que define o que é para ela "informação" e o que é "ruído" e que não é absolutamente nada. É a instituição da sociedade que determina o que é e que não é "real", o "que tem sentido" e o que é desprovido dele. Nesta perspectiva, seria insuficiente dizer que a sociedade "contém" um sistema de interpretação do mundo ou que toda sociedade é um sistema de interpretação do mundo. O certo seria afirmar que toda sociedade é uma constituição, uma criação de um mundo, de seu mundo. Sua identidade nada mais é do que esse mundo que ela cria (mundo de significações imaginárias sociais).

Uma sociedade não subsiste, se ela não organiza a 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.

O papel ou função específica destas significações consiste em ser o centro gerador e organizador, em torno do qual se institui e se articula uma determinada sociedade.

O homem é um ser que procura sentido. Para satisfazer esta necessidade, cria o sentido. O animal procura um tipo de sentido que poderíamos denominar funcional, regido pelos padrões instintivos da conservação e da reprodução. Já para o homem, o sentido é uma criação constante.

Com a fabricação do indivíduo social, ter-se-ia a impressão que a busca de sentido deveria saturar-se, encerrando-se desta maneira a busca da psique. Isto não acontece. Na realidade, quando fabrica o indivíduo social, a instituição da sociedade apenas coloca uma "película" para recobrir o Caos, o Abismo, o Sem-Fundo da psique humana.

A instituição da sociedade é a instituição de um magma de significações imaginárias sociais, que deve conferir sentido a tudo que pode aparecer "na sociedade" e "fora" dela: ele faz as coisas existirem enquanto tais coisas, apresentando-as como sendo isso que elas são. Entretanto, este trabalho da significação está constantemente ameaçado pelo Caos com que ela se defronta e pelo Caos que ela faz surgir. Esta ameaça aparece de imediato na base e na abóbada do edifício da própria significação; na base, porque ela está construída sobre areia movediça; na abóbada, porque não existe um fecho da mesma.

De um lado, a significação confere um determinado sentido ao mundo. Acontece que este sentido é sempre incompleto. De um lado, a significação imposta ao mundo é "arbitrária", não está fundada num tipo de Razão universal, nem se reduz a uma correspondência com o

"suposto ser-assim do mundo". Neste sentido, a significação constitui o mundo e organiza a vida social, sujeitando-a a "fins" específicos: viver como os antepassados, servir o Rei, multiplicar as forças produtivas, construir o socialismo, etc. De outro, por mais sutil que seja a significação, sua apreensão do mundo (das coisas) exigiria, para ser completa, que este estivesse fixado de uma forma definitiva, isto é, que fosse acabado, determinado de uma vez por todas, identitário. E não é nada disso que acontece. O mundo -ele mesmo- é Caos, é Abismo, é Sem-Fundo. Ele é alteração e auto-alteração. Ele é, sempre, por-ser, ele é temporalidade criadora/destruidora. É neste sentido que o edifício da significação está construído sobre areia movediça.

A falta de fecho da significação é representado pela seguinte questão: qual é a significação da significação? Embutidas nessa pergunta, aparecem outras questões sobre a origem, o fundamento, a causa, o fim, o por quê e para quê; questões levantadas pela própria significação e que retornam contra ela, inquirindo sobre a origem, a causa, o fundamento e fim da sociedade, da instituição, da significação. Ora, a questão do por quê e do para quê da significação "não tem sentido" (Castoriadis, 1987: 376); já está localizada no espaço criado pela significação. Não se trata, aqui, de um argumento "lógico", mas de explicitação da idéia da criação, *"a emergência de um nível ontológico que se pressupõe a si mesmo e que fornece a si mesmo os meios de existir...A instituição pressupõe a instituição: ela não pode existir a não ser que os indivíduos fabricados por ela façam-na existir. Este círculo primitivo é o círculo da criação"* (Castoriadis, 1987: 377).

O surgimento da significação (da instituição, da sociedade) é criação, manifestação do ser enquanto por-ser. Neste sentido, as questões sobre a origem, o fundamento, a causa, o fim são levantadas na

sociedade e pela sociedade. Ora, a sociedade não "tem" nenhuma origem, fundamento, causa ou fim diferente dela própria. Ela é sua própria origem (autocriação). Não teria sentido buscar seu fundamento ou seu fim em alguma coisa externa a ela mesma.

São duas as maneiras pelas quais a humanidade continua, prolonga e recria o Caos, o Abismo, o Sem-Fundo de onde ela emerge: o Caos, o Abismo, o Sem-Fundo da imaginação radical da psique, e, o Caos, o Abismo, o Sem-Fundo do imaginário social, criador da significação e da instituição. Ao mesmo tempo, ela deve sustentar-se frente ao Caos, ao Abismo, ao Sem-Fundo do mundo. Situação paradoxal, que a própria humanidade pretende apresentar e ocultar mediante a significação social.

O mundo das significações imaginárias sociais é fundamental, mas não é tudo. Precisa das instituições. É disto que trato a seguir.

3. A auto-instituição da sociedade como processo criador.

Disse antes que as significações imaginárias sociais existem na medida em que se "encarnam" nas instituições. Desejo, a seguir, explicitar este segundo elemento, para melhor entender a implicação circular entre significações imaginárias sociais e seu "suporte", as instituições.

A instituição é um termo polissêmico. É passível de várias abordagens teóricas, dependendo da ótica de cada autor. Castoriadis vai enfatizar a dimensão criadora da mesma, especialmente do representar/fazer humanos.

A este respeito, a preocupação do autor é elucidar nossa relação com a instituição. Com frequência, a alienação tem sido pensada como

se ela se encarnasse no domínio de uma classe sobre outra, especialmente nas sociedades históricas. Isto é verdade, mas é incompleto. A alienação vai além. Ela se dá em sociedades onde não existe uma estrutura de classes propriamente dita. Mais: numa sociedade de classes, a classe dominante pode estar alienada, também. Sem dúvida, a superação da alienação passa pela eliminação de uma classe sobre outra. Entretanto, a alienação deve ser pensada, fundamentalmente, como uma modalidade da relação que os humanos estabelecem com a instituição (com a sociedade e com a história). Neste sentido, é fundamental pensar o que, como e porque as instituições se autonomizam em relação à sociedade: este é o problema a elucidar. O melhor caminho para chegar aí é entender o que é a instituição.

Para pensar a instituição, estarei articulando circularmente três elementos que se implicam mutuamente: o funcional, o simbólico e o imaginário. Se uma das partes se quebra, o todo se desfaz.

3.1. Nas encruzilhadas do funcional, do simbólico e do imaginário.

Certamente, a instituição comporta uma dimensão funcional ou racional¹³⁸, que dá consistência e suporte a uma determinada significação social; comporta ainda um elemento simbólico, que liga significados a significantes; entretanto, um e outro não existiriam sem um terceiro elemento criador, o imaginário, que os institui numa rede de significações imaginárias sociais de uma determinada sociedade.

A visão funcionalista explica o tecido das instituições sociais pela função que estas preenchem na sociedade como um todo. Isto é

¹³⁸ Aqui, funcional e racional são sinônimos.

certo, mas incompleto. É preciso que as instituições funcionem, no sentido de que devem assegurar "a sobrevivência" da sociedade. Na opinião do autor, o funcionalismo se engana, ao julgar que a instituição se esgota no papel que ela desempenha.

Também não é possível compreender o tecido institucional como uma rede simbólica¹³⁹, desligada do funcional e do imaginário. Segundo o autor, o estruturalismo termina reduzindo a instituição à dimensão simbólica.

O símbolo, para o autor, supõe a capacidade de estabelecer um vínculo permanente entre dois termos, de maneira que um represente o outro. Estão aí implicados o significante, o significado e o vínculo especial entre ambos (a relação simbólica). Nas etapas "primeiras" do pensamento, haveria uma espécie de vínculo rígido entre o significante e o significado, entre o símbolo e a coisa. Já nas etapas mais desenvolvidas do pensamento racional, os três elementos são mantidos como simultaneamente unidos e distintos, numa relação ao mesmo tempo firme e flexível.

Na dimensão simbólica, uma instituição liga a significantes determinados significados (representações, ordens, injunções para fazer ou não fazer). Por exemplo, um título de propriedade é o símbolo do "direito" do proprietário a proceder a um número de operações sobre o objeto de sua propriedade. Neste sentido, a organização da economia, do direito, do poder instituído, etc. são sistemas simbólicos, socialmente sancionados, dentro de uma determinada sociedade.

¹³⁹ A dimensão simbólica existe em dois níveis, o individual e o social. Aqui estarei privilegiando o segundo aspecto.

De uma forma mais precisa, Castoriadis afirma que uma *"instituição é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário"* (Castoriadis, 1986: 159).

Na perspectiva funcionalista, a relação simbólica é simples e natural, na medida em que ela está à serviço de uma racionalidade funcional. No entrecruzamento entre o racional e o simbólico, o primeiro termina impondo 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 (funcional) não são homogêneas, nem redutíveis uma à outra.

Cada sociedade constroi seu simbolismo a partir do "que já existe", sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes. Se nessa construção ela (a sociedade) não é "livre", também não é "determinada". Existe aqui uma relação que é deformada quando tentamos captá-la como puro encadeamento causal ou como liberdade absoluta. Nada permite determinar a priori o lugar por onde passa a fronteira entre o simbólico e o racional. Neste sentido, *"o simbolismo se crava no natural e se crava no histórico; participa, enfim, do racional. Tudo isso faz com que surjam encadeamentos de significantes, relações entre significantes e significados, conexões e consequências, que não eram nem visadas nem previstas"* (Castoriadis, 1986: 152).

Além do componente racional-funcional, o símbolo possui outro elemento determinante: o imaginário ou capacidade criadora.

Antes de prosseguir, desejo explicitar as relações de implicação mútua entre estes componentes da instituição, de que falava no início deste ítem. De um lado, seria impensável o imaginário sem elementos racionais (funcionais) e simbólicos. Estaria fora do âmbito humano e fora das categorias da linguagem. O delírio mais elaborado, bem como a fantasia mais secreta são feitos de símbolos e de componentes racionais. Ao mesmo tempo, o simbólico pressupõe a capacidade criadora ou imaginária; *"pressupõe a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é"* (Castoriadis, 1986: 154).

Neste sentido, o simbólico não é, para o autor, 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 o social-histórico, na linha de Castoriadis, significa articular as dimensões do funcional, do simbólico e do imaginário, para entender como se dá o processo de instituição imaginária da sociedade.

A interpretação funcionalista termina reduzindo o problema, quando pensa o conjunto da vida social como um sistema funcional, isto é, uma série de dispositivos destinados à satisfação das necessidades da sociedade. Nesta perspectiva, 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 democrática, "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).

Por outro lado, a interpretação puramente simbólica das instituições levanta uma série de questões, cuja resposta ultrapassa o nível simbólico. Assim, compreender o simbolismo de uma sociedade é captar as significações das quais ela é portadora. Ora, estas significações são veiculadas por estruturas significantes, mas isto não quer dizer que elas se reduzem a isso, nem que daí resultem de maneira unívoca, nem enfim, que por elas sejam determinadas.

Uma análise que permaneça no nível das estruturas significantes, é certo que não pode chegar ao sentido, às significações imaginárias sociais. Pois, -e esta a grande crítica de Castoriadis ao estruturalismo- "*é impossível sustentar que o sentido é simplesmente o que resulta da combinação dos signos*" (Castoriadis, 1986: 167). O sentido não pode existir sem os signos - isto é verdade. Eles constituem a condição necessária para a existência do sentido, não a condição suficiente. O estruturalismo esquece que os signos - eles mesmos - são construídos. A relação do signo com o significado é instituída, vale dizer, criada. E não só isso: os sistemas dos signos não podem ser entendidos exclusivamente de forma imanente, na pura combinatória de signos, mas na sua relação com um referente externo, perceptivo ou racional (os signos são criados, também, para ler o mundo).

Afirmar que o sentido resulta da simples diferença de signos "*é transformar as condições necessárias da leitura da história em condições suficientes de sua existência. 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 de sentido, a produção de novas significações e de significantes (Castoriadis, 1986: 168).

Chegamos assim, ao nível mais profundo do tecido social- as significações imaginárias sociais- uma espécie de núcleo gerador de sentido, em torno do qual um grupo social emerge e organiza sua vida. Neste nível, o imaginário não é imagem, nem símbolo. Usa imagens, também usa símbolos, porém sua natureza é de outra ordem, da ordem da criação absoluta, não da ordem da representação.

Em síntese, na instituição da sociedade, é muito importante a dimensão funcional, também a dimensão simbólica, porém o elemento que dá à funcionalidade de um sistema sua orientação específica, e que determina a escolha e as conexões da redes simbólicas, é o elemento imaginário, mesmo que os três devam ser postulados conjuntamente numa relação de implicação mútua, pois quando se separam, como fazem o funcionalismo e o estruturalismo, a compreensão do tecido social torna-se inconsistente.

3.2. Sociedade instituinte e sociedade instituída.

Nos dois níveis, no psíquico e no social-histórico, encontramos a capacidade criadora. No capítulo anterior estudei esta dimensão da psique enquanto imaginação radical, estudo agora esta mesma problemática no social-histórico, enquanto imaginário social ou sociedade instituinte.

Num primeiro momento, parece difícil aceitar a idéia de uma criação sócio-histórica ou de uma sociedade instituinte. Até certo ponto é compreensível, uma vez que só podemos conhecer suas manifestações,

seus efeitos, seus produtos. Acontece a mesma resistência ao falar da imaginação; afinal, ninguém pode pegá-la com as mãos, ninguém pode colocá-la sob o microscópio, para controlar seus efeitos. Até certo ponto, é natural que a maioria das pessoas encolham os ombros diante do imaginário social instituinte, mesmo que se aceite (muitas vezes sem entender) a "explicação" da luz como propagação de uma vibração eletromagnética num vazio. Entretanto, a idéia de que existe um centro de criação no coletivo anônimo (e que esse coletivo é a base ou o centro), esta idéia -queixa-se o autor- parece inaceitável e absurda.

Segundo Castoriadis, existem dois fatores que estariam na base desta rejeição irrefletida: de um lado, a limitação da ontologia herdada a três tipos de seres, a coisa, a pessoa, e a idéia, e, por isso, cega para entender um outro tipo e outro modo de ser, no caso, o social-histórico; de outro, a idéia de criação, também inapreensível com as categorias da ontologia herdada.

O imaginário social instituinte ou sociedade instituinte 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 de existir. É o imaginário social que cria a linguagem, as instituições, os costumes. A sociedade como um todo é criadora.

Como indiquei no início deste capítulo, o social-histórico, possui, sim, uma dimensão causal-racional, sujeita a leis, regidas pela lógica conjuntista-identitária, aquela parcela da realidade que os gregos

denominavam *cosmos*¹⁴⁰. Mas isso não é tudo, possui igualmente uma dimensão imaginária, (que corresponderia, de alguma maneira, àquilo que os gregos denominavam *caos*), regida pela "lógica das significações". Neste sentido, o social-histórico é criação e criação de si mesmo: autocriação, emergência de uma nova forma ontológica, de um novo nível e de um novo modo de ser. Esta criação se explicita através de duas criações ontológicas, as significações e as instituições, como foi indicado acima.

Por outro lado, a sociedade é sempre história: *"ela é sempre atravessada por um processo de auto-alteração, ela é um processo de auto-alteração"* (Castoriadis, 1999: 282). É neste sentido que *"O autodesenvolvimento do imaginário radical como sociedade e como história-como o social-histórico-faz-se e só pode fazer-se em e pelas duas dimensões do instituinte e do instituído"* (Castoriadis, 1992: 121). A dimensão instituinte (ou sociedade instituinte) é a própria sociedade entendida como criação imaginária. Noutras palavras, sociedade instituinte corresponde à ação dos homens fazendo a história. Ou ainda: sociedade instituinte é a sociedade se auto-instituindo. Já a dimensão do

¹⁴⁰ Mirian Amorim (1995), na sua tese, estuda a relação entre os conceitos gregos *cosmos-caos* e as duas dimensões do social-histórico de Castoriadis, a conjuntista-identitária e a imaginária.

instituído¹⁴¹ (ou sociedade instituída) corresponde ao produto da ação instituinte e que se traduz no conjunto de regras, leis, instituições, símbolos, costumes, valores, etc., sem os quais o social-histórico não existiria.

De forma mais simplificada, poder-se-ia dizer que o instituinte equivale ao novo que emerge de forma criadora; o instituído, ao sistema

¹⁴¹ Ao tratar do instituinte e do instituído, Castoriadis retoma, noutra sentença, a idéia de uma espécie de bipartição dos fenômenos sociais, que se repete, de várias maneiras, na história do pensamento social. Assim, a análise sociológica dos mitos e das instituições da civilização ocidental, realizada por Francesco Alberoni (1991: 14) parte da distinção entre o que ele denomina "estado nascente" (o processo gerador ou instante deflagrador de uma mudança individual ou grupal) e a "instituição" (o momento propriamente institucionalizador e solidificador dos movimentos históricos). Neste ponto, Alberoni reinterpreta a distinção de Max Weber (1963: 283) entre o poder carismático e o poder burocrático, o primeiro baseado na fé da revelação e que exige uma mudança interior (ou metanóia), o segundo ligado à ordem estabelecida e à vida cotidiana. Este dualismo, em Durkheim (1989: 265), se manifesta através da contraposição entre os momentos de ebulição coletiva ou períodos de criação e renovação e os períodos estáveis e organizados. O próprio George Simmel (1983: 207) entende o desenvolvimento social como uma contínua erupção da vida, que muda as formas estabelecidas e que mais tarde acaba - ela mesma - cristalizando-se.

O que me parece novo, no autor, ao retomar esta tradição do pensamento sociológico, é a maneira como ele relaciona estes dois momentos, e, sobretudo, a dimensão criadora atribuída à sociedade instituinte.

de regras ou leis sociais. Ambos devem ser pensados conjuntamente: um existe pela postulação do outro; sem eles, a história não caminha. Reduzida ao instituído, uma sociedade se acomoda, até virar carcaça sem vida. Reduzida ao instituinte, essa sociedade vira anarquia.

Uma sociedade onde predomina o elemento instituído, talvez se possa dizer que é uma sociedade heterônoma. Que significa, aqui, sociedade heterônoma? Um projeto de sociedade no qual os "atores" não são *autores*; eles se subordinam ao estabelecido, à tradição, à palavra dada, (palavra dos outros). Num tipo de sociedade assim, a dimensão criadora ou dimensão instituinte está como que adormecida. Em sentido contrário, uma sociedade é autônoma quando ela se auto-institui, isto é, quando é ela a autora de suas próprias leis: quando a própria sociedade é o resultado da ação dos homens. Não foram os deuses, não foram "as leis da história" que nos deram as leis; nós as fizemos (fazemos).

Ao mesmo tempo, postular a auto-instituição da sociedade significa afirmar que a criação histórica não pode ser creditada à genialidade de um ou vários indivíduos iluminados, ou então, ao trabalho de um determinada classe social. Segundo o autor, existe um "coletivo anônimo" (o conjunto dos homens, isto é, a sociedade como um todo) que é o "sujeito" das significações. A faculdade que o conjunto dos homens tem de serem criadores de significações e de instituições é denominado imaginário radical instituinte. Em última instância, é a ele a quem deve ser creditado o processo de criação sócio-histórica, das significações imaginárias sociais e das instituições que as encarnam.

É neste sentido que a história, como indiquei acima, não cabe dentro de uma teoria acabada, seja ela entendida como "razão

absoluta"(Hegel) ou como "determinismo das leis econômicas que regem a história" (Marx). A dimensão imaginária ou criadora não se deixa aprisionar pelas leis da lógica conjuntista-identitária.

3.3. A instituição como processo da humanização da psique.

Desejo pensar agora a instituição em relação ao processo da humanização da psique. Retomo, por outra vertente, algo que já foi refletido no capítulo sobre o sujeito ao tratar da construção do indivíduo social. Ao olhar para a instituição nesta perspectiva, aparece um imenso e extraordinário panorama que revela a originalidade do pensamento do autor ao tratar as relações entre a psique e o social-histórico, entre a imaginação radical e o imaginário social.

Como indiquei acima, ao construir seu mundo próprio, a sociedade organiza o mundo pré-social ("biologicamente dado"), por intermédio das significações imaginárias sociais. Ao mesmo tempo, essa mesma sociedade precisa humanizar (socializar) a psique "selvagem" do recém-nascido.

Para efetuar este trabalho de humanização, a instituição social deve realizar uma ruptura na mônada psíquica pela imposição de algo que esta recusa: o reconhecimento de que "a onipotência do pensamento" só existe no plano fantasmático, que existem outras pessoas, que a instituição da sociedade obedece a uma determinada lei que precisa ser respeitada, que a obtenção do prazer "real" deve ser conseguido através de mediações às vezes "desagradáveis". Procedendo desta maneira, a instituição da sociedade insere o recém-nascido (um ser absolutamente egocêntrico) na vida coletiva e "real", através de uma violência inflingida à mônada psíquica.

Em compensação, através do processo de socialização, a sociedade oferece "sentido" à psique, ao introduzi-la no mundo das significações imaginárias sociais. Isto é de capital importância para entender a estruturação da psique- comenta Castoriadis (1999: 253). Do contrário, estaríamos tentados a ver apenas o aspecto "negativo" (ou de interdição) da mesma e não seu aspecto "positivo", de criação. Ao socializar-se, a psique "aprende" que o verdadeiro sentido da vida se encontra noutro lugar- na interiorização das significações imaginárias sociais do grupo social onde ela nasceu.

Castoriadis quer marcar, também, o aspecto positivo (ou criador) do social. Como já foi indicado, o social-histórico é emergência de novas significações imaginárias sociais. Neste sentido, *"La société n'est ni ne se constitue seulement avec des interdictions!. Malgré ce qu'une certaine lecture de Totem et Tabou pourrait faire penser à quelques psychanalystes trop pressés, et malgré aussi des équivoques de Freud lui-même, la société ne peut être pensée comme le résultat de deux interdits - l'interdit de l'inceste et l'interdit du meurtre"* (Castoriadis, 1999: 254). (Grifos do autor). A interdição não cria nada, apenas organiza o que existe. Também a sociedade não se institui para "conter a violência" do ser humano, como afirma Hobbes, e como já diziam os sofistas no século V antes de Cristo. Fundamentalmente, a sociedade é instituída para construir, no recém-nascido, o indivíduo social, e, assim, torná-lo apto à vida.

Neste trabalho de socialização aparece, também, outro elemento importante que foi falado no capítulo sobre o imaginário e sobre a imaginação: a capacidade do ser humano de substituir o prazer do órgão pelo prazer da representação, imprescindível para entender o trabalho de humanização da psique feito pela instituição.

3.4. Instituição primeira da sociedade e instituições segundas.

Retomando de forma sintética o que foi dito até agora, é possível afirmar que existe uma instituição primeira da sociedade, assim como existem instituições segundas. A instituição primeira é o fato de que a sociedade cria a si mesma como sociedade (autoinstituição social) e se cria, cada vez, através de instituições animadas por um determinado magma de significações imaginárias sociais específicas àquela sociedade. Esta instituição primeira se articula e se mediatiza através de uma rede de instituições segundas, que podemos dividir em dois grupos: umas de caráter trans-histórico, como por exemplo, a linguagem, o indivíduo, a família, etc (em cada sociedade, a linguagem, o indivíduo, a família são diferentes, mas não existe sociedade sem linguagem, sem indivíduo, sem família) ; e outras específicas à cada sociedade, por exemplo, a pólis para o mundo grego, e a empresa para a atual sociedade capitalista.

Dizer que as instituições trans-históricas e específicas são secundárias não significa dizer que elas são sem importância. Ao contrário, elas têm uma importância fundamental, no sentido de que elas encarnam ou presentificam as significações imaginárias sociais.

Importa salientar, ainda, que o conjunto das instituições de uma sociedade constitui uma totalidade extremamente complexa, cujas diferentes partes se aglutinam de mil maneiras. Neste sentido, existe uma solidariedade essencial, uma enorme interdependência entre as diferentes instituições, de todos os tipos, numa determinada sociedade.

3.5. Tempo identitário e tempo imaginário.

Retomo neste ítem a problemática do tempo, analisado sob outro prisma, no capítulo sobre o sujeito. Agora desejo pensar esta questão pelo viés do imaginário social.

A emergência do social-histórico supõe o ser como incessante a-ser, isto é, como temporalidade. *"Criação, ser e tempo caminham juntos: ser significa a-ser, tempo e criação se exigem um ao outro"* (Castoriadis, 1987: 12).

O tempo é uma questão fundamental para pensar o social-histórico. Constitui um momento 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 pela referida sociedade.

Ao instituir o mundo como seu mundo, cada sociedade institui seu tempo: cria um sentido social específico, local, para o tempo.

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.

Entre estas duas dimensões da instituição do tempo existe uma inerência recíproca ou de 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, instituído 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 trilha sobre a 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 homem em sociedade.

Nas diversas sociedades, a instituição do tempo da representação social tende sempre a denegar e a encobrir a temporalidade enquanto alteridade-alteração. Dessa maneira, encobre-se aquela dimensão onde se manifesta, em toda a sua força, o imaginário radical ou poder de 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).

Segundo o autor, o social-histórico, enquanto criação, constitui uma manifestação do ser como a-ser, como temporalidade, vale dizer, como manifestação do Caos, do Abismo. Para enfrentar o Caos, a humanidade cria a significação e a instituição, elas mesmas, continuação desse Caos do qual elas emergem.

3.6. **Phusis e nomos.**

Uma sociedade não pode existir sem lei, sem instituição. Ao mesmo tempo, é a sociedade que decide (que faz) sua própria lei, sem recorrer a um fundamento extra-social, como foi indicado acima.

Percebido pela tradição grega, este paradoxo está implícito no termo *nomos*¹⁴². Para o grego, *nomos* é aquilo que é particular a cada sociedade; equivale a dizer, é sua convenção, é sua instituição - aquilo que se opõe à ordem "natural", imutável, das coisas (a *phusis*). Ao mesmo tempo, *nomos* é a lei sem a qual os seres humanos não podem existir enquanto seres humanos, uma vez que não há, não pode haver

¹⁴² Segundo o autor, a distinção e a oposição, feita no século V antes de nossa era, entre *nomos* e *phusis*, representa um dos grandes momentos criadores do pensamento grego. Que alguma coisa venha do *nomos* ou da *phusis* significa, para os gregos antigos, que depende das convenções humanas ou da natureza das coisas. Esta distinção persiste ainda em nossos dias.

cidade sem lei e não há seres humanos fora da pólis, da cidade, da coletividade/comunidade política.

Existe, pois, esta dupla face da instituição, da lei (do nomos): não podemos existir como humanos sem instituição; ao mesmo tempo, esta instituição é obra nossa. Esta maneira de entender o nomos tem a ver com o projeto de autonomia, de que falo a seguir.

3.7 O projeto de uma sociedade autônoma.

No capítulo anterior refleti sobre a dimensão subjetiva da autonomia, reflito agora sobre a dimensão social da mesma.

Numa relação profunda com o imaginário, a autonomia, individual e social, constitui um dos pólos articuladores do pensamento do autor. O fazer pensante do projeto castoriadiano desemboca naquilo que ele denomina uma *sociedade autônoma*, feita de *indivíduos autônomos*. No decorrer dos capítulos desta tese, eu venho articulando o pensamento de Castoriadis à partir do imaginário radical. Este é meu foco. Inevitavelmente, a autonomia faz parte do viés pelo qual estou organizando meu trabalho, mas como pano de fundo, não como primeiro plano. Digo isto, porque desenvolver o projeto de autonomia me levaria a tematizar em profundidade o projeto político do autor, coisa que está fora de meu objetivo. Neste sentido, as reflexões que seguem, neste item, pretendem dar continuidade ao pensamento desenvolvido neste capítulo sobre a auto-instituição da sociedade.

No tempo de *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis pensava em termos disjuntivos: ou construímos o socialismo ou caminhamos inevitavelmente para a barbárie. Mais tarde entende que as premissas deste raciocínio estavam mal colocadas. O termo socialismo -

independente da derrocada dos regimes comunista - é ruim. Na sua opinião, deixa de lado um dos elementos fundamentais daquilo que deveria ser um projeto "socialista": o indivíduo. Por isso muda a formulação para falar de uma *sociedade autônoma*, impensável sem indivíduos autônomos.

Num primeiro momento, o projeto de uma sociedade autônoma deve ser intimamente ligado aos movimentos de emancipação que atravessam a história do Ocidente¹⁴³, iniciados em Atenas e retomados na Europa ocidental, pelas lutas contra os reis, a nobreza e a Igreja (séculos XII e XIII), pelas revoluções dos séculos XVII e XVIII, pelo movimento operário, o movimento das mulheres e das diversas minorias.

¹⁴³ Como foi dito no capítulo anterior, a autonomia estava referida, inicialmente, a um projeto político. Com esse termo, Castoriadis pretende elucidar e condensar uma experiência histórica, especialmente rica nos últimos duzentos anos, mas que começou há vinte e cinco séculos, na Grécia. É importante salientar este aspecto para desfazer o malentendido daqueles que o acusam de transpor, no plano político, o modelo da Grécia antiga para as sociedades de hoje. Como ele diz, em *Feito e a ser Feito*, (1999:80), sua reflexão a respeito nem começou pela democracia ateniense, nem pretende ser uma mera transposição da democracia grega para o mundo de hoje. Seria totalmente equivocado pensar que Castoriadis, com o projeto de uma sociedade autônoma, estaria elaborando um espécie de "Carta Magna" de uma sociedade do futuro. O que está em questão não é elaborar mais uma utopia (o que seria absurdo), mas pensar (e se possível fazer acontecer) a criatividade social.

À semelhança do vivo, o homem cria o sentido no fechamento: o magma de significações imaginárias sociais (e as instituições que as encarnam) opera segundo uma clausura ou fechamento organizacional, informacional e cognitivo, que dão coerência e consistência ao mundo social. Por causa desse fechamento, na maioria das sociedades é quase impossível questionar "o mundo próprio da tribo". Assim como nada pode entrar numa célula sem ser metabolizado (se não for metabolizado, a célula morre), também nada *"pode entrar em uma sociedade sem ser reinterpretado e, de fato, recriado, reconstruído, para ganhar o sentido que essa sociedade dá a tudo que se apresenta nela"* (Castoriadis, 1999: 93). Ao mesmo tempo, o social-histórico é a forma ontológica que pode se questionar a si mesma, através da atividade reflexiva e deliberativa, e, por isso, pode se alterar de forma explícita. Isto para dizer que é só no domínio social-histórico que encontramos um eidos que pode questionar suas próprias leis (política) e suas representações (filosofia)¹⁴⁴.

Este processo de auto-instituição explícita significa que a sociedade, enquanto instituinte, é o pólo (ou a origem) das significações e do sentido da história. Quando fazem a história, os homens não são instrumentos de uma razão absoluta, como queria Hegel; ou marionetes das forças produtivas, como queria Marx; ou ainda, determinados por um inconsciente que nos comanda, como queria Freud. Para Castoriadis, nós somos os autores originários das significações. De forma radical,

¹⁴⁴ Para o autor, o surgimento da filosofia e da política como a possibilidade do questionamento ilimitado das representações e das leis da "tribo", constitui um elemento fundamental do projeto de uma sociedade autônoma, surgido como germe na Grécia antiga.

nós somos os agentes produtores da vida social como um todo: as instituições em seu conjunto, nossa economia, nossa política, nossa cultura, o mundo humano e social, tudo deve ser pensado e entendido a partir de nossa ação criadora.

Ao mesmo tempo, a sociedade, na opinião do autor, sempre teve dificuldade em se reconhecer como matriz geradora, como sociedade instituinte: como "origem", "causa" e "fundamento" dela mesma. Isto só é possível através de uma alteração profunda da relação com a significação (e com a instituição): implica reconhecer que as significações nas quais e pelas quais ela vive e existe como sociedade são obra sua.

De forma abreviada, o projeto de uma sociedade autônoma significa que a instituição da sociedade é auto-instituição. Mais: é auto-instituição explícita, isto é, o reconhecimento pela sociedade de que ela é sua própria fonte e origem. Noutras palavras: à pergunta sobre a origem, a causa e o fundamento da instituição (e da significação), Castoriadis responde: é ela, - a sociedade autônoma- sua origem, sua causa, seu fundamento, que se traduz no reconhecimento pela sociedade de seu próprio ser como criação.

Como acontece com o indivíduo, a sociedade é incapaz de se reconhecer como origem dela mesma, como portadora do Abismo, como matriz geradora. A este respeito, o autor se pergunta: *"Até quando a humanidade terá necessidade de ocultar o Abismo, o Sem-Fundo do mundo e o Abismo e Sem-Fundo de si mesma por trás de simulacros instituídos"?* (Castoriadis, 1996: 392).

O projeto de uma sociedade autônoma implica uma criação social-histórica nova: criação de uma nova relação com a instituição e

com o imaginário radical, isto é, criação de uma sociedade capaz de refletir sobre si mesma e capaz de se questionar e de decidir sua própria modificação em função desta reflexão. Isto seria impossível sem a criação de uma subjetividade como instância reflexiva e deliberativa, como foi visto no capítulo anterior.

Uma criação nestes moldes - como auto-instituição explícita da sociedade - é obra do imaginário social instituinte. Não pode ser creditada a um sujeito individual ou a um grupo de indivíduos, entretanto não pode ser realizada sem os sujeitos. O sujeito efetivo, falante, não é alheio, nem "contingente" à sociedade. Como pensar esta relação, neste nível, entre os "sujeitos individuais" e a instituição da sociedade, entre a psique e o social, entre o imaginário social e o imaginário radical? Certamente, ela não pode ser pensada de forma adequada com as categorias herdadas do todo e das partes, do conjunto e seus elementos, do universal e do particular. Estamos, mais uma vez, diante de uma manifestação do círculo da criação.

Concretamente, a sociedade não é nada além dos indivíduos socializados, que a tornam possível e a fazem existir como tal. Estes indivíduos são instituídos (educados, formados, etc) pela sociedade de tal maneira que eles possam ser uma expressão concreta da mesma e estejam em condições de poder reproduzi-la. De outra maneira, não haveria sociedade.

Quando ocorre a emergência de uma nova instituição (de uma nova significação), são ainda esses mesmos indivíduos que deverão ser os agentes dessa transformação. De que maneira? Como articular a relação entre repetição/reprodução social e sua auto-alteração, suas modificações? Na resposta a esta problemática, é preciso levar em conta o que foi dito acima, no sentido de que a criação social não é obra de

um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, entretanto é necessário que os indivíduos sejam, de alguma maneira, os autores deste processo. Significa que os mesmos deverão ser ao mesmo tempo os reprodutores (reprodutores da sociedade) e vetores de alteração (da mesma sociedade).

Para elucidar este paradoxo (expressão do círculo da criação como aporia intransponível da origem), é preciso prestar atenção para a seguinte bipolaridade: O momento da repetição/reprodução e o momento inovador pertencem à essência da sociedade e do "indivíduo". Neste sentido, social é o que se apresenta na e pela instituição; ao mesmo tempo, é sempre infinitamente mais que a instituição (Castoriadis, 1986: 135). A sociedade entanto instituída é sempre atravessada por uma força criadora denominada sociedade instituinte, no sentido de que esta constitui a base do surgimento e da alteração perpétua da sociedade instituída.

Ora, os indivíduos sociais são feitos (socializados, instituídos) pela sociedade instituída, ao mesmo tempo em que eles fazem ou constituem esta sociedade. Neste processo, os dois pólos irreduzíveis e inseparáveis, aqui, são o imaginário radical instituinte - o campo da criação social-histórica -, de um lado, e a psique singular de outro. "A partir da psique, a sociedade instituída faz a cada vez indivíduos - que, como tais, não podem fazer mais nada a não ser a sociedade que os faz. *"Somente assim a imaginação radical chega a transpirar através dos estratos sucessivos da couraça social que é o indivíduo que a recobre e a penetra até um ponto-limite insondável, que há retroação do ser humano singular sobre a sociedade"* (Castoriadis, 1992 a : 123).

Para que isto seja possível, é necessário que o espaço social instituído possa acolher a contribuição criadora procedente dos

indivíduos; é necessário, ainda, que a instituição social não produza, apenas, indivíduos absolutamente conformes. Em outros termos, é necessário uma auto-alteração simultânea da sociedade e dos indivíduos, a partir da qual a instituição do novo seja possível. Uma criação social-histórica, assim entendida, é impensável a partir de uma essência qualquer da sociedade ou do indivíduo. Tem emergido em sociedades onde aconteceu uma ruptura da heteronomia, num processo ao mesmo tempo social e individual.

A bipolaridade entre a dimensão repetitiva/reprodutiva e a dimensão criadora, que encontrávamos antes na sociedade, aparece, também, no pólo individual. Para isto, Castoriadis distingue a noção de indivíduo da noção de sujeito. O indivíduo é o produto da socialização da psique, realizado pela sociedade cada vez instituída; representa o pólo específico de imputação e de atribuição sociais, sem o que não pode haver sociedade. Diferentemente, o sujeito humano é a instância reflexiva e deliberativa, um projeto social-histórico datado e localizado. A socialização da psique não absorve a psique enquanto imaginação radical, não elimina a capacidade criadora da psique, jamais. Neste sentido, a emergência da subjetividade, para Castoriadis, é uma potencialidade, não uma fatalidade. Acontece em determinadas circunstâncias históricas.

Entretanto, (estamos aqui mais uma vez no interior de uma relação de implicação circular - e para a qual nada nos serve uma relação causal), é somente num projeto social-histórico que visa a autonomia que acontece uma verdadeira individuação do sujeito. Numa sociedade tradicional, que produz indivíduos psiquicamente incapazes de questionar a própria instituição da sociedade, é praticamente impossível que possa surgir um tipo de subjetividade criadora, capaz de

questionar os "ídolos da tribo". A alteração social-histórica, num tipo de sociedade assim, certamente está presente, porém é muito lenta, e é explicitamente negada. Já numa sociedade, onde o projeto social-histórico da autonomia foi formulado, implica indissociavelmente a complementação do projeto da autonomia individual, a autocriação da subjetividade como instância reflexiva e deliberativa. A emergência da autonomia de alguém que está a caminho de se tornar sujeito implica circularmente (sem que se possam determinar as relações de causa e de efeito) o aparecimento de um determinado número de significações imaginárias sociais (a liberdade, a verdade, a autonomia como valores que o sujeito pode investir) que ultrapassam por completo a capacidade da imaginação radical da psique individual e reenviam simultaneamente ao trabalho do imaginário social instituinte. *"A simultaneidade desses dois elementos, num momento de alteração histórica, cria uma situação impensável para a lógica herdada da determinidade. Como compor uma sociedade livre a não ser a partir de indivíduos livres? E onde encontrar esses indivíduos, se eles não puderam ser criados na liberdade? [...] Ela remete imediatamente ao trabalho criador do imaginário instituinte como imaginário radical, depositado no coletivo anônimo"* (Castoriadis, 1972 a : 142).

Por não levar em consideração a relação circular entre a imaginação radical e o imaginário social instituinte, Habermas (1990: 294), no meu entender, passa tangencialmente sobre o pensamento de Castoriadis. Na opinião do autor alemão, *"Castoriadis não consegue oferecer uma figura para a mediatização entre indivíduo e sociedade [...] antes se dirá que a psique e a sociedade se encontram numa espécie de oposição metafísica"* (Habermas, 1990: 294). Habermas julga de forma racional e linear um pensamento construído em espiral. Por isso, é incapaz de ver que a psique e o social-histórico são irreduzíveis e

inseparáveis, e, os dois implicam uma relação circular entre ambos, como venho indicando sucessivamente, nesta tese.

Na opinião de Habermas, a impossibilidade de distinguir, de um lado, o "nós"¹⁴⁵ da vontade radical, e, de outro, os indivíduos socializados pelo imaginário social instituinte, levaria Castoriadis a repetir a filosofia da vida. Esta é a interpretação de Habermas. O pensamento de Castoriadis é bem outro; as coisas acontecem de maneira bem diferente. Habermas não parece perceber a diferença, indicada acima, entre o indivíduo e o sujeito. Neste sentido, o "nós" da vontade radical não corresponde aos indivíduos socializados pelo imaginário social. Se correspondesse, não existiria possibilidade alguma de surgimento do novo. Corresponde, sim, a uma outra criação histórica: nossa subjetividade reflexiva e deliberativa. Esta subjetividade, como indica Ciaramelli (1989: 101) "*ne sort pas de toute armée de la tête de Zeus ni de l'imagination radicale de la psyché. Elle présuppose une auto-altération du champ social, mais elle contribue à la creuser. Nous en arrivons toujours à la même situation circulaire,*

¹⁴⁵ Castoriadis fecha o texto da *Instituição Imaginária da Sociedade* afirmando que "nós" visamos a transformação da sociedade porque "o desejamos e sabemos que outros o desejam", não porque "tais são as leis da história, os interesses do proletariado ou o destino do ser". (Castoriadis, 1986: 418). Esta afirmação do autor coloca numa nova dimensão a relação entre "nós" que visamos a autonomia e o imaginário social instituinte, único "autor" da criação social-histórica. Isto confunde Habermas, que não tem elementos para entender o paradoxo desta relação. Por causa disso, o autor alemão termina se perdendo no labirinto castoriadiano.

dont nous savons qu'elle est "originnaire" et irréductible. Mais elle ne nous condamne pas du tout ni à l'inactivité ni au fatalisme".

A "mediação" possível entre a psique e a sociedade (Habermas não percebe isto) é realizada pelo fato de que, para as duas, existe e deve existir um *sentido não funcional*, de natureza diferente, nos dois casos, como foi indicado nos capítulos precedentes. A socialização da psique é a forma concreta dessa mediação. *"A mãe é a sociedade mais três milhões de anos de hominização. Quem não vê isso e exige "mediações" mostra que não entende do que se trata. "Abstratamente", a sociedade fornece objetos de investimento, modelos identificatórios, promessas substitutivas, etc. "Concretamente", a socialização jamais pode se fazer sem a presença total e a intervenção (ainda que catastrófica) de, ao menos, um indivíduo socializado, que se torna objeto de investimento e via de acesso ao mundo social, a cada vez instituído (Castoriadis, 1999: 37).*

Para pensar a cultura e o social, na perspectiva freudiana, Renato Mezan (1985) recorre ao conceito de instituição castoriadiano como ato fundador. A originalidade da tese de Castoriadis, comenta este autor brasileiro, *"consiste em que, com a noção de instituição, permite compreender que as diversas sociedades tenham pontos em comum, e ao mesmo tempo que a significação e a função dos elementos instituídos varie enormemente no tempo e no espaço"*¹⁴⁶ (Mezan, 1985: 572). Por

¹⁴⁶ As diversas tentativas freudianas de explicar o social desembocam na seguinte aporia: "por que o mesmo ato engendra formas sociais tão diversas" (Mezan, 1985: 568). Castoriadis tinha formulado este mesmo raciocínio da seguinte maneira: por que as mesmas causas produzem efeitos tão diferentes?.

outro lado, entender a história como uma espécie de "epifania do reprimido"¹⁴⁷, na linha freudiana, significaria inevitavelmente que tudo está dado desde o início e a possibilidade do novo é inconcebível. Esta dificuldade é superada, ao pensar a instituição como autoengendramento na linha castoriadiana.

Ainda segundo Mezan, o conceito de instituição castoriadiano revela algo que a hipótese social freudiana deixa de lado: "a irredutibilidade do social ao psíquico". Isto é certo, porém incompleto. O social e o psíquico- é preciso acrescentar- são irredutíveis e inseparáveis, como já foi indicado antes. Um não pode ser pensado sem o outro, a imaginação radical não pode ser pensada separada do imaginário social instituinte e vice-versa.

Renato Mezan não analisa a obra de Castoriadis como um todo, não é esse seu objetivo. Entretanto, no meu entender, ele foi capaz de captar o essencial da mesma e de usá-la de forma construtiva, para elaborar dimensões novas no campo sócio-cultural, que escaparam ao gênio de Freud.

No decorrer deste capítulo, estudei duas dimensões fundamentais do social-histórico: a significação e a instituição. Fica uma terceira, a conjuntista-identitária, que fornece as condições para a instrumentalização das significações imaginárias sociais e das

¹⁴⁷ Segundo Mezan, (1985: 555) "*Freud sustenta que a sociedade é determinada, em seu modo de ser, pela ação subterrânea, ainda que reprimida, do crime originário, e desta tese deriva sua concepção do direito, da religião, da vida política, e mesmo da arte. A cultura é, no fundo, elaboração em diferentes registros, do mesmo evento fundador*".

instituições. Por isso, mais que um fechamento de capítulo, estou fazendo um intervalo ou uma ponte de ligação entre o que foi dito neste capítulo e o que será dito no próximo. Espero o final do próximo capítulo para sintetizar as conclusões sobre esta temática do social-histórico como um todo, incluindo os dois capítulos.

VI. AS CONDIÇÕES INSTRUMENTAIS DO SOCIAL-HISTÓRICO: O LEGEIN E O TEUKEIN.

A instituição da sociedade é, cada vez, instituição de um magma de significações, que só é possível em e por sua instrumentação em duas instituições fundamentais que fazem ser uma organização identitária-conjuntista daquilo que é para a sociedade. A instituição instrumental do legein é instituição das condições identitárias-conjuntistas do representar/dizer social. A instituição instrumental do teukein é instituição das condições identitárias-conjuntistas do fazer social (Castoriadis).

Neste capítulo pretendo mostrar como a instituição da sociedade é, também, a instituição do representar e do fazer sociais. Nesses dois aspectos, ela implica uma dimensão racional (conjuntista-identitária), que se expressa, respectivamente, no legein (a dimensão conjuntista-identitária do representar/dizer social) e no teukein (a dimensão conjuntista-identitária do fazer social).

O esquema teórico que estou usando para pensar o social-histórico comporta três elementos: a significação, a instituição e a razão ou dimensão conjuntista-identitária. Devem ser postulados ao mesmo tempo, para entender o ser do social-histórico. Cada um desses elementos ganha sentido e consistência pela emergência simultânea dos outros dois. No capítulo anterior explicitiei os dois primeiros elementos, explícito agora o terceiro

1. Situando o problema.

O ser humano é uma amálgama do mundo da fantasia e do mundo real-racional. Precisa sonhar, fazer projetos, criar utopias, sem perder o contato com o chão da vida. Se eliminarmos uma dessas dimensões, eliminamos o mundo das pessoas. Esta tese é fundamental em Castoriadis. Segundo ele, o ser humano não é imaginário em contraposição a racional, ou racional em contraposição a imaginário; ao contrário, o homem é ao mesmo tempo uma coisa e outra, imaginário e racional. São dimensões constitutivas do mundo humano, por causa disso elas estão presentes em toda e qualquer atividade especificamente humana. Para viver em sociedade, o homem usa a razão (começa colocando ordem no espaço e no tempo e na convivência social, etc.). De formas diferentes, o pastor de cabras do neolítico contando seu rebanho e o técnico da NASA controlando um vôo espacial, usam a lógica (a razão) e a capacidade criadora (a imaginação). O músico, o poeta, o pintor, em suas respectivas criações artísticas, usam a lógica ou a aritmética (a razão) e a fantasia." *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).

Tal como um fio da corrente elétrica que precisa de dois pólos, um negativo e outro positivo, para que a energia circule, assim o ser humano precisa de dois pólos, o imaginário e o racional, pelos quais se expressa, de forma criadora, a vida pessoal e social.

No Ocidente, os mundos "racional" e "imaginário", com frequência, caminharam separados, no decorrer dos séculos. Para o

autor, eles são inseparáveis, mesmo que cada um mantenha sua autonomia própria. Se antes priorizei a dimensão imaginária, agora priorizo a dimensão racional ou conjuntista-identitária do social-histórico.

Para Castoriadis, a dimensão conjuntista-identitária é, ela mesma, produto do imaginário radical. Sustentada sobre o primeiro estrato natural¹⁴⁸, não é, contudo, derivável deste. É criação.

Na hora de refletir sobre a dimensão conjuntista-identitária do social-histórico, eu me pergunto: a que se deve o fascínio e o poder da razão ou da lógica conjuntista-identitária, especialmente no Ocidente? E a resposta surge de imediato: ao fato de que essa lógica se *escora num estrato daquilo que existe* (Castoriadis, 1987: 414). Ou de outra maneira: ela "corresponde" a uma dimensão do ser. Esta é a visão ontológica do problema.

Em termos concretos, este escoramento da lógica conjuntista-identitária num estrato do que existe, apresenta-se de duas maneiras: no vivente e na instituição social. De um lado, a lógica conjuntista-identitária "*repete, prolonga, elabora a lógica do vivente*" (Castoriadis, 1987: 414), ou ao menos, uma parte essencial da lógica do vivente. Como foi visto no capítulo sobre o sujeito, o ser vivo vem à vida estabelecendo conjuntos. Por causa disso, ele constitui um mundo organizado (seu mundo); cria sua própria ordem, sua lógica, a lógica do

¹⁴⁸ Para o autor, o primeiro estrato natural é sinônimo de natureza ou de realidade físico-biológica, anterior e independente do vivo e do social. A instituição da sociedade se apoia sobre ela, como tratarei com mais detalhe no decorrer deste capítulo.

vivo. Entretanto, à organização do vivo corresponde "alguma coisa", na realidade externa, que existe "independentemente do vivente".

Ao mesmo tempo, o poder da lógica conjuntista-identitária mergulha suas raízes na instituição da sociedade. Nesta perspectiva, a lógica identitária traduz uma necessidade funcional da instituição: sem ordem, sem código, sem lei, sem tudo aquilo que é determinado, a sociedade simplesmente não funcionaria, seria um caos. Além do mais, a dimensão conjuntista-identitária constitui uma espécie de suporte ou de substrato das significações imaginárias. Como foi indicado no capítulo anterior, 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, intrumentalizado pelo *legein* e pelo *teukein*. O próprio pensamento "necessita apoiar-se constantemente no conjuntista-identitário".

Na opinião do autor, a esta necessidade transhistórica, veio somar-se, no caso do Ocidente, um desenvolvimento histórico especial: *"o aspecto específico que a filosofia assumiu, desde Parmênides e sobretudo desde Platão, como ontologia da determinidade, ou seja, como dilatação exorbitante do conjuntista-identitário, recobrando quase todo o domínio do pensamento, constituindo igualmente uma "filosofia política racional", para finalmente desembocar - é verdade que graças também a outras contribuições - no reino da pseudo-"racionalidade" que conhecemos no mundo moderno"* (Castoriadis, 1987: 416).

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 saber, a

expansão ilimitada do "domínio racional", aquilo que é denominado pelo próprio Castoriadis de pseudo-racionalidade.

Acontece que o vivo existe numa espécie de "simbiose ontológica" com o estrato do ser que é localmente conjuntista-identitário. Com o advento do homem acontece uma ruptura desta situação, que se traduz pela possibilidade de ultrapassar o fechamento informacional, cognitivo e organizacional que caracteriza os seres vivos, autoconstituídos, porém heterônomos. Ora, ultrapassar esse fechamento significa alterar o "sistema" cognitivo e organizacional existente, para construir seu mundo e a si próprio segundo leis diferentes. É isto que acontece na sociedade autônoma, conforme estivemos explicitando no capítulo anterior, quando os homens questionam suas leis (suas instituições) e suas significações imaginárias.

A lógica conjuntista-identitária constitui a base ou a sustentação da vida social (e da vida como um todo). Entretanto, se ela esgotasse o que existe, não poderia haver qualquer tipo de ruptura, não poderia existir a autonomia humana (ou ao menos, não poderia existir a possibilidade da mesma). Tudo seria dedutível a partir do "já dado". Assim, um sujeito inserido num universo conjuntista-identitário não poderia modificar nada, pois não poderia saber que está preso a um tal universo.

Neste sentido, questionar, e, se possível romper, conforme já foi indicado no capítulo dois, a influência da lógica conjuntista-identitária (da razão), nas suas diversas ramificações, constitui uma tarefa de primeira magnitude, no sentido de caminhar na direção de uma sociedade autônoma.

Entretanto, questionar ou romper a influência da lógica conjuntista-identitária não significa substituí-la por outra: isto seria uma loucura. Ela se autonomizou no mundo moderno. Trata-se, agora, de colocá-la no seu lugar. Isto porque Castoriadis está plenamente convencido que a sociedade precisa do "mito", e da "aritmética", como já foi indicado. Juntar e separar estas duas dimensões: esse é o desafio.

A meu modo de ver, é esta a contribuição que Castoriadis oferece ao que vem sendo denominado "crise da razão". Não se trataria de negar a razão numa espécie de volta romântica a um irracionalismo utópico. Tratar-se-ia de unir, de uma maneira nova, o racional e a imaginação criadora.

Na passagem do militante marxista para o pensador do imaginário, acontece, segundo Gilbert Laroche (1998), uma metamorfose no pensamento de Castoriadis: da "infraestrutura" à criação ex-nihilo, ao imaginário radical. Nesta operação, Castoriadis passa de um extremo ao outro, mas o reducionismo é o mesmo. O que era explicado pelas contingências das condições materiais (a infraestrutura), passaria a ser explicado pelo imaginário radical, enquanto primeiro princípio ou "causalidade causante e não causada", muito próximo de um "criacionismo" secularizado do Gênesis. Segundo este autor, Castoriadis terminaria caindo num tipo de "ficção", que opera no "vazio".

Laroche está preocupado com o que ele denomina "antirracionalismo en Ciencias Sociales". Para este autor, o questionamento de Habermas - a saída do positivismo não poderia estar acompanhada de um contra-reducionismo- persiste "en el proyecto de comprensión de las tematizaciones contemporáneas de lo imaginario" (Laroche 1998: 2). De uma desvalorização do imaginário passamos a

uma supervalorização-ambas, *"la desvalorización clásica y la sobreestimación de lo imaginario son dos radicalismos cuya lógica fundamental es similar en varios aspectos, e incluso lleva a la metafísica por caminos diferentes"* (Larochelle 1998:1). Castoriadis, com o imaginário radical, terminaria caindo noutro tipo de reducionismo, o da ficção. Por tudo que venho expondo nesta tese, é evidente que não concordo com as afirmações de Larochelle. Existe, sim, uma metamorfose no pensamento de Castoriadis, aquela do ultrapassamento do paradigma racionalista da modernidade, do qual o professor da Universidade de Québec continua prisioneiro.

No ser humano, o racional não é ponto de partida, mas ponto de chegada. *"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 primário* (Castoriadis, 1986: 342). É elucidativo o comentário de Augras (2000: 125) sobre esta problemática: *"A "racionalidade" tão louvada pela nossa cultura ocidental, a tal ponto que o homem foi definido como "animal racional" em oposição aos "animais irracionais" é apenas um aspecto do pensamento, dentre os possíveis. Castoriadis vai mais longe. O homem não é somente capaz de racionalidade e irracionalidade. Mas, ao contrário do que pretende o pensamento herdado, é a irracionalidade a característica especificamente humana. Racionais são os animais, cuja programação biológica não admite erros: "Jamais vi uma formiga tropeçar", comenta jocosamente. Como todos sabemos, "errar é humano" e essa possibilidade de erro, em vez de constituir uma falha, é indicativa de nossa intrínseca capacidade de criação. Nessa perspectiva, a racionalidade seria , por assim dizer, uma*

provincia possível dentro do quadro geral de irracionalidade" (grifos da autora).

Para tratar desta problemática, começo a refletir sobre a lógica conjuntista-identitária.

2. A dimensão conjuntista-identitária

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

A lógica de que se trata aqui é denominada por Castoriadis lógica conjuntista-identitária. Conjuntista, porque decorre e se identifica com a teoria dos conjuntos. Identitária, porquanto obedece às exigências da identidade, vale dizer, da determinidade. *"Seu privilégio é de constituir uma 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 uma demonstração. 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).

Saliento, aqui, os primeiros rudimentos lógicos da teoria dos conjuntos, porque eles condensam aquilo que esteve sempre subjacente à lógica conjuntista-identitária. Com efeito, 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 de uma cultura mais "primitiva", seja o homem da tecnologia mais avançada, ambos são obrigados a usar, de forma diferente, a mesma lógica identitária.

A lógica identitária é a lógica dos conjuntos. Como entender essa atividade aritmética fundamental, presente em toda e qualquer atividade humana¹⁴⁹? 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, afirma Castoriadis, é fundamental por várias razões: 1) Indica que os primeiros termos da teoria dos conjuntos (da lógica e das matemáticas) são indefiníveis, a não ser circularmente; 2) Por causa disso, ela (a teoria dos conjuntos) é estabelecida logo de saída; pressupõe sua própria posição. É o que autor denomina "a reflexividade objetiva dos conjuntos". Como foi indicado no capítulo sobre o sujeito, a reflexividade 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, e por isso, da matemática e da lógica. É, também, uma característica essencial de toda instituição originária. Significa que os primeiros termos são indefiníveis. Por causa disso, eles são estabelecidos pressupondo sua constituição. Esta interpretação castoriadiana da teoria dos conjuntos de Cantor, nos situa

¹⁴⁹ Presente, também, no vivo e nos animais.

no centro e no ápice do pensamento em espiral de que venho falando nesta tese, isto é, na circularidade da criação.

Para Castoriadis, a definição da teoria dos conjuntos de Cantor condensa as operações fundamentais do *legein*, presentes na instituição da sociedade

Como indica Marilena Chauí (1995: 59), a palavra *razão* origina-se de duas fontes: a palavra latina *ratio* e a palavra grega *logos*, dois substantivos derivados de dois verbos que têm um sentido parecido; *logos* procede do verbo *legein*, que quer dizer- distinguir, escolher, estabelecer, juntar, contar, dizer; *ratio* deriva do verbo *reor*, que quer dizer- contar, reunir, medir, juntar, separar, calcular.

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. *"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.

Importa salientar que, em todas estas operações implicadas na teoria dos conjuntos e na lógica conjuntista-identitária, subjaz o sentido da *determinidade* " *De fato, parece evidente que se um elemento x pertence a um conjunto X dado, são, ao mesmo tempo determinadas, sem ambiguidade, todas as partes de X às quais x 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 explicações do que já está em atividade no e pelo *legein*". (Castoriadis, 1986: 265).*

Para existir, cada sociedade institui uma lógica conjuntista-identitária: distingue, estabelece, junta, diz suas coisas, seus objetos. Organiza 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, a 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 certeza praticamente absoluta, bezerros 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 das outras aldeias. Será preciso absolutamente e sempre que as facas cortem, que a água flua e que o fogo queime"* (Castoriadis, 1986: 266).

Na sua essência mais profunda, a sociedade é constituída pelo conjunto de suas significações imaginárias sociais. Entretanto, existe uma outra 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: 166).

O problema surge, para Castoriadis, quando se afirma que esta lógica esgota a vida de uma sociedade. Seria um erro - o erro estruturalista¹⁵⁰: renunciariamos à questão fundamental de como e

¹⁵⁰ Castoriadis fala, a este respeito, do "assassinato estruturalista", no sentido de que este, ao limitar-se a análise dos elementos ou das estruturas, termina

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. A instituição imaginária da sociedade se apoia no primeiro estrato natural.

Ao falar das significações imaginárias sociais afirmei que elas não surgem a partir de uma tábula-rasa, nem são uma "réplica" ou um decalque" do "real". Retomo agora esta problemática para falar da instituição da sociedade e de suas relações com o primeiro estrato natural (a natureza).

A sociedade se apoia na natureza ou primeiro estrato natural. Como entender este apoio? Tome-se, por exemplo, o caso evidente de um grupo de homens e mulheres, vivendo numa determinada 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.

eliminando a questão fundamental: como surge o sentido da história. Com efeito, 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 relacionadas com a criação de sentido.

Este é o fato biológico, que se impõe por si mesmo. Se quiser sobreviver, toda sociedade é obrigada a levá-lo em conta. Como já foi indicado acima, o fato biológico precisa ser transformado em fato cultural, em virtude das significações imaginárias sociais com as quais cada grupo vai colorí-lo. Mais especificamente, cada sociedade é obrigada a levar em conta esta repartição biológica do conjunto social de seres humanos num subconjunto masculino e num subconjunto feminino. Mas este dado natural precisa ser 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 na natureza. Num primeiro momento, 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, que impõe suas limitações e não pode ser ignorado; de outro, as significações imaginárias sociais, criadas a cada vez pelo coletivo anônimo. Isto significa que uma sociedade não pode ser instituída à revelia do dado biológico ou físico, por exemplo, inibindo de forma absoluta o desejo heterossexual. Se isso fosse possível, uma sociedade assim chegaria a sua auto-destruição em pouco tempo. Nesse caso, a sustentação que oferece o primeiro estrato "natural", não estaria sendo levada em conta. Seria como construir um edifício sobre areia, sem alicerces.

Ao mesmo tempo, se o dado biológico oferece apoio e sustentação à instituição da sociedade, não a determina. As significações imaginárias sociais com as quais cada sociedade reveste

esse dado biológico não são deduzidas, produzidas ou derivadas a partir do "fato natural". Elas são sempre criadas pelo coletivo anônimo. Assim, o fato de homens e mulheres procriarem filhos (dado biológico igual em todas as partes) é revestido pelas significações imaginárias sociais 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).

Se não encontrassem uma sustentação na dimensão conjuntista-identitária, as significações imaginárias se evaporariam. 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 pertence, 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 ambiguidade.

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, p. 269).

Existe ainda outra dimensão da questão, 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, visto a partir do paradigma da modernidade¹⁵¹, segundo o qual a organização da natureza é apenas retomada pela sociedade, seja por uma conquista progressiva de sua lógica ou pelo destaque de determinados elementos da mesma. Em todo caso, a natureza é, sempre, retomada pela sociedade.

Se a sociedade apenas retoma a lógica e a ordem da natureza, de onde procedem as grandes criações humanas? Também da natureza? Isto não tem sentido- argumenta Castoriadis.

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.

¹⁵¹ As relações entre natureza/cultura ou natureza/sociedade, entendidas à partir do paradigma da modernidade, veiculam, apenas, a representação que uma determinada etapa da ciência ocidental fez das mesmas. Este tipo de representação não serve mais para pensar a sustentação da sociedade sobre a natureza. Como foi visto no segundo capítulo, o pensamento de Castoriadis representa uma crítica e uma superação do paradigma da modernidade.

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 num subconjunto de informações pertinentes e outro de informações não pertinentes, atribuindo primeiro pesos (ou valores) positivos, e, ao segundo, pesos negativos. Com estas informações, ele pode acionar os dispositivos (programas) de resposta ao meio externo. É neste sentido que o ser vivo organiza seu mundo, isto é, faz ser *para ele* uma parte do mundo *objetivo*.

Neste sentido, segundo o 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.

Estas características também se aplicam ao ser humano, enquanto simples ser vivo. Nesta perspectiva, 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. 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 assim - enquanto ele é ser vivo”* (Castoriadis, 1986, p. 272).

Como foi dito antes, 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. A vida é organizada e normativa. Quando se desorganiza, coloca-se em perigo sua subsistência.

Em síntese: o primeiro estrato natural 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: passa do “pré-social” ao social, ao ser investido pela significação. É, também, alterado em seu modo de organização, porquanto o modo de ser conjuntista não corresponde ao modo de organização da significação.

4. A dimensão conjuntista-identitária do representar/dizer social.

As significações de uma sociedade são, também, instituídas em e por sua linguagem. Estudo, agora, a mesma problemática neste campo específico.

Para o autor, a linguagem é constituída por dois elementos indissociáveis: a dimensão conjuntista-identitária (o código) e a dimensão imaginária (a língua- a significação). A linguagem é língua enquanto significa; é código, enquanto organiza os elementos que a compõem, segundo as regras da sintaxe.

Antes de mais nada, importa especificar 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 linguística 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 Decompomos esse contínuo sonoro, estamos separando e definindo conjuntos finitos de fenômenos, estamos conjuntizando. A partir daí, esses fenômenos 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 caráter 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 tal sistema.

Este aspecto conjuntista-identitário da linguagem constitui uma espécie de pré-condição ou de suporte representativo da significação (da dimensão imaginária¹⁵²).

4.1. O legein e dimensão signitiva.

Para existir, a sociedade distingue, escolhe, estabelece, conta, diz suas coisas, suas histórias, seus objetos; organiza logicamente o mundo. Para melhor entender esta problemática, desejo agora estudar um dos aspectos fundamentais do representar social- a designação.

Para elucidar esta problemática, Castoriadis elabora uma teoria especial do signo¹⁵³ (e do símbolo). Etimologicamente o verbo significar (significare, em latim) carrega em seu bojo o substantivo signum (signo). O desdobramento da palavra, na sua forma verbal ou substantivada, indica que estamos lidando com um tipo especial de

¹⁵² No capítulo anterior indiquei como esta dimensão conjuntista-identitária está presente, não apenas no aspecto material-abstrato da linguagem, mas também na dimensão significativa.

¹⁵³ No campo da linguagem, o pensamento de Castoriadis situa-se num ponto intermediário entre aquilo que Bakhtin (1997) chama de "subjetivismo idealista" e "objetivismo abstrato": a primeira tendência interessa-se pelo ato da fala, da criação individual, como fundamento da língua. De acordo com este ponto de vista, esclarecer o fenômeno linguístico significa reduzi-lo a um ato significativo de criação individual. Para a segunda tendência, a língua é um sistema estável, imutável, de formas linguísticas submetidas a leis específicas, que estabelecem ligações entre os signos linguísticos no interior de um sistema fechado. Castoriadis junta, de uma maneira nova, estas duas dimensões da linguagem.

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 signo¹⁵⁴.

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. Isto equivale a dizer 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).

Além do signo, na significação está implicado o “objeto” (ao mesmo tempo sob a forma de signo e sob a forma daquilo de que o signo é signo) como “coisa”, “propriedade”, etc. (Castoriadis, 1986, p. 285). A partir desse momento, o objeto é instituído, ao mesmo tempo

¹⁵⁴Para Saussure, (Cours de Linguistique Générale [1916], Curso de Linguística Geral, Cultrix, 1995, p.80-81), o signo é um “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, incluindo Lacan. Coerente com seu pensamento, Castoriadis se afasta desta posição teórica, para fazer seu caminho, como se pode perceber neste texto.

como um elemento que pertence a uma classe ou a um conjunto, e, como representante dessa classe ou desse conjunto.

A identidade assim instituída não é uma identidade entre isto e aquilo, “mas identidade **a-si**, como **si-idade**, autotés, *Selbstheit*” (Castoriadis, 1986: 285). Uma identidade plena e absoluta, a identidade consigo (dentro de uma série)¹⁵⁵. (Grifos do autor).

Finalmente, na significação, está implicada a relação signitiva: 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 relação lógica ou real, uma vez que estas só podem existir a partir da relação signitiva.

Importa atentar para a especificidade da relação signitiva: Por um lado, ela não é uma relação lógica, no sentido de que não obedece às regras da lógica, isto é, não pode ser reduzida *a* ou decomposta *em* tais ou quais elementos, mesmo que ela use os esquemas da lógica; neste sentido, a relação signitiva é irreduzível à relação lógica. Por outro, também não é uma relação “real”, no sentido de que ela corresponde ou não a um determinado nível de ser. Na verdade, ela é uma relação originária e originante, da ordem da instituição e da criação. As relações “lógicas” e as relações “reais” pressupõem a relação signitiva.

¹⁵⁵ A identidade, aqui, possui uma característica especial: é instituída em e pela figura. “Estabelecendo o signo, o imaginário social faz existir, pela primeira vez no desenvolvimento do universo, a identidade, como ela não existe e não pode existir em nenhum lugar fora disso” (Castoriadis, 1986: 285).

A relação signitativa 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, mas que não pode ser constituída 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.

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 descentramento e alteridade: falar, existir nos signos, é literalmente ver no que é aquilo que absolutamente não é"* (Castoriadis, 1986: 287).

Consequentemente, 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, p. 287).

A relação entre o signo e aquilo de que o signo é signo (a relação signitativa) está na base da linguagem, está na base de toda e qualquer significação.

Se por um lado a relação signitativa é irreduzível (irreduzível a uma relação lógica ou real, pois estas a pressupõem), ela é, também, inconstrutível, no sentido de que ela não poderia ser construída a partir das "categorias" ou dos "conceitos" do pensamento reflexivo-abstrato,

que seriam anteriores. Enquanto instituição originária, a designação¹⁵⁶ pressupõe algo muito diferente das categorias e dos conceitos do pensamento herdado: *"pressupõe um feixe de esquemas-operativos que não são "funções lógicas", que existem como figuras-figurações operantes, nenhuma das quais pode funcionar se os resultados de seu próprio funcionamento e do funcionamento de todos os outros não estão já presentes (o que exclui toda e qualquer possibilidade de "construí-los" (Castoriadis, 1986: 289).*

Aparece de novo, aqui, um aspecto decisivo do instituir e das instituições originárias: a instituição "se pressupõe", vale dizer, ela só pode existir "como se ela já tivesse existido plenamente".

Isto aparece mais claro quando se consideram os principais esquemas operativos, implícitos no *legein*; esquemas estes, que devem ser postulados ao mesmo tempo. Assim, a relação signitativa implica circularmente os esquemas operativos da separação e da reunião. Quando eu digo "x designa y", o signo (x) e o objeto (y) devem estar separados do resto e um do outro; nesse mesmo processo de separação, acontece outro movimento de reunião daquilo que pertence ao signo e daquilo que pertence ao objeto. Significa que a separação e a reunião não são possíveis separadamente; elas se exigem uma a outra, cada uma surge pelo próprio fato da outra ter aparecido. Só se pode reunir separando, só se pode separar reunindo.

¹⁵⁶ Na opinião do autor, o "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" (Castoriadis, 1986: 288).

Este co-pertencer da reunião e da separção não é absoluto, é um co-pertencer *quanto a...*; o objeto e o signo (tal objeto e seu signo) formam uma unidade enquanto (quanto a...) signo deste objeto e objeto deste signo. Neste sentido, a relação signitativa implica circularmente o esquema operativo *quanto a...* Implica, também, o esquema operativo *da regra*: x deve ser utilizado para designar y e não z, h deve ser designado por d e não por z.

O co-pertencer signitivo implica, ainda, o esquema operativo do valor, de duas maneiras: o *valor como* e *valor para*; o primeiro é sinônimo de valor igual que, ter o mesmo valor que, e o segundo é sinônimo de valer em vista de, valer para tal fim; um e outro podem ser especificados respectivamente como "valor de troca" e "valor de uso". A relação signitativa implica o esquema *valer como* enquanto esquema de equivalência. Neste sentido, as ocorrências de um "mesmo signo" são equivalentes quaisquer que sejam as diferenças "concretas" de grafia, pronúncia ou posição. Por outro lado, a relação signitativa implica o esquema *valor para*. Não há um signo único; há sistemas de signos, em diferentes níveis, que funcionam mediante sua combinação. Neste sentido, cada signo é caracterizado por sua utilização possível, por seu valor de uso. "Eu a parede", linguisticamente, não tem valor de frase; "eu, "a", "parede" não *valem para* uma combinação na língua portuguesa. Seu poder combinatório é nulo; não vale para entrar no discurso.

O esquema operativo da equivalência (do valer como...) implica circularmente o esquema da *iteração*: iterar é repetir a mesma coisa como diferente ou colocar o diferente como o mesmo *quanto a*. Por sua vez, o esquema do *valer para* implica o esquema operativo da *ordem*. A

combinação de signos implica que o valor de um termo depende de seu "lugar" no seio de um grupamento, onde a ordem é pertinente.

Através destes esquemas operadores institui-se, no e pelo *legein*, uma rede de signos e de combinações de signos, capazes de instaurar a dimensão identitária do representar social.

O *legein* é instituição primordial. Sustentar esta afirmação, significa reconhecer como essencial e irreduzível a relação signitiva; significa reconhecer o caráter "arbitrário" (instituído) deste representar; significa abolir a determinidade como norma suprema.

Acontece que o *legein* implica circularmente o *teukein*; um surge pela colocação do outro. É disto que trato a seguir.

5. O *teukein* e as condições intrumentais do fazer social.

Em sua dimensão conjuntista-identitária, a instituição da sociedade implica um representar/dizer e um fazer sociais.

A palavra técnica procede do grego *techné*, um substantivo derivado do verbo *teukein*, que significa: juntar, ajustar, fabricar, construir. Enquanto dimensão conjuntista-identitária do fazer social, *teukein* é fazer como..., a partir de..., de maneira apropriada...e com vistas a.

Importa salientar que "antes" que seja possível falar num tipo de "técnica" qualquer, é necessário que o imaginário social "se junte-ajuste-fabrique-construa como sociedade", que ele se faça ser como sociedade e como esta sociedade, a partir de si e do que "existe" (Castoriadis, 1986: 301).

O legein não existe sem o teukein, e vice-versa. A implicação circular de ambos pode ser percebida, com nitidez, na "fabricação" dos indivíduos pela sociedade- um processo que requer a imposição do legein (do sistema de signos e de representações sociais) à mônada psíquica, durante a socialização, e do teukein (da fabricação de um conjunto de atitudes, práticas, comportamentos, habilidades, etc). Mediante estes dois momentos, mutuamente implicados, a sociedade institui os indivíduos, como indivíduos sociais, valendo para tal "papel" ou "função" desta sociedade e não de outra.

Apesar da grande maioria dos esquemas operativos do legein e do teukein serem os mesmos, há exceções ou singularidades. É o caso do esquema nuclear do legein - a relação signitativa- que não aparece no teukein e da relação de finalidade ou de instrumentalidade, esquema central do teukein, e que não existe no legein. O que está em jogo, no segundo caso, não é *algo em lugar de algo*, mas de *algo com vista a algo diferente*, na condição de "meio", "fim", "instrumento", "produto", "resultado".

A relação de finalidade coloca novas dimensões que não tinham sido colocadas pelos outros esquemas operativos. Ela refere o que é ao que não é e poderia ser. 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 circularmente o esquema do possível, do poder ser, do poder fazer-se. 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. Na confluência entre ambos, cada sociedade tece e constitui o "real", isto é, seu real¹⁵⁷.

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.

Separado do mundo das significações, o legein, sozinho, transformar-se-ia numa ficção incoerente e insustentável- num mero mundo formalizado, fechado sobre si mesmo. Pura dimensão conjuntista-identitária, estéril e sem sentido. Sozinho, o teukein transformar-se-ia na ficção incoerente e insustentável da técnica pela e para a técnica.

O legein e teukein são instituições primordiais, condição e ao mesmo tempo criação da sociedade; condição criada por aquilo que elas

¹⁵⁷ Neste sentido, a realidade é socialmente instituída, não só como realidade em geral, mas como a realidade *desta* sociedade. Castoriadis faz estas afirmações em 1965. Nessa mesma época, em 1966, Berger/ Luckmann, na perspectiva da sociologia do conhecimento, afirmam que a "realidade é construída socialmente". O texto de Berger/Luckmann teve seu primeiro esboço num curso de verão de 1962, nos Alpes da Áustria Ocidental. Em 1963, estas idéias se transformaram em projeto de livro, publicado inicialmente em 1966. No período entre 64-65 Castoriadis está redigindo a *Instituição Imaginária da Sociedade*, onde o autor expõe sua maneira de entender a sociedade. Não me parece existir influência de um texto sobre o outro, mesmo que as formulações sejam parecidas. As perspectivas dos autores são diferentes.

mesmas condicionam. Dispor do esquema da relação signitiva "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 modificarr o quadriculado léxico-semântico do dado" (Castoriadis, 1986: 311). Ao mesmo tempo, dispor dos esquemas do *teukein* 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 *teukein* tornam possíveis (instrumentalizam) as criações do imaginário radical, oferecendo o suporte de sua instituição.

De alguma maneira, a história do fazer social é a história do *teukein*. As técnicas, todas elas, as produtivas ou sexuais, as mágicas ou as políticas, as do corpo ou as da inteligência, todas fazem parte desta gigantesca história do fazer histórico-social; todas decorrem do *teukein* social, meios de produção e produtos. Por outro lado, a história do representar e do dizer sociais, de tudo aquilo que se relaciona com a criação de novos sentidos, de novas significações, é, também, história do *legein* - a história desse extraordinário trabalho de ordenar o mundo humano e social.

A modo de conclusão.

A proposta era pensar o social-histórico a partir do imaginário radical. Persegui este objetivo ao longo do quinto e sexto capítulos. Para uma melhor elucidação da problemática, elaborei um esquema de compreensão do social-histórico em três momentos: a

significação, a instituição e a razão ou a dimensão conjuntista-identitária.

Segundo Castoriadis, as respostas do pensamento herdado à questão do social-histórico deixam de lado uma dimensão fundamental do mesmo: a capacidade criadora. É por esse viés que ele se propõe abordar esta problemática. Para alcançar este objetivo, o autor precisou elaborar um novo referencial teórico, como foi visto no capítulo dois.

Na "passagem do natural ao social" emerge o social-histórico, constituído a partir desse modo de ser "primário, originário e irreduzível - a significação. Por causa disso, as significações imaginárias sociais constituem uma espécie de "humus originário e originante" do mundo humano. Neste sentido, a instituição da sociedade é instituição de um mundo de significações. Para a sociedade, nada pode ser, nada pode existir, se não for referido ao mundo das significações imaginárias sociais.

Para que as significações imaginárias sociais não sejam confundidas com o mundo da idealidade, é necessário que elas se "encarnem" num suporte concreto- a instituição. Neste sentido, afirmar que as significações imaginárias são instituídas, é dizer que essas significações são presentificadas ou figuradas pela efetividade de indivíduos e objetos que elas "informam".

Ao mesmo tempo, a instituição da sociedade é instituição de um representar/dizer e de um fazer sociais- o legein e o teukein, que instrumentalizam toda e qualquer instituição na sua dimensão identitária.

Estes momentos ou níveis do social-histórico estão circularmente implicados, cada um deles emerge pela postulação dos outros dois. Isto evidencia outra face do problema: aquela que situa nesta mesma dinâmica circular a dimensão conjuntista-identitária e a dimensão imaginária ou criadora da instituição da sociedade. Neste sentido, as significações imaginárias sociais representam o lado sempre aberto e criador do social-histórico, porém elas pertenceriam ao mundo abstrato e ideal, se não estivessem "encarnadas" na efetividade do mundo conjuntista-identitário, através do *legein* e do *teukein*.

Ao final deste percurso, posso afirmar que o social-histórico se constitui a partir do imaginário. Isto me leva a retomar, agora afirmativamente, o suposto do qual eu partia no início desta tese: *o imaginário radical é a condição de existência do "mundo humano": ele está na raiz e na base da constituição do sujeito e do social-histórico.*

VII. IMAGINAÇÃO OU BARBÁRIE?

Parafraseando os tempos de militância marxista de Castoriadis, à frente da revista "*Socialisme ou Barbarie*", desejo fechar este texto com o lema "imaginação ou barbárie"¹⁵⁸. Com ele, pretendo apontar para o norte desta tese, para aquilo que me parece ser a contribuição fundamental do filósofo: a dimensão imaginária ou criadora do humano. O movimento de 68 gritava nas ruas de Paris o famoso slogan: "a imaginação no poder". Noutra perspectiva, eu desejo apontar para o "poder da imaginação". No meu entender, sem refletir sobre esta problemática, a sociedade moderna corre o risco de caminhar para a barbárie.

Elaborei a escrita desta tese a partir dos conceitos de imaginação, sujeito e social-histórico, organizados em forma de espiral, de modo que ao postular um dos três elementos, os outros dois comparecem ao mesmo tempo. Olhando o processo de forma inversa, das considerações finais à introdução, posso visualizar o panorama noutra perspectiva. A partir deste novo horizonte, desejo pontuar os seguintes aspectos que me parecem mais relevantes.

O pensamento castoriadiano se organiza em torno de uma inovadora "teoria" da imaginação, que implica um projeto teórico novo,

¹⁵⁸ Por ocasião da morte de Castoriadis, Fernando Savater escreveu uma pequena crônica no diário espanhol *El País*, no dia 25 de janeiro de 1998, sob o título *Imaginación o Barbarie*. Uso a inspiração de Savater para o título das páginas conclusivas de meu texto.

uma maneira original de entender a constituição do sujeito e do social-histórico a partir da capacidade criadora. Ao fazer isto, Castoriadis inverte a ontologia tradicional, no sentido de pensar o ser como criação, como devir, como a-ser; inverte, também, a forma de entender o sujeito humano, propondo uma compreensão do mesmo a partir da imaginação radical e do imaginário social instituinte; inverte, ainda, a epistemologia, no intuito de organizar o pensamento em forma de espiral, a começar pelas produções de caráter "superior", como sejam as produções imaginárias.

A especificidade do conceito de imaginário em Castoriadis consiste no seguinte: no seu bojo existe uma maneira nova de pensar, um projeto teórico novo, que não se deixa apreender com as categorias do pensamento herdado; com elas, não é possível dar conta da emergência da alteridade, da criação.

Com o conceito de imaginário radical, Castoriadis opera uma torção no pensamento do Ocidente: coloca a criação no centro e na base do humano, (também do próprio pensamento). O imaginário radical não pode ser "explicado" ou "deduzido"; é de outra ordem, é criação. Importa esclarecer, entretanto, que a criação de que se trata, aqui, não é criação de uma grama de "matéria" ou de "energia"; é criação de formas.

Por outro lado, a criação pressupõe a criação. O surgimento de uma nova forma não pode ser "derivado" de elementos anteriores, porque os elementos pressupõem a forma, a qual pressupõe os "elementos". É isto que constitui a "circularidade da criação".

É preciso assinalar ainda que o círculo da criação não pode ser confundido com o círculo hermenêutico. Não se trata de

compreender a criação, mas de seu "acontecimento", insondável em sua origem. É isto que constitui a "circularidade da criação".

Aquilo que marca a linha divisória entre o mundo animal e o mundo humano "é a imaginação radical e o imaginário social". A imaginação já existe no vivo. Trata-se, porém, de um tipo de imaginação "funcional", submetida ao substrato biológico, vale dizer, aos imperativos da conservação e da reprodução. No ser humano, a imaginação é "desfuncionalizada" ("a-funcional") e radical. Característica central da psique, a imaginação faz surgir representações do nada, que não estão no lugar de nada, nem são delegadas de um referente externo ou lógico. É radical para indicar que ela é a raiz ou a fonte criadora da psique humana. Este fluxo da imaginação radical é "estruturado", de acordo com as significações imaginárias sociais de uma determinada sociedade, a fim de constituir o indivíduo social. A imaginação radical e o imaginário social se implicam circularmente, um emerge pela postulação do outro.

A imaginação é o elemento diferenciador e constitutivo do ser humano. Se por um lado, ela demarca a linha de ruptura entre a psique humana e o animal, por outro, é a propriedade fundamental, em torno do qual se constituem o sujeito e o social-histórico.

O projeto teórico castoriadiano implica a passagem de um tipo de ser humano "reificado", para uma forma de sociedade que permite o domínio criador dos sujeitos sobre suas obras. Significa que os homens são capazes de assumir a gestão de suas vidas, assim como da "coisa pública", da economia e da política. É neste sentido que se entende o apelo à autonomia insubstituível de cada um e de todos, a autonomia individual e social.

Castoriadis postula, então, a capacidade criadora da psique humana. Para isso, coloca a representação, enquanto manifestação elementar da imaginação radical, no centro da vida psíquica do sujeito. Se o social emerge com a entrada no mundo da significação, o psíquico emerge com a representação. Além de processar as "impressões" procedentes do mundo externo, a psique possui uma espécie de centro gerador de imagens ou representações, uma capacidade de fazer surgir representações do nada, um formante originário e originante, aquilo que vem indicado pelo prefixo *Ur* (originário) na palavra *Ur-Vorstellung* (representação originária). Não haveria vida psíquica se o ser humano não tivesse essa capacidade originária de fazer surgir representações.

Entendida como potencialidade humana, a subjetividade humana emerge como a expressão máxima da imaginação radical, na forma da capacidade reflexiva e deliberativa. Uma pessoa é autônoma na medida em que pode estabelecer uma nova relação com ela mesma, com a própria história, com o seu inconsciente. Ninguém pode "eliminar" ou "controlar" o próprio inconsciente; pode, sim, estabelecer uma nova relação com ele. O mesmo pode ser afirmado em relação à lei e à sociedade.

Como afirmei ao longo desta tese, o sujeito se constitui à partir da imaginação radical ou capacidade criadora.

Numa implicação circular com esta maneira de entender o sujeito humano, Castoriadis propõe uma nova idéia de sociedade que enfatiza a criatividade sócio-histórica. O autor tinha partido da questão soviética; sob a aparência "jurídica" da nacionalização, da estatização e da planificação, descobre uma forma de exploração dos trabalhadores, planificada, organizada, "científica". O que, no marxismo, justificou a ditadura burocrática?- pergunta-se o jovem Castoriadis, nos tempos de

"*Socialisme ou Barbarie*". É a imposição ao proletariado de uma teoria e de uma organização "revolucionárias", que fazem deste proletariado uma simples matéria, uma simples força de trabalho, entregue ao saber dos engenheiros da "revolução" (Lenin e Stalin), tanto quanto ao saber dos engenheiros da produção.

Em contraposição à experiência marxista, Castoriadis empreende um duplo trabalho: de um lado, pretende demolir toda e qualquer forma de determinismo histórico que atribua a ação humana à causas externas e que pretenda "dominar" o mundo das significações; de outro, elabora um projeto social ligado às idéias de criatividade e de totalidade aberta (não existe nenhuma classe messiânica, portadora da solução dos problemas da humanidade); um tipo de sociedade na qual os próprios homens fazem a história, num processo de auto-alteração constante.

Para a nova idéia de sociedade, Castoriadis junta dois adjetivos, "social" e "histórico" e com eles forma um substantivo, o "social-histórico". Na contramão de uma "visão historicista"¹⁵⁹, segundo a qual a sociedade é movida por forças exteriores ou meta-sociais, ele afirma que a sociedade tem sentido a partir de si mesma, como criação. Na contramão do funcionalismo e do estruturalismo, diz que a sociedade

¹⁵⁹ Um dos eixos fundamentais do pensamento de Castoriadis é constituído pela valorização da temporalidade e da criação histórica- criação de novos eidos, de novas formas, de novos sentidos, etc. Ao fazer isto, o autor se contrapõe a uma "visão historicista", segundo a qual a sociedade e a história são regidas por uns "imperativos transcendentais", alheios à própria sociedade.

não é fechada sobre si mesma. Ela se dá como auto-alteração, como processo de auto-constituição.

O social-histórico é atravessado por duas dimensões constitutivas e indissociáveis: a conjuntista-identitária e a imaginária. A dimensão conjuntista-identitária aponta para o mundo da determinidade, que opera de acordo com "classes", "propriedades" e "relações", postuladas como distintas e definidas. A dimensão imaginária remete à significação, ao magma de significações imaginárias sociais, vale dizer, à criatividade incontrolável do social.

À pergunta sobre o que mantém unida a sociedade, o autor responde que é sua instituição, isto é, a criação do conjunto de normas, valores, linguagem, métodos de representar e de fazer as coisas. É a instituição que transforma a matéria prima humana (a mônada psíquica) em indivíduos sociais. É a sociedade instituída que determina as representações essenciais daquilo que pensamos, assim como os referenciais teóricos com os quais almejamos mudar a própria sociedade. Neste sentido, a auto-instituição da sociedade nada mais é que a criação do mundo humano, ou, de outra maneira, a criação do mundo *enquanto humano*.

Do mesmo jeito, a "teoria" castoriadiana da imaginação implica que a história não pode ser pensada adequadamente pelos esquemas do pensamento determinista, porque ela é fundamentalmente criação. E a criação sócio-histórica pressupõe o imaginário radical instituinte.

Sempre, a instituição da sociedade é auto-instituição. Acontece que o trabalho feito por ela, com frequência, é atribuído à causas externas, aos deuses, aos antepassados, às leis da natureza ou da

história. Nesse momento, a sociedade se aliena naquilo que ela mesma faz. Por causa disso, emerge como sociedade heterônoma. Se podemos estabelecer uma nova relação com o inconsciente, enquanto sujeitos autônomos, também podemos estabelecer uma outra relação com a instituição, não apenas como meros objetos, mas como "sujeitos" da mesma. É neste sentido que a instituição da sociedade pode ser instituição *explícita*, quando os sujeitos se sabem os *autores* da mesma.

Retomando a proposta de Marx - não é suficiente "contemplar" a realidade, é preciso "transformá-la" - o pensamento castoriadiano se define com um "fazer pensante". Não se trata de um fazer cego ou irrefletido, nem de uma contemplação, de uma teoria ou sistema fechado sobre si mesmo. Trata-se, sim, de um projeto, onde o pensar e o fazer constituem dois momentos ou duas dimensões que se implicam de forma circular.

Inseparáveis e irreduzíveis, as relações entre o sujeito e o social-histórico ganham um novo sentido, quando situadas nesta dinâmica de implicação circular. Tanto uma visão dualista quanto uma visão monista (reducionista) ficam superadas, na hora de elucidar as relações entre essas duas instâncias.

Também, o social-histórico se constitui a partir da imaginação - no caso, a partir do imaginário social instituinte - , como rezava o suposto do qual eu partia no início desta tese.

Como assinalava na introdução deste texto, estive mais preocupado com a compreensão da dinâmica interna do pensamento de Castoriadis do que com uma análise crítica do mesmo. É abundante a bibliografia que trata a dimensão política do autor. Nos últimos anos tem crescido o número de pesquisadores que usam o conceito de

imaginário nas pesquisas de campo, seja na antropologia cultural, da educação, da história, etc. Outros autores estudam a dimensão filosófica ou psicanalítica de seu pensamento, e assim por diante. No meu entender, faltava uma exposição do mesmo, voltada para uma análise do contexto e dos pressupostos de seu projeto teórico. Para preencher esta lacuna, eu me servi do conceito de imaginário radical para entender a constituição do sujeito e do social-histórico. A falta de uma análise rigorosa destes pressupostos tem levado muitos autores, segundo me parece, a uma interpretação equivocada, ou quando menos, parcial, da proposta castoriadiana; terminam analisando, com os critérios do pensamento conjuntista-identitário, aquilo que é da ordem da criação.

Para uma avaliação crítica de Castoriadis, remeto o leitor à minha dissertação de mestrado sobre o *Imaginário Radical em Castoriadis*, assim como ao livro *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, organizado por G. Busino (1989), onde trinta especialistas analisam criticamente seu pensamento. No último capítulo dessa coletânea, sob o título *Fait et à faire*, páginas 457-513, o próprio Castoriadis responde às críticas.

"O problema de nossa civilização é que ela parou de se questionar"¹⁶⁰, vale dizer, parou de sonhar, parou de se entender como um processo de auto-instituição constante. Ao analisar como o sujeito e o social-histórico se constituem a partir do imaginário radical, esta tese aponta para o poder criador do humano, para a capacidade reflexiva e deliberativa do sujeito e para a dimensão instituinte do social-histórico.

¹⁶⁰ Segundo Bauman (1999: 130), Castoriadis teria feito esta declaração numa das últimas entrevistas.

Se não forem pensadas, em profundidade, estas questões, corremos o risco de caminhar para a barbárie.

REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Nesta tese faço um recorte no texto de Castoriadis, tendo como referência o imaginário radical, no intuito de entender a partir daí a constituição do sujeito e do social-histórico. Como indiquei na introdução, o conceito de imaginário foi formulado pelo autor entre 1964-5. Isto significa que estou usando preferencialmente os textos escritos a partir de então. São eles: *A Instituição Imaginária da Sociedade* e os cinco volumes de *As Encruzilhadas do Labirinto*, publicados antes de sua morte, em 1997. Utilizo também os textos publicados, até o momento, pela "Association CASTORIADIS", órgão encarregado da publicação da obra póstuma. Estão aí incluídos *Figures du Pensable* (1999), último volume das *Encruzilhadas do Labirinto*, *Sur Le Politique de Platon* (1999), *Post-Scriptum sur L'Insignifiance* (1998) e *Dialogue* (1999). Estas são as fontes primárias de meu projeto.

A literatura crítica sobre o pensamento de Castoriadis é constituída, fundamentalmente, por:

-Autonomie et Autotransformation de la Société. La Philosophie Militante de Cornelius Castoriadis (1989), volume de 521 páginas, dirigido por Giovanni Busino, com a colaboração de E. Morin, P. Vidal-Naquet, E. Enriquez, Kan Eguchi, A. Mangano, V. Descombes, F. Ciaramelli, M. Vajda, J.M. Bernstein, F. Guibal, B. Whitebook, J.P. Dupuy, Ph. Raynaud, A. Arato, D. Curtis, F. Fehér, S. Khilnani, H. Poltier, G. Berthud et Cornelius Castoriadis, publicado pela Librairie Droz. O volume é dividido em cinco partes: Portraits, souvenirs, vues générales; Philosophie; Le social-historique et la psyché; Le monde

contemporain la question russe et le capitalisme moderne; Éthique et politique.

Fecha o volume o próprio Castoriadis com o texto "Fait et à Faire". Esta é a melhor exposição do pensamento de Castoriadis que se fez até o momento, realizada por um grupo de autores europeus e americanos.

Por sua vez, Jurgen Habermas (1990), no livro *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Dom Quixote, dedica um capítulo a analisar o pensamento de Castoriadis. No mesmo sentido, John B. Thompson (1984), no livro *Studies in the Theory of Ideology*, Polity Press, estuda no primeiro capítulo as relações entre ideologia e imaginário social de Castoriadis e Lefort. Mais perto de nós, Ruy Fausto, (1983), no livro *Marx: Lógica e Política*, usa, entre outros, o pensamento de Castoriadis para construir seu texto.

No campo das teorias contemporâneas da sociedade, Hans Joas (1998) situa o pensamento de Castoriadis ("La institución como proceso creativo") ao lado da "teoría de la acción comunicativa de Jurgen Habermas", da "teoría de la estructuración de Giddens".

Na hora de desenhar um panorama das "Idéias Filosóficas Contemporâneas na França", no período de 1960-1985, Cristian Descamps (1996) situa o conceito de "imaginário social" de Castoriadis fazendo parte do pensamento inovador dessa época. Nesse mesmo sentido, Marie-Françoise Côte-Jallade, Michel Richard e Jean-François Skrzypczak (1985) estudam um grupo de autores denominados os "*Penseurs pour aujourd'hui*". São eles: Pierre Clastres, René Girard, Michel Foucault, Louis Althusser, Cornélius Castoriadis e Jean

Baudrillard. O responsável pela exposição do pensamento de Castoriadis é Michel Richard.

No Brasil, em termos acadêmicos, existem os seguintes estudos sobre Castoriadis:

- *Labirintos da Autonomia. A utopia socialista e o Imaginário em Castoriadis*, inicialmente uma tese de doutorado de Mirtes Mirian Amorim, orientada por Marilena Chauí, atualmente transformado em livro editado pelas Edições EUFC, 1995;

- *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, de Fernando Cesar Teixeira França, dissertação de mestrado orientada por Sérgio Cardoso, da Universidade de São Paulo, publicado pela Brasiliense em 1992;

- *Castoriadis: A criação como condição do humano*, dissertação de mestrado de Eleonora Freire Bourdette Ferreira, do Departamento de Direito da PUC-Rio, 1995, orientada por Carlos Plastino;

- *As Subjetividades em revolta. Institucionalismo Francês e novas análises*, dissertação de mestrado de Heliana de Barros Conde Rodrigues, 1993, UERJ, Rio, em que a autora dedica um capítulo ao pensamento de Castoriadis;

- *A questão do Corpo e sua articulação com o tema do "feminino" em Psicanálise*, dissertação de mestrado de Maria Clara de Carvalho, do Departamento de Psicologia da PUC-Rio, 1990, em que a autora usa o conceito de imaginário de Castoriadis e de Lacan, de uma forma a-crítica.

O erro e suas significações imaginárias, tese de doutorado de Iranilde Maria Oliveira Maciel, do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1997. A autora usa os conceitos de Castoriadis para estudar as significações imaginárias em relação ao erro e suas implicações no projeto de autonomia do ser humano.

PASSAGEM PARA A ALMA. Uma renúncia de Cornelius Castoriadis ao pensamento marxista, dissertação de mestrado de Paulo Sergio Weyl Albuquerque Costa, orientada pelo Professor Carlos Plastino, no Departamento de Direito da PUC, Rio. 1997. O autor estuda o processo de separação do marxismo realizada na obra e na vida de Castoriadis.

Entre as mais recentes pesquisas ligadas ao pensamento de Castoriadis, destacam as seguintes:

A Escola Imaginária, de Lilian do Valle (1997). A autora estuda "a dimensão imaginária da escola pública", aquilo que seria a "escola à altura dos sonhos revolucionários". Para dar sustentação à sua tese, recorre ao conceito de imaginário social de Castoriadis, como um dos referenciais teóricos de seu estudo.

"Mil Janelas": Teóricos do Imaginário, de Monique Augras (2000). PUC-Rio. Visando uma legitimação teórica para as pesquisas que vem realizando, há vinte anos, no campo do imaginário religioso brasileiro, a autora abre várias "janelas" "à procura de teorias do imaginário". Com esse objetivo, estuda cinco autores franceses, que iluminaram esta problemática, a partir de óticas diferentes: Sartre ("o imaginário como negatividade"), Lacan ("o imaginário como alienação"), Bachelard ("e a sedução do imaginário"), G.Durand ("o

imaginário como capital antropológico"), Castoriadis ("o imaginário como raiz").

"Sentido e Complexidade, de Carlos Alberto Plastino (2000). O autor se aproxima do texto de Castoriadis para responder à seguinte pergunta: é apenas através da consciência (e da linguagem) que podemos conhecer e atribuir sentido? Para equacionar os elementos de resposta, desloca a questão interrogando-se sobre outras maneiras de apreender o real. Depois de fazer uma crítica dos pressupostos do paradigma da modernidade, aponta para a necessidade de substituir o monopólio da consciência por um conjunto de modalidades de apreensão/produção do real, dentre os quais destacam as mediadas pelo corpo e pelos afetos. É aí onde se torna relevante a forma "magnética" (Castoriadis) ou "inconsciente" (Freud) de apreensão/produção de sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERONI, F. *Gênese. Como se criam os mitos, os valores e as instituições da civilização ocidental*. Tradução por Mario Fondelli. Rio de Janeiro. Editora Rocco. [1989]. 1991. 536p.

AMORIN, M.M. *Labirintos da Autonomia. A Utopia Socialista e o Imaginário em Castoriadis*. Fortaleza, Edições U.F.C, 1995. 221p.

ARANHA, M.L-MARTINS, M.H. *Filosofando. Introdução à Filosofia*. 1994. São Paulo. Editora Moderna.

ARATO, A. *Facing Russia: Castoriadis and the Alternative Presented in the Work of Cornelius Castoriadis*. In BUSINO, G (Org.). 1989, op. cit. p.269-290.

ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de KANT*. Tradução de André Duarte de Macedo. Ed. Relume Dumará.[1982].1993. Rio Janeiro.152p.

ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Tradução Tomás Calvo Martínez. Ed. Gredos. [1978].1988. Segunda edição. Madrid. 262p.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Ed. Martins Fontes. São Paulo. 1991. 287p.

ARRUDA.F.D. *Olhares Contemporâneos*, in Celia Linhares (Org.) *Poéticas do Conhecimento*. Intertexto. Niteroi. 1999, pg.37-71.

ARRUDA.F.D. *Imaginário Social: Fundamentos Filosóficos*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Faculdade de Educação. Rio de Janeiro. 1993. 219p.

ATLAN, H. *Entre o Cristal e a Fumaça. Ensaio sobre a organização do ser vivo*. Tradução de Vera Ribeiro. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. [1986].1992. 268p.

- AUGRAS, M. *Alteridade e Dominação no Brasil. Psicologia e Cultura*. Rio, NAU, 1995. 180p.
- AUGRAS, M. A favor do Politeísmo Epistemológico. In: II SIMPÓSIO DA ANPEPP, 1989 Gramado.
- AUGRAS, M. A Dança dos Heróis. A Dimensão Lendária na Construção da Realidade. In: CONFERÊNCIA INTERNACIONAL SOBRE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, 2, 1994. Rio, 24p. Mimeografado.
- AUGRAS, M. *Imaginaire et Altérité: Rois et Héros de l'Histoire de France dans les Cultes Populaires Brésiliens*. Rio, 1996. 10p. Mimeografado.
- AUGRAS, M. "MIL JANELAS": Teóricos do Imaginário. Revista Psicologia Clínica. Vol.12. PUC/RJ. Departamento de Psicologia. 2000. Rio de Janeiro. Pg. 107-131.
- BACHELARD, G. *A água e os Sonhos. Ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução de Antonio de Padua Danesi. Ed. Martins Fontes. São Paulo. [1942] 1989. 202p.
- BAKHTIN, *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Tradução Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. Ed. Hucitec. São Paulo.[1973]. 1997,196p.
- BARBIER, R.. Sobre o Imaginário. *Espaço Aberto*, Brasília, n. 61, Ano 14, p. 20-29, jan-fev. 1994.
- BARBIER, R. *Histoire du concept d'Imaginaire et de ses transversalités*. Université Paris 8. Site: <http://>
- BERGER.P.L/LUCKMANN.T. *A Construção Social da Realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandez. Ed.Vozes [1966] 1991. Nona Edição. Petrópolis. 247p.
- BERTALANFFY, L. *Teorias Geral dos Sistemas*. Tradução de Francisco. M. Guimarães. Vozes. Petrópolis, Segunda edição. [1968]. 1975, 351p.

- BUSINO, G (Org.) *Autonomie et Autotransformation de la Société. La Philosophie Militante de Cornelius Castoriadis*. Genève, Librairie Droz, 1989. 521p.
- CAPDEQUÍ, C.S. *Imaginación y sociedad: una lectura hermenéutica creativa de la cultura*. Editorial Tecnos. Navarra. 1999.271p.
- CARVALHO, M.C. *A Questão do corpo e sua articulação com o tema do "feminino" em Psicanálise*. Dissertação de mestrado. PUC-Rio. Departamento de Psicologia. 1990.
- CASENAVE, M. *Création et Désordre. Recherches et pensées contemporaines*. Éditions L'Originel. Paris. 1987, 172p.
- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica*. Fundo de Cultura. México. 1974. Tradução de Eugenio Imaz. [1944]. 1951. Segunda edição.319p.
- CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Tradução por Guy Reynaud. 2.ed., Rio, Paz e Terra, [1975]. 1986. 418p.
- CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto*. Tradução por Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio, Paz e Terra, [1978].1987. vol.1 535p.
- CASTORIADIS, C. *As Encruzilhadas do Labirinto/2. Os Domínios do Homem* Tradução por José Oscar de Almeida Marques. Rio, Paz e Terra, [1986].1987. 466p.
- CASTORIADIS, C. O Mundo Fragmentado. *As Encruzilhadas do Labirinto/3*. Tradução por Rosa Maria Boaventura. Rio, Paz e Terra, [1990].1992. 294p.
- CASTORIADIS, C. *Os Destinos do Totalitarismo*. Tradução por Zilá Bernd e Elvio Funck. Porto Alegre, LPM. ed., [1980] 1985. 119p.
- CASTORIADIS, C. *La Sociedad Burocrática. La revolución contra la burocracia*. 2 v. Tradução de Enrique Escobar, Daniel de la Iglesia e Joan Viñoly. Tusquets Editor. Barcelona. [1973].1976.

- CASTORIADIS, C. *La Société Bureaucratique*. 2.v. Union Générale d'Édition. Paris, 1973.
- CASTORIADIS, C. A Criação Histórica e a Instituição da Sociedade. In: CASTORIADIS, C. e outros. *A Criação Histórica*. Porto Alegre, Oficinas, 1983. p.81-101.
- CASTORIADIS, C. *Socialismo ou Barbárie. O conteúdo do Socialismo*. Tradução por Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza Nascimento. S.P., Brasiliense, [1979].1983. 306p.
- CASTORIADIS, C. La Montée de L'Insignifiance. *Les Carrefours du Labyrinthe*. Paris, Seuil, 1996. vol.IV. 244p.
- CASTORIADIS, C. Fait et à Faire. *Les Carrefours du Labyrinthe V*. Paris, Seuil, 1997. vol.V. 385p.
- CASTORIADIS, C. *Feito e a ser feito. As encruzilhadas do Labirinto V*. Tradução Lilian do Vale. DP&A Editora. [1997]. 1999,302p.
- CASTORIADIS, C. *La Montée de L'insiginifiance. Les Carrefours du Labyrinthe IV*. Seuil. Paris. 1996. 240p.
- CASTORIADIS, C. *El ascenso da la insiginificancia*. Tradução de Vicente Gómez. Frónesis Cátedra Universitat de València.[1996].1998, 238p.
- CASTORIADIS, C. *Sur le Politique de Platon*. Seuil. Paris. 1999. 196p.
- CASTORIADIS, C. *Figures du Pensable. Les Carrefours du Labyrinthe VI*. Seuil. Paris. 1999. 303p.
- CASTORIADIS, C. *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Tradução por Horacio Pons. Buenos Aires. 1992. 153p.
- CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Seuil. Paris. 1975. 538p.

- CASTORIADIS, C. *La Institución Imaginaria de la Sociedad. Vol.1 Marxismo y teoría revolucionaria.* Ed. Tusquets. Barcelona. [1975]. 1983, 284p.
- CASTORIADIS, C. *La Institución Imaginaria de la Sociedad. Vol.2 El imaginario y la institución.* Ed. Tusquets. Barcelona. [1975]. 1989. 334p.
- CASTORIADIS, C. *Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto.* Tradução Alberto.L. Bixio. Editoria Gedisa. Barcelona. [1986]. 1998, 346p.
- CASTORIADIS, C. *Domanaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II.* Seuil. 1978. Paris, 455p.
- CASTORIADIS et alii. *Création et Désordre. Recherches et pensées contemporaines.* Ed. L'Originel. Paris. 1987. 173p.
- CASTORIADIS, COHN-BENDIT, D. *De la Ecologia a la Aunonomia.* Ediciones Mascarón. [1981]. 1982. Tradução de Sadurní Girona. Barcelona. 101p.
- CASTORIADIS, C. *A experiência do movimento operário.* Tradução de Marco Aurélio Garcia. Brasiliense. [1974] 1985. São Paulo. 258p.
- CASTORIADIS, C. *Diante da Guerra. Vol. 1 As Realidades.* Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Brasiliense. São Paulo. [1981]. 1982. 275p.
- CASTORIADIS, C. *Post-scriptum sur l'insignifiance (entretien avec Daniel Mermet).* Éditions de l'Aube. 1998. Paris.
- CASTORIADIS, C. *Dialogue.* Éditions de l'Aube, 1999. Paris.
- CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia.* Editora Ática. 1995. São Paulo. Sexta Edição, 439p.
- CHEMAMA, R. *DICIONÁRIO DE PSICANÁLISE.* Trad. de Francisco Franke Settineri. Artes Médicas. Porto Alegre, 1995, 239p.

- CIARAMELLI, F. Le cercle de la Création. In: Busino, G (org.). 1989, ob.cit., p.87-104.
- CIARAMELLI, F. *L'auto-préssupposition de l'origine*. Hommage a Cornelius Castoriadis. "Thesis Eleven", n. 49. 1997. Sage Publication. London. Tradução para o francês de David Curtis (Mimeografado).
- CIURANA, E.R. *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Secretariado de Publicaciones E Intercambio Científico. Universidad de Valladolid. 1997. 358p.
- COLOMBO, E. El Signo, lo Simbólico y el Imaginario. In: COLOMBO, E. e outros. *El Imaginario Social*. Tupac. Uruguay, 1990. p.18-25.
- COSTA, J.F. (Org.) *Redescrições da Psicanálise. Ensaio Pragmáticos*. Rio, Relume Dumará, 1994. 234p.
- COSTA, P.S.W. *Passagem para a Alma. Uma renúncia de Cornelius Castoriadis ao pensamento marxista*. PUC-Rio, Departamento de Direito. Dissertação de Mestrado. 1997.
- CÔTE-JALLADE, M.F et alii. *Penseurs pour aujourd'hui*. Chronique Sociale. Lyon. 1985. 197p.
- CURTIS, D. *Socialism or Barbarism; the Alternative Presented in the Work of Cornelius Castoriadis*. In Busino G (Org.). 1989, op.cit. p. 269-292.
- DELEUZE - GUATTARI. *O Anti-Édipo*. Tradução por Georges Lamazière. Rio de Janeiro, Imago Editora, [1972] 1976. 511p.
- DESCAMPS, Ch. *As Idéias Filosóficas Contemporâneas na França*. Tradução por Arnaldo Marques. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. [1986]. 1991. 164p.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira. Guimarães Editores, Lta. Terceira edição. Lisboa. 1984.127p.

- DO VALLE, L. *A Escola Imaginária*. DP&A Editora. Rio de Janeiro. 1997. 200p.
- DURAND, G. *A Imaginação Simbólica*. Tradução por Carlos Aboim de Brito. S. P., Edições 70, [1964].1995. 112p.
- DURAND, G. *O Imaginário*. Tradução por René Eve Levié. Ed. DIFEL. Rio de Janeiro. [1994] 1999. 122p.
- DURAND, G. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Tradução por Hélder Godinho. Ed. Martins Fontes. São Paulo. [1992] 1997. 551p.
- DURKHEIN, E. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Tradução por Joaquim Pereira Neto. S. P. Edições Paulinas. 1989. 536p.
- EGUCHI, K. Un Portrait de Castoriadis, Penseur de l'Autonomie. In: BUSINO, G.(org.). 1989, op. cit., p. 49-58.
- FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política*. SP, Brasiliense, 1983. Tomo I. 247p.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofia*. Madrid, Alianza S.A., 1979. 4 vol. 3.589p.
- FERREIRA BOURDETTE, E.F. *Castoriadis: a Criação como Condição do Humano*. Rio, 1995. 208p. Dissertação de Mestrado em Direito. PUC.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura*. Tradução por José Teixeira Coelho Neto. S.P, Perspectiva, [1972]1987. Segunda edição. 551p.
- FRANÇA TEIXEIRA, F.C. *Criação e Dialética: Pensamento Histórico-Político de Cornelius Castoriadis*. SP, Brasiliense, 1995. 245p.
- GUIBAL. F. *Um apelo a uma lucidez ativa*. In Volker.P.(Org.) *Revolução e Autonomia. Um perfil de C. Castoriadis*. Tradução de Newton Bignoto e Tadeu Rodrigo Ribeiro. Cooperativa Editora de Cultura e de Ciências Sociais Ltda. Belo Horizonte. 1981, p. 1-32.

- GUIBAL, F. *La puissance créatrice de l'imaginaire. En hommage à Cornelius Castoriadis*. ÉTUDES, revue mensuelle. Assas Editions. 1998. Paris. Pg.195-203.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução por Ana Maria Bernardo. Lisboa, Dom Quixote, [1985].1990. 350p.
- HONNETH, A. *Une Sauvegarde Ontologique de la Révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis*, p. 191-207. In. *Autonomie et Autotransformation de la Société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Org. Busino,G. 1989. Librairie DROZ, 1989, Paris, 521p.
- JATAHY, P.S. Em Busca de Outra História: Imaginando o Imaginário. *Revista Brasiliense de História*. S.P, 1995. vol.15, n 29, p. 9-27.
- JOAS, H. *El Pragmatismo y la teoria de la sociedad*. Tradução por Ignacio Sánchez de la Yncera y Carlos Rodríguez Lluesma. Editores Siglo Veintiuno. [1992].1998. 310p.
- JOAS, H. *L' Institutionalisation comme processus créateur. Sur la Signification Sociologique de la Philosophie politique de Cornelius Castoriadis*, p. 173-190. In *Autonomie et Autotransformation de la Société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Cord. G. Busino. 1989. Librairie DROZ, Paris, 521p.
- KANT, E. *A Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. Ed. Nova Cultura. Terceira edição. São Paulo.1988, 177p.
- KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. Ed. Perspectiva. São Paulo. [1962]. 1997. Quinta edição, 257p.
- LAROCHELLE, G. *Imaginario y antirracionalismo en Ciencias Sociales*. Tradução de María Inés Van Messen. Departamento de Ciencias Humanas, Universidade de Québec en Chicoutimi. 1998. Site:

- LOSADA, M. *O Imaginário Radical em Castoriadis*. Tese de mestrado. 1996. Departamento de Psicologia PUC-Rio.
- LOSADA, M. *La emergencia de lo Imaginario en la actual crisis de los paradigmas*. Estudios, n.196, fev-março. p.119-132. 1997. Madrid.
- LOSADA, M. *IMAGINÁRIO RADICAL- A proposta de Casstoriadis à atual crise de paradigmas no campo das ciências humanas, nesta virada de século e de milênio*. Revista de Gestalt-Terapia. Rio. n.2, p.55-73. 1998.
- MACIEL, I.M.O. *O Erro e suas significações imaginárias*. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. 1997. 201p.
- MANGANO, A. *Castoriadis e il Marxismo*. In BUSINO, G. (Org.). 1989. op. cit p. 59-69
- MEZAN, R. *Freud, Pensador da Cultura*. Editora Brasiliense. São Paulo. [1985] 1990. 5ª ed., 680p.
- MORIN, E. *O Paradigma Perdido*. Tradução por Hermano Neves. 5.ed. Sintra, Publicações Europa-América, [1973]. 222p.
- MORIN, E. A Noção de Sujeito. In: SCHNITMAN, D.F. (org.) *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1996. p.45-46.
- MORIN, E. *Ciência com Consciência*. Tradução de Maria Gabriela B. e Maria da Graça P. Publicações Europa-América. Portugal. [1982]. 1990. 263p.
- MORIN, E. Un Aristote en Chaleur. In: BUSINO, G.(org.). 1989, op. cit., p.11-15.
- MORIN, E. *Castoriadis, un titan de l'esprit*. Le Monde, mardi 30 décembre 1997. Site:
- MORIN, E. *O Método I. A natureza da NATUREZA*. Tradução de Maria Gabriela de Bragança. Publicações Europa-América, Lda. Portugal [1977]. Segunda edição. 363p.

- MORIN, E. *O Método II. A vida da VIDA*. Tradução de Maria Gabriela de Bragança. Publicações Europa-América, Ltda. Portugal. [1980]. Segunda edição. 437p.
- MORIN, E. *O Método III. O conhecimento do CONHECIMENTO*. Tradução de Maria Gabriela de Bragança. Publicações Europa-América, Ltda. [1986] 1996. Segunda edição. 229p.
- MORIN, E. *O Método 4. As idéias. Habitat, vida, costumes, organização*. Tradução de Juremir Machado da Silva. [1991]. 1998. Ed. Sulina. Porto Alegre. 325p.
- MORIN, E. *Introducción al PENSAMIENTO COMPLEJO*. Tradução de Marcelo Pakman. Editorial Gedisa. [1990] 1998. Barcelona. 167p.
- NOVAES, M.H. A Transição Sócio-Cultural Contemporânea: seus Desdobramentos na Organização do Conhecimento e no Pensamento Criativo. *Revista de Psicologia Clínica. Pós-Graduação - Pesquisa*. Rio, PUC, 1996. n.7 . p.40-57.
- PAZ, O. *A Dupla Chama. Amor e Erotismo*. Tradução de Wladyr Dupont. Ed. Siciliano. Terceira edição. São Paulo [1993] 1999. 197 p.
- PECHRIGGL, A. *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, 2 volumes. Ed. L'harmattan (collection ouverture philosophique). Paris. 2000
- PENA, VEJA, A e NASCIMENTO, E.P.(orgs.) *O Pensar Complexo. Edgar Morin e a crise da modernidade*. Rio de Janeiro. 1999. Ed. Garamond. 201p.
- PLASTINO, C.A. *A Crise dos paradigmas e a crise do conceito de paradigma*. In. Zaia Brandão (org.). *A Crise dos Paradigmas e a Educação*. Cortez Editora. 1994. 104p.
- PLASTINO, C. A. *Sentido e complexidade*. In PLASTINO/BEZERRA (Organizadores) *Corpo, Afeto e Linguagem: a questão do sentido hoje*. Editora Contracapa. Rio de Janeiro, 2000. (No prelo).

- PLATÃO. *A REPÚBLICA*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação CALOUSTE GULBENKIAN. 1990. Lisboa. Sexta Edição, 513p.
- PRIGOGINE, I e STENGERS, I. *A Nova Aliança*. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Teixeira. UnB. Brasília. Terceira edição. [1984]. 1997, 236p.
- PRIGOGINE, I. *O fim das Certezas. Tempo, caos e as leis da natureza*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Ed. Uesp. São Paulo. [1996]. 1996. 199p.
- RAYNAUD, P. *Société bureaucratique e totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe Socialisme ou Barbarie*. In BUSINO, G. (Org.). 1989, op. cit. p255-268.
- RICHARD, M. *Cornélius Castoriadis. La lucidité dans l'événement*. In. *Penseurs pour aujourd'hui*. Côte-Jallade et alii. Chronique Sociale. Lyon. 1985, 198 p.
- RODRIGUES, H.B.C. *As Subjetividades em Revolta Institucionalismo Francês e Novas Análises*. Rio, 1993. 3 vol. Dissertação de Mestrado. UERJ.
- RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Tradução de Jorge Pires. Lisboa. Publicações Dom Quixote. [1979]. 1988. 309p.
- SAFRANSKI, R. *Heidegger et son temps*. Ed. Grasset- Fasquelle. Paris. 1996, 474p.
- SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo e Isidoro Blikstein. Cultrix [1916]. Terceira edição. São Paulo. 1995. 279p.
- SAVATER, A.F. *Cornelius Castoriadis, pensador de la autonomia*. *Contra el Poder*, n. 2, junio, 3p. 1998a. Madrid.
- SAVATER, A.F. *Imaginación o barbarie*. *El Pais*, 25 de janeiro. 1998b. Madrid. Site:

- SCHNITMAN, D.F. (org.) *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Tradução por Jussara Haubert Rodrigues. Porto Alegre, Artes Médicas, [1994].1996. 294p.
- SIMMEL, G. *Sociologia*. Organização e tradução de Evaristo de Moraes Filho. Ed.Ática. 1983.191p.
- SOUZA SANTOS, B. *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio, Graal, 1989. 176p.
- SOUZA SANTOS, B. Um Discurso sobre as Ciências na Transição para uma Ciência Pós-Moderna. In: SOUZA SANTOS, B. e outros. *Um discurso sobre a Ciência*. Porto, Afrontamentos, 1987. p.46-71.
- THIBAL. P. *Criatividade Social e Revolução*. Tradução de Newton Bignoto.In. Volker.P.(Org.). *Revolução e Autonomia. Um perfil de C. Castoriadis*. Cooperativa Editora de Cultura e de Ciências Sociais Ltda. Belo Horizonte. 1981, p.33-47.
- THOMPSON, J.B. *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge, - Editorial Office, 1984. 347p.
- URRIBARRI, F. *La psique: imaginación e historia. Las Ideas Psicoanalíticas de Cornelius Castoriadis*. Free Associations, Londres, 1998.
- VAJDA, M. *La Philosophie de la création absolute*. In. BUSINO, G.(Org.), op. cit.p105-110.
- VARELA, F., MATURANA, H. *A Árvore do conhecimento. As bases biológicas do entendimento humano*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. Editorial Psy II. São Paulo.[1987].1995. 281p.
- VARELA, F.,MATURANA, H. *De Máquinas e Seres Vivos. Autopoiese e organização do vivo*. Tradução de Juan Acuña. Ed. Artes Médicas. Rio Grande do Sul. [1994] 1997. 138p.

- VERA, J.M. *Cornelius Castoriadis (1922-1997): la interrogación permanente*. Iniciativa Socialista, número 48, março, p.1-11, 1998. Madrid.
- VIDAL-NAQUET, P. *Hommage a Cornelius Castoriadis*. Association Castoriadis. 1997. Paris.
- VOLKER, P. (Org.). *Revolução e Autonomia. Um perfil de C. Castoriadis*. 1981. Faculdade de Ciências Econômicas de UFMG. Cooperativa Editora de Cultura de Ciências Sociais Ltda. Belo Horizonte. 147p.
- WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Tradução por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1963. 530p.
- WEBER, M. *Estruturas de Poder*. Tradução Rufino Arar. Buenos Aires. Editorial Leviatan. 1987. 109p.
- YELA, M.. *Unidad y Diversidad de la Psicología*. In: MAYOR. (Coofd.) *Tratado de Psicología General*. Madrid, Alhambra Universidad, 1989. vol.1 699p.

ANEXO

Segue, em forma de anexo, a bibliografia em francês, organizada pela *Association Castoriadis*, responsável pela publicação da obra póstuma do autor.

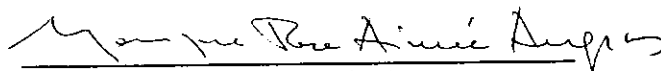
Année	Titre	Références
1968	<i>Mai 1968 : La Brèche</i>	Reprise de " La révolution anticipée " avec des textes d'Edgar Morin et de Claude Lefort, Fayard, juin 1968.
1973	<i>La Société bureaucratique, tome 1, Les rapports de production en Russie</i>	Paris, 10/18, 315p. Inédits : " Postface à Socialisme ou Barbarie ", p. 184 (repris dans 1990, p. 144); " Postface aux Rapports de production en Russie ", pp 282-283 (repris dans 1990, pp 215-216); " Postface à L'exploitation de la paysannerie ", p. 315.
1973	<i>La Société bureaucratique, tome 2, La révolution contre la bureaucratie</i>	Paris, 10/18, 439p. Inédits : " Postface à La bureaucratie yougoslave, pp. 153-156, (repris dans 1990, pp. 312-313).

1974	<i>L'expérience du Mouvement Ouvrier, tome 1, Comment lutter</i>	Paris, 10/18, 445p, janvier 1974. Inédit : " Postface à la Réponse au camarade Pannekoek ", pp.261-277.
1974	<i>L'expérience du Mouvement Ouvrier, tome 2, Prolétariat et organisation</i>	Paris, 10/18, 445p, mai 1974.
1975	<i>L'Institution imaginaire de la Société</i>	Paris, Seuil, 1975, 500p.
1978	<i>Les carrefours du labyrinthe (I)</i>	Paris, Seuil, 1978, 316p.
1979	<i>Capitalisme moderne et Révolution, tome 2 : Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne</i>	Paris, 10/18, 318 p.
1979	<i>Le Contenu du Socialisme</i>	Paris, 10/18, 440 p.
1979	<i>La Société française</i>	Paris, 10/18, 314 p.
1979	<i>Capitalisme moderne et Révolution, tome 1 : L'impérialisme et la guerre.</i>	Paris, 10/18, 445 p.
1980	<i>Devant la guerre, Tome 1 : Les réalités</i>	Paris, Fayard, 1980; 2ème éd. Revue et corrigée : 1981, Le livre de poche,

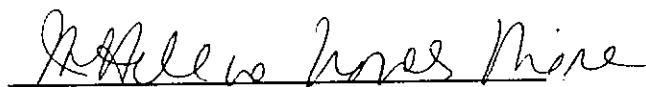
		" biblio essais ", 314p Le premier chapitre fut d'abord publié dans Libre, N°8, 1980, 217-250...
1981	<i>De l'écologie à l'autonomie</i>	(en collaboration avec Daniel COHN-BENDIT) Paris, Seuil, 1981.
1986	<i>Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II</i>	Paris, Seuil, avril 1986, 455p.
1988	<i>La Brèche : vingt ans après</i>	Réédition du livre de 1968 complété de nouveaux textes. Editions Complexe, 1988.
1990	<i>Le Monde Morcelé, Les Carrefours du Labyrinthe III</i>	Seuil, 1990.
1990	<i>La Société Bureaucratique</i>	Paris, Christian Bourgeois, 1990, Réédition en un seul volume des deux tomes publiés en 10/18. Précédé d'une nouvelle préface, contient par ailleurs : " La chute de Khrouchev " tiré de Socialisme ou Barbarie n°38, Oct. 1964.
1996	<i>La Montée de L'insignifiance Les Carrefours du Labyrinthe IV</i>	Seuil, 1995
1997	<i>Fait et à Faire,</i>	Seuil, 1997

	<i>Les Carrefours du Labyrinthe V</i>	
1998	<i>Dialogue</i>	Editions de l'aube, 1998
1998	<i>Post-scriptum sur l'insignifiance.</i> <i>Entretiens avec Daniel Mermet</i>	Editions de l'aube, 1998
1999	<i>Figures du pensable.</i> <i>Les Carrefours du Labyrinthe VI</i>	Seuil, 1999
1999	<i>Sur Le Politique de Platon</i>	Seuil, 1999

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno Manuel Maria Rodriguez Losada, intitulada, "A constituição do sujeito e do social-histórico a partir do imaginário radical em Castoriadis" e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



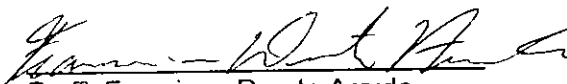
Profª. Monique Rose Aimée Augras
(Orientadora) PUC-Rio



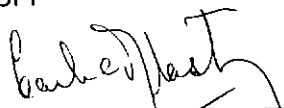
Profa. Maria Helena Novaes Mira
PUC-Rio



Profª Lilian de Aragão Bastos do Valle
UERJ

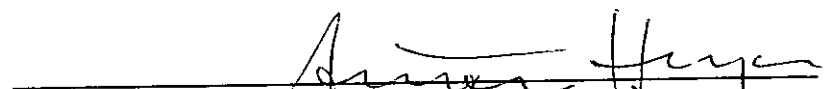


Profª. Francimar Duarte Arruda
UFF



Carlos Alberto Plastino
PUC-Rio

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, ..3.11.9/2001.



Prof. Jurgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas