

JANDIRA NUNES DE FARIA

**DO INDIVÍDUO PRIVATIZADO AO SUJEITO ÉTICO:
BREVE PASSAGEM DA EDUCAÇÃO PELO PENSAMENTO DE
CORNELIUS CASTORIADIS**

**FLORIANÓPOLIS
2000**

JANDIRA NUNES DE FARIA

**DO INDIVÍDUO PRIVATIZADO AO SUJEITO ÉTICO:
BREVE PASSAGEM DA EDUCAÇÃO PELO PENSAMENTO DE
CORNELIUS CASTORIADIS**

**Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado do Programa de Pós-
Graduação em Educação da
Universidade Federal de Santa Catarina,
como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em Educação, sob
orientação do Professor Doutor Selvino
José Assmann.**

**FLORIANÓPOLIS
2000**

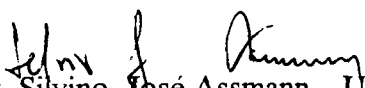


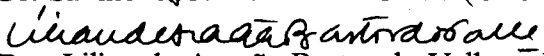
**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO**


**“DO INDIVÍDUO PRIVATIZADO AO SUJEITO ÉTICO: BREVE
PASSAGEM DA EDUCAÇÃO PELO PENSAMENTO DE CORNELIUS
CASTORIADIS”**

Dissertação submetida ao Colegiado do
Curso de Mestrado em Educação do Centro
de Ciências da Educação em cumprimento
parcial para a obtenção do título de Mestre
em Educação.

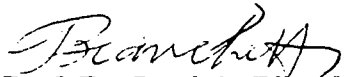
APROVADO PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 06/10/2000


Dr. Silvano José Assmann – UFSC (Orientador)


Dra. Lilian de Aragão Bastos do Valle – UFSC (Examinadora)


Dr. Ari Paulo Jantsch – UFSC (Examinador)

Dr. Lucídio Bianchetti – UFSC (Suplente)


Prof. Dr. Lucídio Bianchetti
Coordenador do PPGE/CED/UFSC

Jandira Nunes de Faria

Florianópolis, Santa Catarina, outubro de 2000.

DEDICATÓRIA

Aos meus *meninos*, Felipe e Fernando, com quem aprendi
que a vida humana como educação manifesta-se
nitidamente no plano dos afetos.

Aos meus alunos e alunas que, nos momentos de conflito,
me colocam o desafio da honestidade emocional.

“... a Vida é o extremo limite que podem atingir o movimento, a diferença, a inquietude, ainda que permanecendo também e por tanto tempo quanto o fazem na fronteira do idêntico, do já dado, do ontologicamente certo e seguro, em resumo, do determinado em sua forma mais rica e dinâmica. Como Vida, a vida não se cansa de repetir seu interminável círculo, do nascimento ao mesmo nascimento, passando pela morte.”

Castoriadis

BELEZA E VERDADE

*Morri pela beleza, mas apenas estava
Acomodada em meu túmulo,
Alguém que morrera pela verdade
Era depositado no carneiro contíguo.*

*Perguntou-me baixinho o que me matara:
- A beleza, respondi.
- A mim, a verdade – é a mesma coisa,
- Somos irmãos.*

*E assim, como parentes que uma noite se encontram,
Conversamos de jazigo a jazigo,
Até que o musgo alcançou os nossos lábios
E cobriu os nossos nomes.*

Emily Dickinson

AGRADECIMENTOS

Um agradecimento especial a Selvino José Assmann que, ao longo do processo de orientação desta dissertação, incentivou-me a pensar por conta própria e, talvez sem o saber, guardou os meus limites na delicadeza de seus afetos.

Minha gratidão a Ana Maria Sabino, Claudete Amália S. de Andrade, João Tachini, Maria Inez Probst, Romeu Augusto A. Bezerra, Sandra Mendonça e Silvia Leni A. de Lima - entre outras pessoas do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Santa Catarina - cuja solidariedade se faz presente nas linhas e entrelinhas deste trabalho. Agradeço, igualmente, aos demais colegas desta Escola, e a Leandro Cisnero e Susana Ferreyra – professores da Escola de Comércio Manuel Belgrano, da Universidade Nacional de Córdoba, Argentina - que, direta ou indiretamente, apoiaram esta pesquisa.

Meu reconhecimento a Oscar Reymundo que, com sua escuta atenciosa, me ajuda a perscrutar o desejo na polissemia das palavras.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I - REABRINDO A EXPERIÊNCIA	11
1 A VALIDADE DA EXPERIÊNCIA.....	11
2 A EXPERIÊNCIA COMO PRÁXIS E PROJETO	19
2.1 <i>MANIPULANDO</i> A EXPERIÊNCIA.....	22
2.2 APONTANDO POSSIBILIDADES	29
3 A VITÓRIA DA RAZÃO.....	35
3.1 A POLÍTICA COMO O REINO DA (RE)CONCILIAÇÃO	43
3.2 (RE)CAINDO NA LÓGICA DA TRADIÇÃO IDENTITÁRIA.....	49
3.3 O HORROR À CONTRADIÇÃO.....	55
CAPÍTULO II - DEMOCRACIA POLÊMICA.....	61
1 NINGUÉM NASCE CIDADÃO.....	61
2 A CONVERSÃO ONTOLÓGICA RADICAL.....	68
3 DIANTE DO QUE ESTÁ POSTO.....	77
4 SOCIEDADE: LUGAR DO OTIMISMO TRÁGICO	87
CAPÍTULO III - AO ENCONTRO DO SUJEITO ÉTICO.....	96
1 EXPERIÊNCIA: LUGAR DO DILEMA E DO CONFLITO	96
2 PSIQUE E SOCIEDADE: A VERDADEIRA POLARIDADE	108
3 “O SUJEITO COMO OBJETO E O OBJETO COMO SUBJETIVO”	118
4 O SUJEITO E O PRAZER DA REPRESENTAÇÃO.....	126
CAPÍTULO IV - AO ENCONTRO DO CIDADÃO.....	134
1 PROCURANDO O CIDADÃO	134
1.1 RECORRENDO À EDUCAÇÃO E À PSICANÁLISE	141
1.2 DELIMITANDO O ÂMBITO DA POLÍTICA	147
2 ENCONTRANDO O CONSUMIDOR	152
3 DEPURANDO O CIDADÃO-CONSUMIDOR.....	159
4 APROXIMANDO CIDADÃO E SUJEITO	164
CAPÍTULO V - MEMÓRIA	174
1 MEMÓRIA E TRADIÇÃO	174
2 MEMÓRIA E FUTURO	178
3 MEMÓRIA E REPRESENTAÇÃO.....	183
ALINHAVANDO AS ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES.....	191
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	197

RESUMO

Este estudo apresenta Cornelius Castoriadis como um filósofo que pensa a educação para a cidadania como experiência democrática. Procurando apoio em outros autores, acompanha, num primeiro momento, o resgate histórico da categoria *cidadão* e da categoria *sujeito*, expondo as articulações que o filósofo greco-francês faz entre estas, e apontando possibilidades de resignificação da educação como formação. A seguir, apresenta uma análise da crise da consciência histórica na contemporaneidade, e investiga as possibilidades concretas de uma educação para a autonomia.

ABSTRACT

This study presents Cornelius Castoriadis as a philosopher who considers education for the citizenship as being a democratic experience. First, a historical redemption of the man as citizen and as subject according to Castoriadis' view is provided. Next, this study points out this philosopher's ideas regarding citizen and subject and also the possibility of having another meaning for education as formation. Finally, an analysis of the crises of the historical conscience at the present time is presented and the concrete possibilities of an education for autonomy are assessed.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho, embora não tenha a preocupação explícita de analisar a relação pedagógica nem a função da escola, procura apresentar Cornelius Castoriadis como um teórico que pode contribuir para pensar a educação voltada para a formação da cidadania. Com esse objetivo, analisa parte de sua obra, e encontra motivos para reconhecer que não é possível refletir sobre a ação educativa fora das relações sociais.

Assim, à medida que faz um passeio pelo pensamento castoridiano, vai descobrindo a educação não como um instrumento, mas como um constante esforço do ser humano para se tornar mais autônomo. Nesse sentido, o filósofo greco-francês parece ir desvendando a vida humana como educação, e a democracia não como um meio, mas como um fim e um meio ao mesmo tempo. Como tal, ela é um valor que se auto-institui pela atividade ininterrupta dos cidadãos, tanto no sentido da auto-interrogação quanto no de criar formas de participação da vida social, o que requer a permanente problematização das relações existentes. Isso significa, para o autor, que a democracia se sustenta e se realiza como *possibilidade* de emancipação. E, historicamente, o solo sobre o qual se movimenta é o das lutas sociais contra toda forma de heteronomia, luta que Castoriadis abraçou, denunciando insistentemente a alienação presente, sob a forma de burocratização, tanto no totalitarismo de esquerda quanto no das chamadas sociedades liberais.

Nessa estreita vinculação, que o filósofo greco-francês esboça entre democracia e educação, cujo fio resgata a história da cultura ocidental, é possível compreender porque essa relação nem sempre se faz presente na sociedade, tendo em vista que, tal como denuncia o autor, desde a Antigüidade, o domínio do outro vai-se delineando como um traço predominante das relações sociais. Por outro lado, também permite perceber que é na própria história que se encontram razões para afirmar que educar *para* a democracia significa educar num processo relacional, processo no qual não há garantias da ausência de conflitos. Desse modo, educar *na*, *pela* e *para* a democracia é fazer emergir demandas de autonomia que se manifestam em meio a dilemas e conflitos de toda ordem: econômicos, políticos, culturais e éticos.

Pensada dessa forma, a educação parece implicar-se com a busca do otimismo na experiência vivida cotidianamente, pois, para Castoriadis, a sociedade é, historicamente, o germe de uma formação social nova. Como tal, é portadora de inúmeras demandas, podendo apontar possibilidades no sentido de uma experiência mais democrática, desde que caminhe

ao encontro dos sujeitos da educação ou da ressonância necessária à sua livre expressão e, portanto, ao confronto de atitudes e opiniões. Mas, se a educação pode se mostrar como um espaço privilegiado para vivenciar, compreender e experimentar diferenças, este é, talvez, o seu maior desafio, dado o caráter institucional que lhe é atribuído socialmente. Assim, o autor permite compreender que, se por um lado, nela se reproduz a sociedade, por outro, coexistem possibilidades no sentido de inaugurar e/ou desenvolver um procedimento mais dialógico, que aproxime, incessante e permanentemente, *cidadão* e *sujeito*, em ambas as direções, tanto no sentido do *ser* como do *conhecer*.

Na aproximação entre estas categorias - que, tal como desvenda a análise castoridiana, engendram-se no real -, encontramos a motivação para o presente estudo, já que ele nasce de inquietações vividas no âmbito de uma Instituição Escolar no momento em que essa se propõe implementar um modo mais democrático de pensar e de fazer a educação. Trata-se da experiência vivida no Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Santa Catarina que, de nosso ponto de vista, ao mesmo tempo que procura vincular-se às atividades-fim da instituição universitária, quais sejam, ensino, pesquisa e extensão, pretende também assumir uma postura mais crítica diante do procedimento teórico desvinculado da experiência vivida - o que, parafraseando o historiador Thompson, poderíamos nomear como *imperialismo teórico / acadêmico*¹.

Visando “à produção, transmissão e apropriação crítica do conhecimento com o fim de instrumentalizar a responsabilidade social e a afirmação histórica dos educandos” (Agenda Escolar, 1998, p. 3), o Colégio de Aplicação passa também a sugerir que os conteúdos e a metodologia trabalhados na relação ensino-aprendizagem visem:

“a) propiciar os conhecimentos necessários para instrumentalizar o educando na sua atuação, tornando-a crítica e produtiva no processo de transformação no mundo e na conseqüente construção de uma sociedade justa, humanitária e igualitária;

b) possibilitar ao educando a vivência de práticas democráticas concretas para que este possa desenvolver-se como sujeito livre, consciente e responsável” (*ibid.*, p. 3-4).

¹ “Imperialismo teórico” / “imperialismo acadêmico”: expressões usadas por Thompson, para referir-se à “epistemologia” de Althusser, cujos procedimentos teóricos são duramente criticados pelo historiador, por considerá-los baseados em disciplinas intelectuais acadêmicas desvinculadas da experiência histórica. A primeira, considera Thompson, é a própria filosofia de Althusser que, segundo afirma, segue a tradição cartesiana, isto é, “de exegese lógica específica, marcada em sua origem pelas pressões da teologia católica, modificada pelo monismo de Spinoza (cuja influência satura a obra de Althusser) e caracterizada, em sua conclusão [confusão], por um diálogo parisiense entre a fenomenologia, o existencialismo e o marxismo” (cf. E. P. Thompson. *A Miséria da Teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*, 1981, p. 18).

Como fruto de discussões realizadas institucionalmente a partir do final da década de 70 (Silva, 1989), esse projeto de ação pedagógica é apresentado e formalizado em Assembléia Geral, realizada na escola em 1985, para cuja composição foram convidados pais / mães, alunos / alunas, professores / professoras e funcionários / funcionárias da área técnica e administrativa. E é a partir deste compromisso, assumido publicamente com a criação e a organização da participação no âmbito institucional, isto é, com a operacionalização de uma ação pedagógica comprometida com a formação do cidadão, que emerge o desafio de uma educação *na, pela e para* a democracia.

Como parte integrante do corpo docente do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Santa Catarina a partir de 1984, encontramos, então, no referido processo, a motivação para procurar compreender os dilemas e os conflitos que podem emergir de uma proposta educacional que vise à formação do cidadão. Dito de outra forma, é do desafio de implementar institucionalmente esta filosofia da educação que retiramos as perguntas que orientam esta pesquisa, entre elas: Uma educação pode ser democrática? Ou, uma educação pode ser democrática numa sociedade que não é democrática? O que é cidadania? A quem cabe formar o cidadão? De que forma a sociedade pode contribuir para a formação do cidadão? De que forma a escola pode contribuir para este objetivo? Para respondê-las, procuramos compreender porque a formação para a cidadania é uma concepção recorrente no pensamento de Castoriadis. Para tanto, circulamos no entrelaçamento que o filósofo greco-francês faz de aspectos aparentemente distintos, tais como ontologia, história, educação, psicanálise e política, procurando, então, ressignificar a educação do cidadão no espaço institucional. Mas, ao mergulharmos na complexidade da abordagem castoridiana, deparamo-nos com questões cuja análise extrapola este âmbito

Dessa forma, se a motivação inicial deste trabalho é a singularidade da experiência vivida no Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Santa Catarina, essa singularidade foi emudecendo à medida que adentramos a análise castoridiana a respeito da crise da consciência histórica no mundo contemporâneo. Assim, esta experiência vivida no interior da prática do ensino fundamental e médio, reapresenta, no plano institucional, a situação dilemática na qual estão mergulhados os profissionais destes níveis de ensino, pressionados, de um lado, pela exposição empírica, e, de outro, pela preocupação com a teoria. Mas, no âmbito deste trabalho, estes traços passam a ser compreendidos dentro de uma formação cultural mais ampla e, portanto, de caráter mais universal.

Nesse sentido, é preciso considerar que, para Castoriadis, não basta reafirmar a democracia, ou seja, não basta teorizá-la. Há, também, que legitimá-la. Para tanto, o autor resgata as experiências democráticas do passado e, com elas, o ser humano como *anthropos*, isto é, como um ser de relações. Mas, ao percorrer a trama das relações sociais, o filósofo se depara não só com as possibilidades concretas de emancipação do ser humano - mais precisamente, na particularidade dos antigos gregos, e, quando se anuncia a Modernidade, entre os séculos XII e XVIII, na *emergência (constituição) do Ocidente* ou das significações imaginárias do mundo capitalista -, mas também com os entraves postos neste processo relacional, entraves de uma *razão* que se vai transformando mais em instrumento e menos em capacidade criadora. Desse modo, segundo o filósofo greco-francês, o capitalismo *encarna uma significação imaginária social nova: a expansão ilimitada do 'domínio racional'*, problema que, por penetrar e atingir todas as formas de relações no mundo contemporâneo, será apresentado aqui como o alvo das veementes críticas do autor.

Assim, paralelamente à contextualização do que denuncia como crise da ocidentalidade, Castoriadis vai tecendo a trama da autonomia e da alienação, ambas se produzindo numa crise do pensamento e da sociedade. Analisando essa crise, o filósofo greco-francês vai desvendando um processo no qual o indivíduo, já na Antigüidade, vai abrindo mão da própria autonomia. Tal processo, cujo curso o autor persegue obsessivamente, culmina com a denúncia de que o indivíduo que se apresenta hoje, no Ocidente, é o *cidadão privatizado*. Indiferente à política, mergulhado num universo estritamente pessoal, esse cidadão, do ponto de vista de Castoriadis, caiu num niilismo cansado: submisso ao mercado e às ilusões do consumismo, manifesta traços de uma sociedade que não é democrática, já que nela não há luta por mais liberdade.

Sem perder de vista a totalidade, ou o real nas suas determinações e, principalmente, nas indeterminações, Castoriadis vai descortinando possibilidades efetivas de um resgate histórico da autonomia, o que, tal como percebemos, não implica na transposição linear de categorias do passado, mas na possibilidade de metabolizar passado, presente e futuro. É nessa perspectiva que ele aproxima a categoria *cidadão* da categoria *sujeito*. E o faz, colocando em evidência o *anthropos*, o homem como um ser capaz de criar uma nova relação. Aqui a psicanálise é apresentada como um campo de mediações no qual analista e analisando aparecem como sujeitos da *práxis*, isto é, como sujeitos da própria liberdade – liberdade no sentido de capacidade para criar uma nova relação entre consciente e inconsciente. É, então, na emergência do sentido ético que a prática psicanalítica enuncia para o *sujeito*, que

Castoriadis aproxima educação, psicanálise e política para apresentá-las como campos inesgotáveis no sentido do instituinte, como campos nos quais é possível uma liberdade solidarizar-se com outra liberdade.

Assim, ao perseguirmos a articulação que o filósofo faz entre as categorias *cidadão - sujeito*, que estão postas no real, esta pesquisa tem como objetivo explicitá-las, tendo em vista diagnosticar e indicar possibilidades de ressignificação das mesmas no âmbito da educação. Sob este enfoque, consideramos inicialmente que pensar a educação é uma tarefa historicamente desafiante, não só para acadêmicos e pedagogos, mas também para a sociedade como um todo. Esse pensar remete à compreensão de que conhecer o processo educativo, não é uma atividade de ordem meramente discursiva ou da construção de teorias que versem ora sobre o sucesso, ora sobre os fracassos da escola, ou mesmo sobre a estrutura e funcionamento do ensino. Do ponto de vista desta pesquisa, refletir sobre a educação implica em articular essa discussão no âmbito da história. Dito de outra forma, implica em procurar, incessante e permanentemente, verdade e legitimidade na ação educativa ou na possibilidade de conciliar as tensões derivadas da relação entre experiência teórica e prática, vivida no âmbito institucional, como também, sob o mesmo ponto de vista, na relação que a instituição vivencia com a sociedade.

Na recorrência ao pensamento castoridiano, procuramos, então, por aproximações sucessivas, situar a educação como parte de uma experiência social que se organiza e se estrutura nas lutas pela liberdade. Desta particularidade, que emerge da crítica castoridiana, tentamos indicar possibilidades no sentido de os sujeitos da educação poderem se abrir para a universalidade, ou de poderem interagir conscientemente e, dessa forma, explicitarem um projeto. Nessa direção, o presente trabalho procura explicitar que, na filosofia castoriadiana, *cidadão* e *sujeito* são formas de ser ou determinações da existência. Como tal, manifestam-se tanto na parcialidade da experiência, cujo pertencimento nos é assegurado pela linguagem, quanto na sua singularidade.

Nesse sentido, a pesquisa procura demonstrar que a linguagem se apresenta como o campo de mediações no qual o filósofo greco-francês aproxima singularidade e universalidade, pois, segundo o autor, neste solo circulam possibilidades de intenção consciente em direção à permanente (re)estruturação do *sujeito*, via psicanálise, e do *cidadão*, via democracia. Como campo no qual operam instituído e instituinte - isto é, a linguagem de

homens que já não se encontram aí e a de outros que *falam* e se fazem presentes no fluxo das representações - passado e presente se entrecruzam numa relação *signitiva*. Nesta, a liberdade da sociedade encontra o seu limite naquilo que já existe; mas, nessa ordem simbólica, *cravada no natural e no histórico*, está também o racional e com ele o inusitado desta relação, isto é, a capacidade de produzir sentidos. Para Castoriadis, a linguagem se apresenta, então, como o campo da mobilidade sem limites. Mas, se neste plano é possível tudo questionar, é preciso levar em conta que a racionalidade não nos garante nada *a priori*, isto é, fora do movimento histórico real.

E aqui Freud e Marx aparecem como os principais interlocutores de Castoriadis, pois, no diálogo não isento de crítica que faz com o primeiro, o autor parece indicar possibilidades concretas de emancipação, tanto para o indivíduo quanto para a coletividade. E, no jogo de aproximação e distanciamento que faz com o segundo, Castoriadis parece recuperar o germe do que considera a política da autonomia. Assim, em ambos os casos, a teoria aparece não como o que funda a *práxis*, mas como o que a constitui num processo inerentemente relacional. Neste, ela é também uma prática e, como tal, permanentemente atravessada pela inesgotabilidade do real.

Para explorar este universo castoridiano, avesso a toda forma de sistematização e de totalização, dividimos a exposição em cinco capítulos. No **Capítulo I**, introduzimos o problema da experiência, procedendo paralelamente à apresentação do filósofo Cornelius Castoriadis (1922-1997), situando-o numa visão panorâmica que pretende identificar sua tendência teórica e metodológica. Na companhia de outros autores, procuramos expor parte da discussão do filósofo em torno do tema, como também algumas críticas dirigidas aos seus procedimentos metodológicos. Devido à complexidade do problema, às oscilações do filósofo greco-francês, o seu diálogo com a história da filosofia e a nossa recorrência à mesma, este é o capítulo mais extenso e, talvez, o mais explicitamente teórico desta dissertação.

No **Capítulo II**, inserimos a discussão de Castoriadis a respeito da categoria *cidadão*, ao mesmo tempo que começamos a delinear as possibilidades históricas, colocadas pelo autor, no sentido de resignificação da mesma. Para tanto, apresentamos a categoria central da obra de Castoriadis, ou seja, o *imaginário* como uma forma humana de existência. Como tal, procuramos evidenciar a linguagem como o terreno no qual operam as *significações imaginárias sociais* e a tensão entre instituído-instituente. Percorrendo a análise de Castoriadis a respeito destas relações, procuramos expor sua discussão a respeito da

democracia, compreendendo-a dentro de uma noção inerentemente relacional e sob o enfoque de uma *ontologia da indeterminidade* ou da emergência de criações diferentes. Concomitantemente, damos início à contextualização do que o autor considera uma educação para a autonomia, isto é, uma educação na qual o sujeito pode compreender as relações democráticas tanto no sentido da autolimitação como no da liberdade.

Apoiando-nos no capítulo anterior, que expõe as limitações humanas e seus reflexos nas relações políticas, no seguinte, procuramos explorar *soluções* para este impasse dentro do pensamento castoridiano. Criadas, então, as condições para nos aproximarmos da categoria *sujeito*, tal como se apresenta no pensamento castoridiano, apresentamos o **Capítulo III**. Centrado na relação entre educação, psicanálise e política, ele pretende expor o sentido ético da psicanálise e, como tal, sua consubstancialidade com o projeto de autonomia do ser humano na sua singularidade e universalidade. Transitando numa linha fronteira entre estas três áreas do conhecimento, pontuada pela psicanálise, procuramos resgatar o conceito castoridiano de *sujeito*, difuso na exposição, tendo em vista aproximá-lo do conceito de *cidadão* elaborado por Castoriadis.

Os **Capítulos I, II, e III** seguem, então, a análise castoridiana da filosofia ocidental, onde procuramos destacar não só as críticas que o filósofo dirige a esta forma de pensar e de fazer as relações sociais, como também, e principalmente, as possibilidades de articular as categorias *cidadão* e *sujeito* enquanto categorias que estão postas no real. Deste processo, emergem também os entraves concretos para esta aproximação, o que explicitamos com mais clareza no **Capítulo IV** desta dissertação. Nele, a visibilidade da luta histórica entre o projeto de autonomia e o projeto de dominação, refletida no mundo capitalista contemporâneo, permite que a dissertação caminhe na direção de uma avaliação final das possibilidades concretas de uma educação para a autonomia. Nesse sentido, no **Capítulo IV**, expomos alguns desafios que se apresentam sob a forma de situações conflituosas para serem pensadas e/ou *solucionadas* no âmbito político-institucional. E que, de certa forma, dão um “acabamento” à configuração castoridiana da tragicidade da experiência democrática ou o que nela pode transparecer do caráter, por assim dizer, experimental da política e da dignidade da experiência humana, compreendida nos seus limites e finitude.

Este esforço, centrado na apreensão dos entraves postos pela crítica de Castoriadis, visando à ampliação e efetivação da emancipação do sujeito no mundo capitalista contemporâneo, abre espaço para avaliarmos mais de perto a crise da consciência histórica, o que procuramos expor no **Capítulo V** deste trabalho. Nele, apresentamos primeiramente a

análise de Paul Ricoeur a respeito da crise da consciência histórica da Europa. Ao expô-la, procuramos aproximá-la da universalidade da crise, apontada por Castoriadis, ressaltando não só os seus aspectos constitutivos como também as possibilidades apontadas por Ricoeur no sentido de resgatá-la no plano da memória e da representação. Em seguida, recorreremos a Canclini, e com ele procuramos compor a ressignificação do conceito castoridiano de cidadania e a viabilidade de uma educação para a autonomia.

Se este resgate da experiência democrática no Ocidente, permitiu, num primeiro momento, a visibilidade da coexistência do projeto de dominação e do projeto de emancipação, na sua universalidade, num segundo momento, permitiu o *reencontro* com a experiência vivida, isto é, com a singularidade do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Santa Catarina. E é desta confluência dilemática que este trabalho procura extrair o que considera possível *levar* para a discussão no âmbito educacional, qual seja, o vínculo entre a noção de *sujeito* e o conceito de *cidadão*. Aqui, justificamos nosso mergulho no pensamento de Castoriadis: seja no resgate histórico que o autor faz destas categorias, seja nos entraves apontados pela sua crítica no sentido do (re)encontro entre ambas, o que se nos apresenta é a possibilidade de elucidar a fragmentação dos sujeitos da educação, isto é, a possibilidade de compreender e transformar a teoria numa prática esclarecedora capaz de aproximar o sujeito e o objeto do conhecimento.

E aqui, talvez seja importante esclarecermos que este campo de possibilidades foi-se abrindo para esta pesquisa com a divulgação da obra de Castoriadis no Brasil, durante a década de 80, e também com o impacto causado pela visita do filósofo à Universidade Federal de Santa Catarina, ocorrido em 18 de abril de 1985. Num clima nacional e/ou institucional de *abertura democrática*, iniciamos a leitura de *As Encruzilhadas do Labirinto II – Domínios do Homem*, volume que apresenta textos *compostos entre 1974 e 1985* e no qual o autor deixa transparecer suas posições políticas. Além disso, pensando no *leitor, talvez injustificadamente atemorizado pelos termos filosóficos*, Castoriadis propõe-se a familiarizá-lo com questões que atravessam o seu pensamento: as *implicações filosóficas da ciência e a democracia no Terceiro Mundo*.

Compondo o **Capítulo II** desta dissertação, este volume é uma referência para a composição dos demais. Embora o **Capítulo III** dê mais destaque para *As Encruzilhadas do Labirinto I e II*, e o **Capítulo IV** para o que é considerado *As Encruzilhadas do Labirinto IV - El Avance de la Insignificância* -, a obra de referência foi, certamente, o primeiro texto, pois com ele transitamos pelas demais publicações que compõem este trabalho como também pela

Instituição Imaginária da Sociedade. Com essa última, talvez a mais complexa, permitimo-nos compor a intertextualidade desta dissertação, o que transparece no arranjo final dos cinco capítulos e, principalmente, nas idéias que alinhavamos por último.

Com estas observações, queremos esclarecer que este trabalho nem de longe tem a pretensão de apresentar uma leitura que "esgote" a filosofia de Cornelius Castoriadis. Se procuramos uma visão mais abrangente do seu pensamento foi para explorar a sua atualidade. Assim, na parcialidade de nossa leitura, o que procuramos foi denotar a diversidade de questões a serem abordadas e exploradas neste universo que é a filosofia castoridiana. Desta, quando muito, guardamos mais perguntas do que propriamente respostas, o que coloca em evidência a inesgotabilidade da discussão filosófica que apresenta, já que seu ponto de partida e seu ponto de chegada não é outro senão o dado mais simples e, ao mesmo tempo, o mais complexo: a experiência vivida.

Aqui encontramos o reconhecimento que podemos conferir ao autor, o que pode ser traduzido com as próprias palavras do filósofo greco-francês: *honrar um pensador não é elogiá-lo, nem mesmo interpretá-lo, mas discutir sua obra, mantendo-o, dessa forma, vivo, e demonstrando, em ato, que ele desafia o tempo e mantém sua relevância*. Em se tratando de um pensador cuja morte é tão recente (26-12-1997), faz-se importante esclarecer que parte do que escreveu ainda está sendo publicado, o que, por certo, pode reabrir discussões e trazer novos desafios.

Desse modo, queremos destacar sua relevância não só nas respostas que encontramos ao longo da leitura de seu pensamento, mas principalmente nas perguntas que guardamos e que nos remetem ao ponto de partida desta pesquisa, isto é, à educação escolar. Dentre elas, destacamos: Uma escola pode ser democrática numa sociedade cuja relação com a tradição evoca práticas não democráticas? Cabe à escola preparar o cidadão para a convivência democrática? De que forma a educação escolar pode contribuir para a formação da cidadania? O aluno é cidadão enquanto é aluno?

Se a renúncia a estas questões nos conduziu para o campo teórico, resta destacar o que nele encontramos de mais significativo. Ao que tudo indica, o procedimento de Castoriadis inventaria as contradições postas no capitalismo, não para captá-las no discurso que acolhe a contradição - o que, para os críticos do filósofo, é, talvez, a sua fraqueza -, mas, primeiramente, para desvendá-las de forma a colocar em evidência uma das facetas da *razão*: a que produz as relações de dominação. Em última instância, seu objetivo é, *apesar de tudo*,

resgatar a capacidade de o homem participar da vida política, isto é, de manifestar-se e de viver como um ser de relações, o que, não só na história das sociedades ocidentais, mas na própria vida do autor, vai revelando a vida humana como liberdade, isto é, como uma corda bamba na qual sempre é possível, mesmo que transitoriamente, encontrarmos a coerência entre falar, pensar, sentir e agir.

Além disso, se por um lado o autor nos coloca o lado sombrio da história para ser pensado, por outro assinala possibilidades de fazê-la de forma diferente, ou seja, de nos confrontarmos, a um só tempo, com a vulnerabilidade e com as possibilidades de nossa existência. Este dilema, queiramos ou não, está presente no processo educacional. Como tal, não pode ser omitido de uma educação que se reconheça como formação, sob pena de negarmos a nossa própria história ou de, seguindo alguns modismos, defendermos o seu fim ou a superação de todos os conflitos. Do ponto de vista da dissertação que ora apresentamos, a educação não pode omitir o embaraço no qual estamos mergulhados, o que por si só já justifica este estudo.

CAPÍTULO I

REABRINDO A EXPERIÊNCIA

1 A VALIDADE DA EXPERIÊNCIA

“Não sou indiferente aos valores intelectuais nem inconsciente da dificuldade de se chegar a eles. Mas devo lembrar (...) que conhecimentos se formaram, e ainda se formam, fora dos procedimentos acadêmicos. E tampouco eles têm sido, no teste da prática, desprezíveis. Ajudaram homens e mulheres a trabalhar os campos, a construir casas, a manter complicadas organizações sociais, e mesmo, ocasionalmente, a questionar eficazmente as conclusões do pensamento acadêmico.”

Thompson

O historiador Thompson assinala que os intelectuais se iludem, quando partem da consideração de que a experiência² é um nível muito inferior de mentação e que só pode produzir o mais grosseiro senso comum - matéria-prima ideologicamente contaminada -, supondo, por isso, que os comuns mortais são estúpidos. Para o autor, a experiência tem validade por surgir no ser social, em homens e mulheres socialmente determinados, e, paralelamente, racionais: como tal, capazes de pensar e de modificar a consciência social existente. Desse modo, ao exercerem pressões de toda a ordem, ao problematizarem a experiência, esta passa a ser também determinante, já que “propõe novas questões e

² Considerando que Thompson parte do princípio de que a teoria está implicada com a prática, e que a luta de classes é questão central para ambas, Müller assinala que o historiador inglês “pretendeu resgatar a ‘história de baixo para cima’, não apenas como um projeto intelectual, mas também como um projeto político contra a opressão da classe dominante e o programa de ‘socialismo de cima para baixo’ em suas várias encarnações, do Fabianismo ao Socialismo” (cf. Ricardo G. Müller. *E. P. Thompson - Emancipação e Experiência: introdução a um debate*, UFF, mimeo). Partindo destas considerações, Müller aborda a controvérsia a respeito do conceito de experiência na obra de Thompson, afirmando que no texto *A Política da Teoria* o historiador apresenta uma formulação, ao mesmo tempo simples e instigante a respeito deste conceito, articulando-o com o de cultura e com o debate anteriormente realizado em *A Miséria da Teoria* / outros. Assim, para Thompson, “experiência é exatamente o que realiza a junção entre cultura e não-cultura, ficando uma metade dentro do ser social e a outra metade dentro da consciência social. Poderíamos chamá-las de experiência I - experiência vivida -, e de experiência II - experiência percebida” (cf. op. cit. p. 7). Desse modo fica assinalada a preocupação de Thompson de livrar o termo *experiência* da forte carga ideológica que lhe é atribuída, tendo como objetivo, juntamente com Raymond Williams, distinguir o sentido de *fixar limites* e o de *exercer pressões* como integrantes do conceito de *determinação*, como também as regularidades no interior do ser social, resultantes de causas exteriores que ocorrem independentemente da consciência e da intencionalidade. “Tais causas inevitavelmente dão ou devem dar origem à experiência vivida, a experiência I, mas não penetram como ‘reflexos’ na experiência II. No entanto, a pressão dessas causas sobre a totalidade do campo da consciência não pode ser adiada, falsificada ou suprimida indefinidamente pela ideologia” (op. cit., p. 8). Destacamos, então, no pensamento de Thompson, que o conceito de experiência estabelece *mediações* e que processos e conceitos estão dialeticamente articulados, o que se manifesta no seu conceito de *experiência*, afirma Müller. Nesse sentido, é importante destacarmos ainda a conclusão do historiador enfatizada por Müller: “A experiência I [vivida] está em eterna fricção com a consciência imposta e, quando ela irrompe, nós, que lutamos com todos os intrincados vocabulários e disciplinas da experiência II [percebida], podemos experimentar alguns momentos de abertura e de oportunidade, antes que se imponha mais uma vez o molde da ideologia” (op. cit.). Assim, ao incorporarmos este conceito no presente trabalho, associando-o ao que, de nosso ponto de vista, está implícito no pensamento de Castoriadis, estamos vinculando-o ao projeto emancipatório presente na história da cultura ocidental.

proporciona grande parte do material sobre o qual se desenvolvem os exercícios intelectuais mais elaborados” (Thompson, 1981, p. 16). Conforme o historiador, experiência e consciência podem ser, então, ‘cultura não autoconsciente’ / consciente. Assim, o pensamento está impregnado de experiência e a experiência de pensamento, numa relação metabólica, e sob a interferência de muitas determinações.

Considerando, então, que ser social e consciência social não são inertes nem passivos, mas realidades que se implicam mutuamente, Thompson (1981) critica veementemente o filósofo Althusser e, por extensão, os intelectuais que negligenciam a experiência vivida pelo ser social. Para o autor, a experiência de homens e mulheres não é, então, vivida de forma passiva, pois esses “refletem sobre o que acontece a eles e ao mundo” (Thompson, 1981, p. 16.). A consciência, por sua vez, não está dada em alguma experiência singular, mas na particularidade do ser social.

Dessa forma, experiência e consciência não têm uma coexistência pacífica, mas são mediadas por dilemas e conflitos de toda a ordem, já que a primeira é determinante no sentido de exercer pressões sobre a segunda - a consciência existente. Portanto, ser social e consciência social não são realidades duras e engessadas, nem tão somente categorias do pensamento, mas categorias que se engendram no real. “O que queremos dizer [afirma Thompson] é que ocorrem mudanças no ser social que dão origem à *experiência* modificada; e essa experiência é *determinante*, no sentido de exercer pressões sobre a consciência social existente” (Thompson, 1981, p. 16.), problematizando-a e colocando demandas até então inexistentes.

Thompson (1981) considera que esse procedimento, do ponto de vista epistemológico, ocorre dentro e fora dos muros acadêmicos. Embora haja diferenças em relação ao rigor, uma atitude não é mais importante do que a outra, pois ambas se interpenetram ao largo da vida. Assim,

a experiência não espera discretamente, fora de seus gabinetes, o momento em que o discurso da demonstração convocará a sua presença. A experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheira, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão, pensam de modo diverso sobre as leis. Frente a essas experiências gerais, velhos sistemas conceituais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença (Thompson, 1981, p. 17).

Seguindo o autor, na bilateralidade da relação entre ser social e consciência social, eliminamos a tendência de fazer o diálogo pesar mais para o lado da dominação ideológica e defendemos, portanto, a busca de soluções pela análise histórica e cultural. Sendo assim,

consideramos a possibilidade destes dois polos, tal como aprendizes, mobilizarem-se incessante e permanentemente para o diálogo e para a reflexão. Nesse sentido, a reverência servil ao conhecimento produzido deve ser substituída pelo “entendimento da natureza provisória e exploratória de toda teoria, e da abertura de espírito com que se deve abordar todo conhecimento” (Thompson, 1981, p.186), seja ele provindo da continuidade da cultura intelectual, seja ele da experiência vivida pelos homens. Nessa expressão - *experiência humana* - o historiador inglês pensa ter descoberto

que os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo - não como autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses³ e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua *consciência e sua cultura*⁴ das mais complexas maneiras (sim, ‘relativamente autônomas’) e em seguida (...) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada (Thompson, 1981: 182).

Para o autor, à medida que a experiência se impõe ao pensamento e o pressiona, “com a chegada de novos problemas, a morte de velhas questões, a presença invisível de questões novas” (Thompson, 1981, p. 34), até então não formuladas, está fazendo rupturas e situando demandas no sentido de novas categorias impostas pela realidade para serem pensadas e modificadas.⁵

O real [portanto] não está ‘lá fora’ e o pensamento dentro do silencioso auditório de conferências de nossas cabeças, ‘aqui dentro’. Pensamento e ser habitam um único espaço, que somos nós mesmos. Mesmo quando pensamos, também temos fome e ódio, adoecemos ou amamos, e a consciência está misturada ao ser; mesmo ao contemplarmos o ‘real’, sentimos a nossa própria realidade palpável. De tal modo que os problemas que as ‘matérias-primas’ apresentam ao pensamento consistem, com frequência, exatamente em suas qualidades muito ativas, indicativas e invasoras. Porque o diálogo entre a consciência e o ser torna-se cada vez mais complexo (...) (Thompson, 1981, p. 27).

Assim, para Thompson (1981, p. 34), “este é um tempo em que a razão deve ranger os dentes. À medida que o mundo se modifica [afirma], devemos aprender a modificar nossa linguagem e nossos termos. Mas nunca deveríamos modificá-los *sem razão*”, pois na *razão* do

³ O termo *interesse*, para o autor, significa “aquilo que interessa às pessoas, inclusive o que lhes é mais caro”. Dessa forma, Thompson nega posições que coloquem a “moral” de lado, apresentando-a como interesses de classe dissimulados. Destituindo o termo da carga ideológica que lhe é atribuída, o autor afirma: “ (...) a noção de que todos os ‘interesses’ podem ser classificados em objetivos materiais cientificamente determináveis não passa do mau hálito do utilitarismo. (...) Um exame materialista dos valores deve situar-se não segundo proposições idealistas, mas face à permanência material da cultura: o modo de vida, e acima de tudo, as relações produtivas e familiares das pessoas” (cf. E. P. Thompson. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*, 1981, p. 194-5).

⁴ Thompson considera as expressões *consciência e cultura* “excluídas” pela prática teórica (cf. E. P. Thompson. *A miséria da teoria ou um planetário de erros (uma crítica ao pensamento de Althusser)*, 1981, p. 182).

⁵ Estão aí o desemprego, o adolescente *profissional* e o *adultescente* como novas categorias, desafiando a educação, e a barbárie sendo *pensada* como possibilidade de desencadear a transformação...

mundo real, “o conhecido e o desconhecido trocam de lugar; até mesmo as categorias, quando as examinamos, se dissolvem e se transformam em seus contrários” (*ibid.*). Dessa forma, o autor destaca a peculiaridade não só da história, mas do próprio ser humano cuja vida é atravessada por inúmeros conflitos, situados entre as demandas e os limites do indivíduo, da sociedade e da cultura, essa última compreendida no sentido antropológico.

Ao criticar veementemente toda visão reducionista da realidade que se apresenta sob o rótulo de ‘científica’,⁶ e procurando garantir a sanidade mental dos intelectuais, Thompson (1981) propõe a fuga desta cena por considerá-la devastadora. Neste movimento, aproxima-se da figura de Cornelius Castoriadis que, do seu ponto de vista, entre outros homens honrados,⁷ nunca abandonou a luta contra o capitalismo, mesmo que para tanto tenha abandonado a tradição marxista, por vê-la, como “irreparável, inerentemente elitista, dominadora e anti-democrática (os ‘cientistas’ e os demais) e condenada pelos seus frutos ortodoxos e stalinistas” (Thompson, 1981, p. 186). Aderindo explicitamente à parte da crítica de

⁶ Aqui o autor inclui o ‘marxismo’ (grafado desta forma para indicar a interpretação economicista / do economismo vulgar ou obscurantista do pensamento de Marx, cópia de uma ideologia burguesa de longevidade, diferentemente do que Thompsona considera a tradição marxista propriamente) e o utilitarismo, o malthusianismo, o positivismo, o funcionalismo-estruturalismo etc, que se consideram / se consideravam praticantes de uma ‘ciência’.

⁷ Quando se refere ao economismo vulgar como uma doença devastadora da qual vem sofrendo o marxismo, Thompson afirma que “seus movimentos foram enfraquecidos, sua memória falha, sua visão está obscurecida. Entrou, agora, rapidamente no delírio final do idealismo, e a enfermidade pode ser fatal. A prática teórica já é o *rigor mortis* do marxismo que se inicia. O marxismo já nada tem a nos dizer sobre o mundo, nem qualquer maneira de fazer descobertas sobre ele. [Retomando o fôlego, o historiador aponta uma saída:] O impulso é fugir dessa cena de devastação, em prol de nossa sanidade mental. [E é neste impulso que recorre a Castoriadis, para afirmar:] Homens honrados, como Cornelius Castoriadis, que não abandonou nem por um instante sua luta contra o capitalismo, deixaram a tradição marxista desse modo: vêem-na como irreparável, inerentemente elitista, dominadora e anti-democrática (os ‘cientistas’ e os demais) e condenada pelos seus frutos ortodoxos e stalinistas. E concordo com boa parte da sua crítica (uma saudação, velhos camaradas do *Socialisme ou Barbarie!*). A outra parte eu a apresentei em meus próprios termos. Mesmo, porém, em sua acerba polêmica com o ‘marxismo’ vemos que estão empregando – e de maneira muito melhor- conceitos aprendidos inicialmente em Marx” (cf. op. cit., p. 186-7). Assim, a primeira impressão é que a reverência de Thompson a Castoriadis é datada, isto é, toma como referência os textos que o filósofo produziu à época da revista *Socialismo ou Barbárie*, mais precisamente, entre 1949 e 1965 - sendo que até 1956, mantendo parceria com Claude Lefort, que a partir de então deixa *Socialismo ou Barbárie*, dadas as divergências com Castoriadis a respeito do papel político desse grupo. No entanto, em nota (167) à p. 229-30, Thompson cita obras posteriores de Castoriadis – “*L’expérience du mouvement ouvrier* (Paris, 1974); *La société bureaucratique* (Paris, 1973); *L’institution imaginaire de la société* (Paris, 1975); *Les carrefours du labyrinthe* (Paris, 1978)” - e faz referência ao estudioso americano Dick Howard, que apresentou trabalhos do filósofo greco-francês e de Claude Lefort na revista *Telos*. Do seu ponto de vista, como entusiasta americano, Howard não é recomendável para descrever a obra de Castoriadis, pois seu estudo “é um extraordinário ensaio em leviandade a-histórica e a-política, que reduz tudo a um interminável seminário acadêmico da pós-New-Left norte-americana, sobre algo que ele chama (inadequadamente) de ‘ontologia’. Castoriadis [afirma Thompson] não se empenhou nunca em academismos desse tipo” (op. cit.). Na mesma nota, o historiador inglês qualifica as publicações “de alguns extratos pertinentes de Castoriadis”, em forma de folheto, apresentados pelo grupo inglês *Solidarity*, ao mesmo tempo que desqualifica outras publicações do mesmo autor / gênero como “um vomitório sectário a ser administrado apenas aos sectários”. Tais procedimentos do historiador nos levaram a desfazer a primeira impressão a respeito da relação de Thompson com a postura de Castoriadis, pois, ao que tudo indica, procede de uma avaliação crítica da obra do autor, o que não se pode confundir com alguma forma de identificação.

Castoriadis ao marxismo, e também se declarando favorável à acerba polêmica da revista *Socialismo ou Barbárie*, o historiador inglês considera que ambos fazem parte da tradição da investigação empírica aberta, originada na obra de Marx, consideração que tomamos como ponto de partida para levantar algumas questões a respeito do método em Castoriadis.

Observando, então, o que assinala o historiador inglês em relação a Castoriadis, abrimos uma pista nesta pesquisa no sentido da possibilidade de se pensar um pouco mais a respeito da vinculação do filósofo greco-francês ao que Thompson (1981) referencia como *investigação empírica aberta*⁸. Assim, se por um lado essa afirmação do historiador inglês permite que apresentemos Castoriadis de forma honrosa, por outro nos autoriza a situá-lo do ponto de vista do método; mas isso não nos exige de problematizar tal afirmação, pois, ao que tudo indica, não passou pelas preocupações do filósofo greco-francês explicitar sua vinculação a uma tendência metodológica.

Desse modo, ao recorrermos a Thompson para apresentar Castoriadis, é preciso esclarecer primeiramente que esse último, tal como o historiador inglês, procede a uma crítica radical à razão instrumental e às suas seqüelas no mundo moderno, tanto quanto aos intelectuais que, impregnados por ela, seguem sua trilha, isto é, a trilha de uma *razão* que “nasce quando o sujeito do conhecimento toma a decisão de que conhecer é **dominar** e

⁸ Châtelet, ao explicar como a filosofia pode surgir como gênero cultural novo em uma situação que considera privilegiada - a Grécia clássica -, destaca o sucesso deste gênero cultural produzido pelos gregos considerando-o sem equivalente na época. Diante de uma observação de seu interlocutor, Émile Noël, segundo a qual, “nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx diz que a filosofia vê o mundo, mas não o transforma” (cf. François Châtelet. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noël*, 1994, p. 15), Châtelet emite a seguinte opinião: “acho que ele disse uma bobagem. Os filósofos transformaram o mundo. Quiseram e conseguiram transformá-lo. Não diretamente, é claro, mas porque suas idéias influenciaram as elites e as massas. As idéias filosóficas passaram para o real” (op. cit., p. 15-6). Sustentando a tese de que “se pode falar de uma invenção da razão” (op. cit., p. 15), no contar a história desta invenção Châtelet afirma: “A filosofia, devo insistir, parte de perguntas simples: o que se chama habitualmente, no jargão filosófico, [de] questões ‘empíricas’. A partir daí ela tenta construir uma argumentação que permita responder, não no plano da simples opinião, mas no plano do conceito” (op. cit., p. 23), procedimento que o autor vai identificar, a partir de Sócrates, como sendo o procedimento do filósofo. Segundo afirma, essa “busca da racionalidade não se modificou, dos gregos até a revolução de Copérnico e Galileu e até Descartes” (op. cit., p. 66). Apontando para a modernidade, Châtelet apresenta Hegel como o autor que explica “o que a própria história produz” (op. cit., p. 127) e Marx, como atento leitor de Hegel, como quem confronta o discurso hegeliano acerca do Estado enquanto “razão em atos” (op. cit., p. 130) com a realidade política de seu tempo, o que o leva à idéia que está na base de seu pensamento e que dá origem às inúmeras pesquisas que começa a fazer com Engels: “o Estado não é, absolutamente, um árbitro acima da sociedade civil, tendo como missão preservar a unidade. Efetivamente, esse Estado é um produto da sociedade civil (op. cit., p. 131). Assim, a partir de “*A ideologia alemã*, Marx e Engels tentarão construir uma história que seja efetivamente a história das sociedades” (op. cit., p. 133). E, diante do sucesso do hegelianismo e, paralelamente, do triunfo do Estado moderno / burguês, ambos decidem passar para o lado da “luta de classes, escolhem o outro campo, o campo da história contra o da filosofia da história” (op. cit., p. 134), pois este prejudica já existir racionalidade. Do ponto de vista de Châtelet, este procedimento é diferente do procedimento de Hegel, “não por um vasto discurso legitimador, que racionaliza o que é, mas tentando criar uma outra realidade” (op. cit., p. 135). Mas, conforme o autor francês, isso não evita que continue em questão, nas relações entre a razão e o movimento da sociedade, o *status* da racionalidade (op. cit.), questão que, de nosso ponto de vista, é abraçada por Castoriadis ao longo de sua vida e de sua obra.

controlar a Natureza e os seres humanos” (Chauí, 1994, p. 283). Mas é importante enfatizar, tal como percebemos, que a preocupação de explicitar o método de investigação ocupa muito mais os críticos de Castoriadis do que a ele propriamente. E, ainda, se alguma preocupação dessa ordem transparece no seu pensamento, ela se faz muito mais presente na área da psicanálise - área na qual o filósofo atuou a partir de 1973 -,⁹ o que será abordado mais especificamente no capítulo três deste trabalho.

A respeito de observações do pensador greco-francês sobre o método, procuramos destacar aqui as que consideramos um pouco mais explícitas, embora nem sempre seja possível aproximá-las do que Thompson identifica como vinculação metodológica daquele pensador. Na relação com Marx,¹⁰ por exemplo, Castoriadis parece fazer um jogo de aproximação e afastamento, porém, ao tratar da tendência de fazer o diálogo pesar mais do lado da dominação ideológica, o distanciamento aparece mais explicitamente na busca de soluções: a análise castoridiana caminha no sentido de relacionar a imaginação radical (psique individual) e o imaginário radical (sociedade). E é através da análise histórica e cultural que Castoriadis vai costurar a bilateralidade desta relação, ora apontando os limites do indivíduo, da sociedade e da cultura, ora apontando possibilidades de mobilização para a liberdade.

Faz-se importante esclarecer que, de nosso ponto de vista, é certamente em obras mais recentes¹¹ que Castoriadis faz considerações curiosas para quem procura compreender seu método de investigação. Destacamos a seguir uma indagação que consideramos importante para penetrar no seu pensamento: “Não se pode continuar a recobrir o grande buraco negro (o segundo) do kantismo: qual é a relação entre o efetivo e o transcendental? Como ‘nós homens’ podemos nos subtrair às determinações ‘empíricas’?” (Castoriadis, 1999, p. 57), pergunta-se o filósofo greco-francês.

⁹ A respeito de sua vida profissional, Castoriadis assim se expressa: “Não é senão após a publicação de ‘Marxisme et théorie révolutionnaire’ (1964-65) e o fim da publicação da revista *Socialisme ou barbarie* que o trabalho filosófico começa a absorver a melhor parte de meu tempo livre (eu praticamente jamais cessei de trabalhar profissionalmente, como economista até 1970, como psicanalista a partir de 1973). Mas esse trabalho é tanto, senão mais, preocupação com os pressupostos, as implicações, o sentido filosófico das ciências, da psicanálise, da sociedade e da história, do que reflexão sobre os grandes textos do passado” (cf. Cornelius Castoriadis. *Feito e a ser feito – as encruzilhadas do labirinto V*, 1999, p. 28-9).

¹⁰ Diga-se de passagem, na relação com Marx e Freud: os principais interlocutores de Castoriadis.

¹¹ Entre elas destacamos *Feito e a ser feito – as encruzilhadas do labirinto V*, publicada no Brasil em 1999 e referenciada na nota anterior. No *Aviso* do autor, à p. 13 (junho de 1996: pouco antes da morte do filósofo, portanto, que ocorreu em dezembro de 1997) Castoriadis esclarece que aí se encontram seus “escritos dos últimos anos, relativos à psicanálise e à filosofia”, cuja origem é um volume coletivo de um certo número de escritores que, a convite de Giovanni Busino, aceitaram consagrá-lo ao seu próprio trabalho. Neste *Aviso*, o filósofo declara ter aproveitado a discussão de algumas das críticas que haviam sido dirigidas a ele, para tentar esclarecer a “sua trajetória e seus principais resultados e, ao mesmo tempo, para esboçar novas interrogações”. Como tal, essa publicação é muito significativa para a presente pesquisa, pois nela confirmamos o quanto, na obra deste autor, são importantes as articulações que ele faz entre a psicanálise e a filosofia, o que, de nosso ponto de vista, esclarece um pouco mais a questão do método no seu pensamento.

Ao longo da leitura da obra do autor, observamos que a referida questão é para ele uma imensa questão, pois dela derivam as demais. Como tal, é retomada, implícita ou explicitamente, no transcorrer de suas reflexões, procedimento que por si só não garante muitas pistas para conhecer sua preocupação com o método. No entanto, é importante mencionarmos que esse procedimento do filósofo parece visar muito mais à possibilidade de elucidação do problema do que propriamente à sua solução, constituindo-se, portanto, como pano de fundo de todas as suas reflexões: reflexões de um filósofo que se auto-referencia ora na militância (daí, talvez, seu gosto pela denúncia) ora na psicanálise como práxis (o que assinala para um outro campo, talvez o privilegiado para visualizar seu método, qual seja, a práxis e o projeto).

Para ilustrar o que acabamos de afirmar, selecionamos algumas passagens de momentos diferentes da obra desse autor, que consideramos importantes para levantar hipóteses a respeito do modo como procede seu pensamento. A primeira deriva de uma, entre outras asserções, considerada por Castoriadis como *decididamente dogmática*, dogmática no sentido explicitado por ele, de que *é e permanecerá para sempre indecível*: “que é, naquilo que conhecemos, que provém do observador (de nós) e que é que provém daquilo que existe?” (Castoriadis, 1987, p. 226). Ao discutí-las com Aristóteles e Kant, Castoriadis parece prestar um tributo ao primeiro, o que transparece em algumas passagens de sua obra.

Procurando em Aristóteles a relação entre *imaginação* – categoria central da obra do filósofo greco-francês, tal como aparece no transcorrer deste trabalho – e o verdadeiro-ou-falso,¹² Castoriadis aponta as limitações tanto do filósofo grego como de Kant para reconhecê-la como uma fonte de *criação*. Concluindo, afirma:

Aristóteles não reconhece, e não poderia reconhecer – não mais do que Kant – na imaginação uma fonte de *criação*. Nele, a imaginação primeira [em o Tratado *Da Alma*], assim como a imaginação transcendental da *Crítica da Razão Pura* – a *Crítica da faculdade de julgar* põe ainda outros problemas – são invariantes em si mesmos e fixos em suas obras.

¹² Embora não seja nosso propósito perseguir a reflexão de Castoriadis a esse respeito, vamos demarcar o seu alvo. Da imaginação primeira em Aristóteles, e das obras desta imaginação, Castoriadis afirma ser “impossível dizer o que elas são e como elas são. Não é difícil compreender, porque o movimento que domina Aristóteles, na segunda metade do último livro do Tratado *da Alma*, o conduz em direção à descoberta de uma outra imaginação, situada em uma camada mais profunda que aquela sobre a qual ele já falara, devia permanecer sem seqüência no próprio Tratado, mas também na história da filosofia, até a publicação da *Crítica da Razão Pura*, em 1781. Aristóteles reconhecia [tal como afirma Castoriadis] um elemento que não se deixa apanhar nem no espaço definido pelo sensível e o inteligível, nem, o que é muito mais importante, no definido pelo verdadeiro e o falso, e, atrás deles, pelo ser e pelo não-ser. Ele o reconhecia (...) como condição e dimensão essencial da atividade da alma quando ela é, a seus olhos, alma por excelência: (...) alma pensante” (cf. Castoriadis, 1985, p. 98-9). Segundo Castoriadis, esse movimento de Aristóteles é limitado no sentido de reconhecer a imaginação como fonte de *criação*. No entanto, na visão aristotélica que admitia a possibilidade da alma pensar, aparecia também a possibilidade “de diferenciar o sensível e o inteligível (...) e (...) a possibilidade do pensamento distinguir o verdadeiro e o falso – e, atrás deles, o ser e o não-ser – [o que] repousa sobre algo que não cai sobre as determinações do verdadeiro e do falso e que, em seu modo de ser como no modo de ser de suas obras (...) não tem lugar nas regiões do ser tais como aparecem seguramente estabelecidas em outras obras” (op. cit).

Para completar sua destinação e sua função, fornecer um acesso, mesmo por meios paradoxais, *ao que é intemporalmente*, elas devem ser postas implicitamente (Aristóteles) ou explicitamente (Kant) como produtoras do Estável e do Mesmo (Castoriadis, 1985, p. 99).

Na continuidade de suas reflexões, o autor assinala o quanto a imaginação transcendental de Kant é destituída de imaginação, o que atribui a uma posição inevitável, já que o problema da imaginação e do imaginário é pensado pelo filósofo alemão unicamente em relação ao *sujeito*, num horizonte *psico-lógico* ou *ego-lógico*. Do ponto de vista do filósofo greco-francês, enquanto permanecermos fechados na perspectiva kantiana, o reconhecimento da “imaginação radical como criação só poderia levar à deslocação universal” (Castoriadis, 1985, p. 99), ao passo que se a imaginação transcendental se pusesse a operar, a imaginar, o mundo teria desabado, não seria mais o mesmo. Isso não ocorreu, afirma, porque doravante essa ‘imaginação criadora’ irá permanecer,

filosoficamente, uma simples palavra e o papel que lhe reconheceremos será limitado a domínios que parecem ontologicamente gratuitos (arte). Um pleno reconhecimento da imaginação radical só é possível se ela estiver de acordo com a descoberta da outra dimensão da imaginação radical, o imaginário social-histórico, a sociedade instituinte como fonte de criação ontológica que se desdobra na história (Castoriadis, 1985, p. 99).

Para o autor, as referidas limitações de Aristóteles não o impedem de *descobrir*

a imaginação de questionar, e na verdade de fazer eclodir tanto a teoria das determinações do ser quanto a das determinações do saber – e isto, não no proveito de uma instância transcendente, mas de uma potência da alma, potência indeterminada e indeterminável ao mesmo tempo que determinante. (...) Menos profundos ou menos corajosos, intérpretes e filósofos que o sucederão, buscarão repetidamente abafar o escândalo da imaginação (Castoriadis, 1985, p. 99-100),

escândalo que por certo não evitará. É nele, para nós, que o filósofo e psicanalista greco-francês irá buscar a sua novidade, isto é, “um pensamento próprio, tão original e radical como potente. [E] neste processo, sem dúvida, o ‘acontecimento chave’ é o descobrimento da imaginação radical”,¹³ [cuja manifestação] “não é nem visível nem mesmo audível, é *significável*” (Castoriadis, 1999, p. 102). Como tal, dá-se no plano da representação, fazendo-se no metabolismo de duas categorias operantes: psique e sociedade - as pedras angulares do pensamento do autor.

¹³ ...“un pensamiento propio, tan original y radical como potente.. En este proceso, sin duda, el ‘acontecimiento clave es el descubrimiento de la imaginación radical” (cf. Fernando Urribarri. A modo de Introducción. In: Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, 1997, p. 8).

2 A EXPERIÊNCIA COMO PRÁXIS E PROJETO

“A praxis é, por certo, uma atividade consciente, só podendo existir na lucidez, mas ela é diferente de um saber preliminar. (...) Ela se apóia sobre um saber, mas este é fragmentário e provisório.”

“O projeto é o elemento da praxis (e de toda atividade). É uma praxis determinada, considerada em suas ligações com o real (...). É a intenção de uma transformação do real, guiada por uma representação do sentido desta transformação...”

Castoriadis

A discussão de Castoriadis a respeito de práxis e projeto apresenta a primeira como o “fazer no qual o outro ou os outros são visados como seres autônomos e considerados como o agente essencial do desenvolvimento de sua própria autonomia” (Castoriadis, 1995, 94), pois, tal como pensa este filósofo, “a práxis não pode ser reduzida a um esquema de fins e meios” (*ibid.*). Assim, para o autor, a verdadeira política e a verdadeira pedagogia,¹⁴ “na medida em que algum dia existiram, pertencem à praxis” (*ibid.*). São atividades que, tal como a psicanálise, apoiam-se numa constituição paralela, numa relação dupla, num condicionamento recíproco entre teoria e prática, e não na aplicação de um saber preliminar. Nesse sentido, o autor considera que o saber sobre o qual a práxis se apóia é

sempre fragmentário e provisório. É fragmentário, porque não pode haver teoria exaustiva do homem e da história; ele é provisório, porque a própria praxis faz surgir constantemente um novo saber, porque *ela faz o mundo falar numa linguagem ao mesmo tempo singular e universal*. É por isso que suas relações com a teoria, a verdadeira teoria corretamente concebida, são infinitamente mais íntimas e mais profundas do que as de qualquer técnica ou prática ‘rigorosamente racional’ para a qual a teoria não passa de um código de prescrições mortas não podendo nunca encontrar o sentido daquilo que maneja (Castoriadis, 1995, p. 95).

Para ele, então, a práxis justifica-se na sua dupla progressão: como elucidação e transformação. Mas, adverte, nessa estrutura lógica indissociável, “a atividade precede a elucidação; porque, para a práxis, a última instância não é a elucidação, e sim a transformação do dado” (Castoriadis, 1995, p. 96). Para o autor, se o saber fragmentário e provisório cria a aparência de que o essencial da práxis e de todo o fazer é negativo, essa

aparência está ligada à linguagem, submetida a uma maneira milenar de expor os problemas, e que consiste em julgar ou em pensar o efetivo segundo o fictício. Se estivéssemos certos de ser compreendidos, se não tivéssemos que considerar os preconceitos e pressupostos tenazes que dominam os espíritos, até os mais críticos, diríamos simplesmente: a práxis se apóia num saber efetivo (limitado, é claro, provisório, é claro – como tudo que é efetivo) e não teríamos sentido necessidade de acrescentar: sendo uma atividade lúcida, evidentemente, não pode invocar o fantasma de um saber absoluto ilusório (Castoriadis, 1995, p. 95).

¹⁴ Aqui, o filósofo também inclui a ‘verdadeira medicina’ (cf. Cornelius Castoriadis. *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 1995, p. 94).

Dessa forma, o filósofo destaca a lucidez "relativa" da práxis no seu próprio objeto, que é o novo, o próprio real, real como "o que não se deixa reduzir ao simples decalque materializado de uma ordem racional pré-constituída"(Castoriadis, 1995, p. 96), como se fosse um artefato estável, limitado e morto. Há um outro aspecto da lucidez relativa da práxis que o filósofo também considera essencial. Trata-se do próprio *sujeito* da práxis que é transformado incessantemente a partir da "experiência em que está engajado e que ele *faz*, mas que o *faz* também. 'Os pedagogos são educados', 'o poema faz seu poeta'. E é óbvio que daí resulta uma modificação contínua, no fundo e na forma, da *relação* entre um sujeito e um objeto os quais nunca podem ser definidos de uma vez por todas" (*ibid.*).

Esta concepção de práxis do autor origina o projeto revolucionário, a política revolucionária, desconhecida ainda, pois, diferentemente da política manipulatória/dominante, que trata os homens como coisas, "se dá como objeto a organização e a orientação da sociedade de modo a permitir a autonomia [relativa] de todos" (Castoriadis, 1995, p. 96-7).

Como elemento da práxis e de toda atividade, o projeto é uma práxis determinada, isto é, considerada nas suas articulações com o real, definindo concretamente seus objetivos, especificando suas mediações. É, assim, conforme o autor, "a intenção de uma transformação do real, guiada por uma representação do sentido dessa transformação, levando em consideração as condições reais e animando uma atividade" (Castoriadis, 1995, p. 97).

Seguindo o filósofo, em se tratando do projeto revolucionário / de uma sociedade socialista ou autônoma, é necessário fazermos uma distinção entre projeto e atividade do *sujeito ético* assim como os conceitua a filosofia tradicional, que é guiada pela idéia de moralidade,¹⁵ embora se encontre, conforme o autor, infinitamente distante dessa última. Assim observa: entre a atividade real de um *sujeito ético* e a idéia moral não existe coincidência perpétua, mas

relação que permanece equívoca, pois a idéia é ao mesmo tempo fim e não-fim; fim, porque ela exprime sem excesso ou falta o que deveria ser; não-fim, porque, por princípio, não é possível que ela seja alcançada ou realizada. Mas o projeto visa sua realização como momento essencial. Se existe defasagem entre representação e realização, esta não é de princípio, ou melhor, provém de outras categorias que não a separação entre 'idéia' e 'realidade': ela se refere a uma nova modificação tanto da representação como da realidade. O que é, a este respeito, o núcleo do projeto, é um sentido e uma orientação (em direção a) que não se deixa simplesmente fixar em 'idéias claras e distintas' e que ultrapassa a própria representação do projeto tal como poderia ser fixada a qualquer momento (Castoriadis, 1995, p. 97).

¹⁵ Nessa passagem Castoriadis evoca o que considera a famosa imagem da filosofia tradicional, criada por Kant, segundo a qual a história da filosofia ocidental é guiada como o navegador pela estrela polar (cf. op. cit., p. 97).

Em face destas considerações, é possível observar, seguindo França (1996, p. 142), que quando se trata do método de Castoriadis, “talvez devêssemos falar antes numa postura ou numa perspectiva adotada diante dos textos e da realidade histórica, mas, dada a maneira exaustiva com que esse *Leitmotiv* será perseguido, o recurso a um método não é descabido”. De seu ponto de vista, as palavras que, por assim dizer, condensam o método de Castoriadis, são as seguintes: “Não pode haver movimento socialista consciente que evite a resposta a esta questão fundamental: o que é o socialismo? Esta questão é o reverso destas duas outras: o que é o capitalismo? E quais são as raízes reais da crise da sociedade contemporânea?” (Castoriadis apud França, 1996, p. 142). O que França (1996) quer destacar, tal como esclarece, é que para Castoriadis o método não antecede a investigação, mas, ao contrário, é produzido no e pelo tratamento das questões. Inexiste, assim, uma propedêutica ao ato de refletir, observa. Ou, como o próprio filósofo greco-francês afirma - esclarece França -, “o método não pode ser separado do conteúdo, e especialmente quando se trata de uma teoria histórica e social” (*ibid.*). Daí apresentar Castoriadis, como o “filósofo do imaginário [que] só se explicita pelo pensador político militante que se pergunta constantemente: o destino histórico da Revolução Russa, bem como das demais tentativas modernas, visando instituir uma ordem social não alienada, representa o destino necessário de todas as tentativas revolucionárias?” (França, 1996, p. 236).

Considerando que a resposta de Castoriadis é ‘não’, e que, sob esse aspecto, a noção de experiência histórica apresenta-se, no pensamento do filósofo greco-francês, como criadora de possibilidades, França (1996, p. 236) declara que, ao privilegiar temas e textos de Castoriadis, mais preocupados “com o marxismo e com os destinos da revolução”,¹⁶ sua atenção foi empurrada para o tema da história e da política no pensamento desse autor. Assim, para Castoriadis, “se a história revelou a efemeridade das experiências que visavam a autonomia, isto não implica necessidade alguma. É o senso de possibilidade que o diz [afirma França], e é ele que desvela o desejo de autonomia soterrado no passado, bem como sua permanência latente no presente” (*ibid.*, p. 237).

Desse ponto de partida, é possível afirmarmos que para o filósofo greco-francês

ter uma experiência da história enquanto ser histórico é ser *na* e *da* história, como também ser *na* e *da* sociedade. E, deixando de lado outros aspectos desta implicação, isto significa:

¹⁶ França refere-se aqui à produção do filósofo até 1964, mais especificamente, à primeira parte de *A instituição imaginária da sociedade* (cf. Fernando César Teixeira França. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, 1996, p. 236).

- pensar necessariamente a história em função das categorias de sua época e de sua sociedade - categorias estas que são um produto¹⁷ da evolução histórica;
- pensar a história em função de uma intenção prática ou de um projeto - projeto este que faz parte da história.

Isso Marx não somente sabia: foi o primeiro a dizê-lo claramente. (Castoriadis, 1995, p. 47).

Assim, é no desenrolar dessas duas enunciações do filósofo que talvez se possa chegar um pouco mais perto da vinculação de Castoriadis ao que Thompson refere como a tradição da investigação empírica aberta, tarefa que procuramos tratar como um desafio com inúmeros desdobramentos. Como tal, não se esgota na discussão deste trabalho, cuja pretensão não passa de uma busca de elucidação do problema, e não de uma pretensa solução, já que o percebemos como de extrema complexidade. Indo nessa direção, tomamos da alusão de Thompson a Castoriadis a autorização para apresentá-lo. Procuramos, também, ressaltar alguns aspectos da discussão do historiador a respeito dos valores que orientam procedimentos epistemológicos, pois, de nosso ponto de vista, esse é um aspecto que ocupa grande espaço na obra de Castoriadis e, como tal, merece ser mencionado na tentativa de elucidá-lo ao longo desta pesquisa. Por último, recorrendo à *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, procuramos, na companhia de França, alguma referência à crítica e à problematização dos procedimentos metodológicos do autor, o que se estenderá pelos tópicos seguintes.

2.1 MANIPULANDO A EXPERIÊNCIA

Segundo Thompson (1981, p.189), “as maneiras pelas quais qualquer geração viva, em qualquer ‘agora’, ‘manipulam’ a experiência, desafiam a previsão e fogem a qualquer definição estreita de determinação”. Observando, então, que não só as idéias fazem parte das experiências vividas pelas pessoas, pois estas também são dotadas de consciência afetiva e moral - sentimentos, normas e valores -, Thompson afirma que esta é uma metade da cultura que não pode ser desprezada, isto é, considerada como uma “‘região autônoma’ da escolha e vontade humanas, que surge independentemente do processo histórico” (*ibid.*): muito pelo contrário, enfatiza.

Para o autor, “conflitos de valor, e escolhas de valor, ocorrem sempre” (Thompson, 1981, p. 194). Embora esses valores não sejam independentes da coloração ideológica, já que

¹⁷ Trata-se, aqui, de uma citação de *A instituição imaginária da sociedade*, especificamente de uma parte publicada, conforme declara Castoriadis no Prefácio (p. 11), entre 1964 e 1965. Talvez por isso, justifique-se a presença do termo *produto*, ensejando *produção mecânica, repetitiva* que, posteriormente (consta na seqüência deste trabalho), em se tratando de história, Castoriadis vai rejeitar.

a experiência vivida se estrutura segundo classes, também não têm caráter impositivo / coercitivo, pois fazem parte de um processo vivido social e culturalmente:

não são ‘pensados’ nem ‘chamados’ [considera o autor]; são vividos, e surgem dentro do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que surgem as nossas idéias. São as normas, regras, expectativas etc necessárias e aprendidas (e ‘aprendidas’ no sentimento) no ‘*habitus*’ de viver; e aprendidas, em primeiro lugar, na família, no trabalho e na comunidade imediata. Sem esse aprendizado [ênfatisa] a vida social não poderia ser mantida e toda produção ccessaria (Thompson, 1981, p. 194).

Conforme o historiador, afirmar que os valores fazem parte de um aprendizado, que ocorre na experiência vivida, e que estão sujeitos às suas determinações, não significa render-se ao relativismo moral e cultural, muito menos aplicar um racionalismo ingênuo e manipulador para um comportamento que não é racional - a consciência afetiva / moral. Trata-se, sim, de afirmar que “os valores, tanto quanto as necessidades materiais, serão sempre um terreno de *contradição*, de luta entre valores e visões-de-vida alternativos” (Thompson, 1981, p. 194). Isso significa, segundo o historiador, que não existe uma barreira intransponível entre valor e razão, mas sim uma discussão entre homens e mulheres sobre valores, escolhas entre valores, interrogações a respeito dos próprios valores por meios racionais etc. “Isso equivale a dizer que essas pessoas são *tão* determinadas (*e não mais*) em seus valores quanto o são em suas idéias e ações, são *tão* ‘sujeitos’ (*e não mais*) de sua consciência afetiva e moral quanto de sua história geral” (*ibid.*).

Desse modo, Thompson se recusa a aceitar qualquer proposição idealista a respeito dos valores, inserindo toda a discussão a esse respeito no âmbito da cultura e do modo de vida das pessoas, seja nas relações produtivas, seja nas relações familiares / outras. E, neste ponto, levando em conta os objetivos da presente pesquisa, podemos assinalar a intersecção, de nosso ponto de vista, bastante significativa, entre as idéias do historiador inglês e as do filósofo greco-francês. Tal como dispersas ao longo deste trabalho, toda a discussão de Castoriadis a respeito dos valores está referenciada no âmbito da cultura e das relações sociais, o que tem uma estreita relação com a própria vida / obra do autor: para Castoriadis, “é principalmente uma transformação dos valores e das significações que sustenta a vida das pessoas em nossa sociedade” (França, 1996, p. 196).

Prosseguindo com Thompson na discussão sobre os valores, destacamos que o historiador afirma não estar querendo dizer que eles independem da ideologia, já que a experiência está estruturada segundo classes. Para esse autor, seria um equívoco pensar que

possam ser manipulados por um Estado, a ponto deste conseguir *impô-los* como *ideologia*,¹⁸ questão que, tal como referida por Thompson, explicita, em parte, determinado momento da crítica que Castoriadis abraçou, transformando-a em uma causa ou, mais precisamente, em um “otimismo que enxerga um desenvolvimento na direção de uma consciência socialista” (França, 1996, p. 194).

Conforme França (1996, p. 194), além deste otimismo do pensador que às vezes escorrega para um reformismo onde o capitalismo contemporâneo seria capaz de incorporar reivindicações das vitórias operárias,¹⁹ é importante notar também que a sua “noção de experiência histórica, além de acentuar a ação das classes sociais enquanto sujeitos históricos [num processo secular de confronto e de luta social]”,²⁰ mostra como a luta propicia um tal embricamento, que, se o capitalismo é como se apresenta hoje, isto se deve também à ação dos movimentos sociais que de uma forma ou de outra o criticaram”.

Se há no pensamento político de Castoriadis um reformismo de fachada do capitalismo contemporâneo, uma certa astúcia do capital que permite acomodações, esse reformismo surge também, mas principalmente, do próprio movimento operário e de suas críticas: na prática, portanto, afirma França (1996, p. 194). “Em suma, a política atual do capital representa simultaneamente uma resposta às tendências objetivas – como corolário das

¹⁸ “Não estamos dizendo que os valores são independentes da coloração da ideologia: evidentemente não é este o caso, e como poderia ser, quando a própria experiência está estruturada segundo classes? Mas supor a partir disto que sejam ‘impostos’ (por um Estado!) como ‘ideologia’ [como determinação, tal como pensa o filósofo Althusser], é equivocar-se em relação a todo o processo social e cultural [afirma Thompson]” (cf. E. P. Thompson. *A Miséria da Teoria ou um planetário de erros (uma crítica ao pensamento de Althusser)*, 1981, p. 194).

¹⁹ França discute esse reformismo, ora apresentando seu pessimismo, ora seu tom otimista, partindo da consideração que, para Castoriadis, “foi na e pela luta social que não só os movimentos dos trabalhadores conquistaram condições melhores de vida, como também o próprio capitalismo tornou-se adaptável à nova conjuntura”, o que o leva a pensar que para o filósofo “o reformismo, responsável pela fisionomia do capitalismo contemporâneo, não significa apenas astúcia do capital, permitindo acomodações. Ele surge também e principalmente do próprio movimento operário e de suas críticas na prática” (Cf. Fernando César Teixeira França. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, 1996, p. 195). Ao final, esse estudioso de Castoriadis conclui: “Em suma, a política atual do capital representa simultaneamente uma resposta às tendências objetivas - como corolário das transformações econômicas reais -, e às pressões, por assim dizer, subjetivas – como resultado da experiência histórica da luta de classes” (op. cit., p. 195).

²⁰ A esse respeito, França apresenta a seguinte citação: “A luta de classes significa, pelo tempo que ela dura – e ela durará tanto quanto esta sociedade –, que cada ação de um dos adversários conduz imediatamente a uma reação do outro, que por seu turno suscita uma resposta, e assim por diante. Mas cada uma das ações modifica tanto aquele que a empreendeu quanto aquele contra o qual ela se dirigiu; cada uma das classes inimigas é modificada pela ação da outra. Estas ações conduzem a modificações profundas do meio social do terreno objetivo sobre o qual a luta se desenrola. Nos seus momentos culminantes, elas contém uma criação histórica, a invenção de formas de organização de luta ou de vida que não estavam contidas no momento precedente, nem predeterminadas por este. Enfim, no curso desta ação, constitui-se pelas duas classes em presença uma experiência histórica que, para o proletariado, torna-se o desenvolvimento na direção de uma consciência socialista” (cf. Castoriadis apud França, 1996, p. 194). Note-se que esta citação, tal com informa França na *Cronologia*, à p. 241, aparece numa publicação de 1961, que, na bibliografia de França, está referenciada como: *Capitalisme moderne et révolution 2: le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*. Paris, 10/18, 1979.

transformações econômicas reais -, e às pressões, por assim dizer, subjetivas – como resultado da experiência histórica da luta de classes”.

Segundo o autor, se esta constatação do reformismo pode adquirir um certo tom pessimista, “o que Castoriadis tem em mente é a crítica da forma de exposição histórica adotada pelo marxismo, qual seja, a de que as classes sociais só podem ser consideradas enquanto suportes de um único sujeito, que é o capital. Para Castoriadis, elas são sujeitos tanto quanto este, se bem que por vezes dispersas e agindo fragmentariamente. É aqui que a análise da burocracia ganha força e importância” (França, 1996, p. 194) no pensamento do filósofo greco-francês, afirma França. Mas, a idéia “da burocratização como camada gestonária que vem se associar aos padrões privados, ou substituí-los na gestão da produção e do consumo” (*ibid.*), apesar de conter um fundo de verdade, é insuficiente, pois a burocracia não se esgota nesse movimento nem nessa modificação da economia capitalista. Como pensa Castoriadis, a burocracia

representa uma acomodação das atitudes e condutas às novas formas em que se concretiza a racionalidade capitalista. Esse aspecto profundo explica em parte a coesão da sociedade atual (como e por que ela se mantém una), mas sobretudo a sua crise. Ou seja, a experiência histórica explica-nos os rumos e a forma de reprodução da sociedade capitalista (aquilo que denominei ação crítica que se converte em elemento reformista e conservador), como também a presença reiterada de sua contradição (as lutas sociais no cotidiano, que por vezes se convertem em força criativa de novas formas de instituição social) (França, 1996, p. 196).

Segundo França (1996, p. 197), é possível considerar que Castoriadis sustenta sua crítica ao marxismo na experiência histórica do século XX,²¹ marxismo aqui tomado tanto como ideologia que sustenta / sustentou determinadas práticas políticas quanto “considerado como exposição histórica e dialética que apresenta o capitalismo a partir de um sujeito privilegiado: o próprio capital”. Conforme assinala, a reconsideração que o filósofo greco-francês faz das classes em luta é, por assim dizer, a forma privilegiada que encontrou de “romper com o economicismo dominante na esquerda proveniente daquela forma de exposição. Na medida em que as classes, os grupos sociais e suas ações não podem ser reduzidos teoricamente a meros suportes da ação do sujeito capital, Castoriadis recoloca o problema da contradição no capitalismo” (*ibid.*, 198), o que mais adiante será retomado.

Aqui, conforme a observação de França (1996), Castoriadis recupera tanto a luta como a tendência social à alienação, ambas compondo um aspecto importantíssimo no seu pensamento. Consideramos esse aspecto de fundamental importância para compreender não

²¹ A respeito da noção de experiência histórica em Castoriadis, França considera importante recorrer a Hannah Arendt, mais especificamente a sua obra *Sobre a revolução*, tal como referida na bibliografia do autor, “Arendt, H. *Sobre a revolução*. Lisboa, Moraes, 1971” (cf. op. cit., p. 243).

só a crítica que Castoriadis dirige aos intelectuais de sua época, como também a relação simbiótica que existe entre a vida e a obra desse pensador.

A respeito da noção de experiência histórica no pensamento de Castoriadis, França (1996, p. 198) observa que, para além da ênfase sobre a alienação, faltava indicar ainda “a luta social como aquele laboratório onde são gestadas novas formas possíveis de organização social. Faltava indicar que a noção de experiência histórica em Castoriadis aponta para aquelas práticas (do passado e do cotidiano) ricas em possibilidades, objetivando uma nova instituição social que não produza alienações de toda ordem”.

Sobre o problema, França (1996, p. 198-9) considera que Hannah Arendt e “sua idéia de um tesouro perdido na tradição revolucionária moderna ajudam muito”, já que tanto a autora quanto Castoriadis “estão preocupados com os mecanismos de exclusão da memória histórica, pois sabem que a significação de um fato – sua própria existência e projeção através do tempo - depende do seu recolhimento pela posteridade. E isto não tem apenas uma função comemorativa ou celebrativa, se há algo a memorizar é porque o consideramos significativo e capaz de projetar temas para a discussão posterior”. Nesse sentido, e levando em conta a dimensão que assume a *doxa* no pensamento do filósofo greco-francês, o conhecimento histórico, entre outros conhecimentos, não pode recusar nem a investigação empírica nem a discussão sobre os valores, sob pena de “a teoria estar sempre recaindo numa teoria ulterior” (Thompson, 1981, p. 185).

Assim, se para Thompson (1981, p. 185), os *marxismos* – “concebidos como sistemas teóricos auto-suficientes, auto-justificativos, auto-extrapolantes” - caíram num sistema de *fechamento*, para Castoriadis as armadilhas do reducionismo ‘científico’ precisam ser examinadas dentro da *clausura* que perpassa a história do pensamento ocidental. É dessa forma que o pensador greco-francês recusa obsessivamente o *perigo* de a teoria poder *re-cair* numa teoria sucedânea, o que, conforme indica, significa continuar enredado nas malhas do platonismo, armadilha na qual, segundo afirma, também ficou enredado o marxismo. E aqui procuramos novamente nos apoiar em Thompson, não só na forma como explicita o problema,²² mas também na solução que aponta. Tal como assinala o historiador,

²² Criticando a prática teórica de Althusser, que “anuncia sua ‘descoberta’: o modo de produção” para com ela cobrir os silêncios / mediações ausentes de Marx, Thompson assim se expressa: “Não só o conhecimento substantivo, mas também os próprios vocabulários do projeto humano – compaixão, ambição, amor, orgulho, auto-sacrifício, lealdade, traição, calúnia – foram devorados até os circuitos de capital. Esses gafanhotos são platonistas muito eruditos: se houvessem pousado sobre *A República*, a teriam desnudado de tudo, exceto da idéia de uma contradição entre um filósofo e um escravo. Por mais elaborados que sejam os mecanismos internos, as torções e autonomias, a prática teórica constitui o ponto extremo do reducionismo: uma redução (...)

se voltarmos à 'experiência' podemos passar, desse ponto, novamente para uma exploração *aberta* do mundo e de nós mesmos. Essa exploração ainda pode situar-se na tradição marxista, no sentido de que estamos tomando as hipóteses de Marx e alguns de seus conceitos centrais, e colocando-os em operação. Mas o fim dessa exploração não é descobrir um sistema conceptual finito (reformado), o *marxismo*. Não há, nem pode haver nunca esse sistema finito (Thompson, 1981, p. 185).

Em que pesem as diferenças, não exploradas neste trabalho, entre o historiador inglês e o filósofo greco-francês, é possível afirmarmos que para ambos “somente os seres históricos podem colocar o problema do conhecimento da história, pois só eles podem ter a história como objeto de experiência” (Castoriadis, 1995, p. 46-7). Para ambos, então, mais importante que criticar a tradição marxista é fazer a crítica do conhecimento da história. E este paradoxo de ser ao mesmo tempo *sujeito* e *objeto* do conhecimento histórico, tal como observa Castoriadis, “é constitutivo de toda tentativa de pensar a história” (*ibid.*, 47). A respeito dessa observação o historiador inglês afirma:

Os historiadores do futuro, que saberão *como* os fatos se passaram, terão uma ajuda poderosa para compreender não porque eles *tinham* de se processar da maneira pela qual se processaram, mas porque de fato assim fizeram; isto é, observarão no laboratório dos acontecimentos as evidências de determinação, não vistas como lei governada pela regra, mas no sentido de 'fixação de limites' e 'exercício de pressão'. E o historiador de hoje se situa na mesma posição em relação ao passado histórico, que é, simultaneamente, objeto de investigação e seu próprio laboratório experimental (Thompson, 1981, p. 61).

Aqui, apoiando-nos em França (1996, p. 143), procuramos abrir a possibilidade de conceber o método de Castoriadis como o “conjunto operante das categorias, pois, até mesmo quando nos perguntamos sobre as condições de possibilidade do conhecimento, é forçoso admitir que já estamos conhecendo algo”. Desse modo, a respeito do método, “a rigor, saber se há correspondência ou não entre categoria e material é uma questão indecível” (*ibid.*, p. 142). Há, então, no domínio para o qual Castoriadis desloca nossa atenção, a impossibilidade de uma distinção rigorosa entre método e conteúdo, categoria e material, o que se torna mais evidente quando o que está sendo considerado é o conhecimento da história

Nesse sentido, não há esquema mecânico que possa ser mantido, seja no nível empírico mais simples, seja na teoria mais elaborada – afirma o filósofo greco-francês. Portanto, “é sobre a *significação* da teoria, sobre seu conteúdo mais profundo, sobre as categorias que são as suas e o tipo de relação que ela visa estabelecer com a realidade, que

das disciplinas do conhecimento a apenas um tipo 'básico' de Teoria. A teoria está sempre recaído numa teoria ulterior. Ao recusar a investigação empírica, a mente está para sempre confinada aos limites da mente” (cf., E. P. Thompson. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*, 1981, p. 185).

devemos refletir, situando-nos mais além da ‘confirmação’ ou do ‘desmentido’ trazido pelos fatos à teoria” (Castoriadis, 1995, p. 30).

É desse lugar que Castoriadis defenderá o que considera a ‘autêntica análise marxiana’, isto é, a análise que se mantém

no solo fértil dos textos de Marx para refletir sobre uma realidade absolutamente nova no século XX: a burocratização do capitalismo tradicional e o surgimento de uma sociedade burocrática na esteira de revoluções populares. Deste solo ela (...) busca na análise marxiana do processo de trabalho o conceito de alienação e os procedimentos sociais que conservam e ampliam essa modalidade específica de exploração-dominação no capitalismo (França, 1996, p. 76-7).

Assim - observa o autor -, se por um lado Castoriadis se mantém profundamente vinculado à tradição marxista, por outro procura mostrar a sua incompletude e insuficiência

quanto mais nos aproximarmos dos desdobramentos da irracionalidade contemporânea. Em suma, os textos de Marx permanecem como referencial obrigatório, sobretudo no que se refere ao tema da alienação social do ser humano em relação a sua atividade fundamental: o trabalho. Todavia, ele é abandonado como insuficiente quando se coloca a tarefa de pensar a nova realidade da sociedade burocrática. [Desse modo] a reflexão [de Castoriadis] em torno da significação histórica do regime soviético desencadeia simultaneamente uma recuperação e o início da separação do parâmetro marxiano (França, 1996, p. 77).

Nesse sentido, é possível pensarmos que se a recuperação / separação de Castoriadis, em relação a Marx, deve-se ao conflito que segundo o filósofo greco-francês perpassa a história do *marxismo*, situando-o “entre o inspirador e sustentáculo de práticas revolucionárias e o seu oposto, [o de] legitimador ideológico da opressão totalitária” (França, 1996, p.158-9), estas são duas ordens de questões, propostas por Castoriadis, que dificilmente poderiam ser pensadas em separado. Talvez, por isso, num jogo de aproximação e afastamento, França (1996, p. 237) tenha procurado trilhar, na obra de Castoriadis,

os principais passos da noção de possibilidade em história e de suas consequências para o pensamento. [Desse ponto de vista afirma que,] antes do imaginário, há que se preocupar com a instituição social-histórica, e isto porque subjaz [na obra de Castoriadis] um desejo de mudança que se alia a uma análise do capitalismo, que, por sua vez, recupera o discurso e as ações críticas da alienação presentes seja no movimento operário, seja fora deste. O círculo da praxis é [então, tal como afirma França a respeito do pensamento do filósofo greco-francês] solidário da noção de possibilidade que escande a história numa malha de fios entrelaçados.

Este procedimento, esclarecido ao final de sua exposição, abre muitas pistas para o presente trabalho, já que este autor considera que a opção pelo ‘círculo da praxis’, no pensamento castoridiano, não está dissociada da reflexão do filósofo sobre o imaginário, mas

tão-somente que ela se inicia [e mostra sua importância] após terem sido percorridos os percalços de um estudo sobre a história, a política e a alienação. Desatada deste fundo [afirma França], a discussão em torno do imaginário perde muito o seu alcance, converte-se em pouco mais que uma tentativa de fundação filosófica da vida em sociedade, nos moldes de um sistema ontológico (França, 1996, p. 237).

2.2 APONTANDO POSSIBILIDADES

França (1996, p. 237) pensa ter acolhido a indeterminação que, segundo afirma, é *constitutiva do polimorfismo da obra de Castoriadis*, habitando o campo das questões por ela aberto, buscando “suas contradições e caminhos abandonados e reabertos não para rejeitá-la ou enfraquecê-la, mas para mostrar o modo do seu ser aí: pensamento que vai se fazendo e que se deixa contaminar pelo social-histórico, fazendo deste último, o local de sua práxis.”

No caso do presente trabalho, procuramos acolher não só a indeterminação como categoria que funda a crítica de Castoriadis à filosofia ocidental e ao mundo moderno, mas também a determinação, esta sob o rótulo de imaginário, categoria que, tal como percebemos no pensamento do autor, é o terreno sobre o qual está plantado o social histórico. Assim sendo, sob o impacto do pensamento moderno, o solo que, no pensamento castoridiano, dá sustentação ao capitalismo contemporâneo está povoado de significações imaginárias. Ao abrir-se para a possibilidade de uma nova relação entre sujeito e objeto, poderá fazer a crítica da alienação - possibilidade aberta, conforme o pensador, muito mais pela via da psicanálise do que propriamente pela via revolucionária / socialista, que perdeu de vista o seu posicionamento crítico, cedendo lugar à burocracia.

Conforme França (1996), a trama da alienação, no pensamento castoridiano, apresenta-se como inerentemente conflitiva e espraiada por toda a vida social, constituindo-se, de nosso ponto de vista, na crise a que o autor recorre insistentemente: a crise generalizada dos valores. Denunciando-a exaustivamente,²³ Castoriadis (1999, p. 83) pensa ter encontrado “o nó górdio da questão política atual”, pois, para o filósofo, uma sociedade socialista requer a atividade autônoma da coletividade, que por sua vez “pressupõe, entre outras coisas, que o ‘econômico’ pare de ser o valor dominante ou exclusivo” (*ibid.*). Para o pensador greco-francês, só investindo numa reviravolta dos valores, isto é, “em outras significações, abolindo

²³ Segundo Castoriadis, “Marx foi, em certo sentido, feliz – teórica e politicamente – porque acreditava haver encontrado no proletariado, ao mesmo tempo, o sujeito do movimento efetivo e o portador dos valores que lhe eram caros. Assim, ele se livrou da necessidade de pensar a questão: o que dizer do movimento efetivo (...) ? Ele afastava a questão – pela qual não tinha senão desprezo e ironia – do julgamento político ou do julgamento de valor” (cf. Cornelius Castoriadis. *Feito e a ser feito*, 1999, p. 95-6). Abordando a questão da *escolha* de valores em Marx, Thompson considera que o seu silêncio, tanto quanto o da “maioria dos marxismos é tão gritante que chega a ensurdecer”, questão que o historiador considera estranha, pois, tal como a refere, “Marx em sua ira e compaixão, era um moralista em cada palavra que escrevia. Assediado pelo moralismo triunfante do capitalismo vitoriano, cuja retórica disfarçava as realidades da exploração e do imperialismo, sua técnica polêmica foi denunciar todo moralismo como um engodo malsão (...) Até o final de sua vida, quando encontrou, em suas pesquisas antropológicas, problemas que evidentemente exigiam análise em termos não oriundos da Economia Política, Marx – embora reconhecendo estes problemas – estava sempre tentando remetê-los de volta a um quadro de referência econômico” (cf. E. P. Thompson. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*, 1981, p. 190. O historiador aborda os silêncios / ausências de mediações em Marx, segundo sua própria referência, às p. 69-70 da mesma obra, quando se refere mais especificamente ao *O Capital*).

o papel monstruoso da economia como fim, e remetendo-a a seu justo lugar de simples *meio* da vida humana” (*ibid.*, p. 84) é que se poderá retomar a paixão pela democracia e pela liberdade e superar a tendência à alienação.

Assim, “a crise existe na sociedade e se alimenta na e através da estrutura conflitiva gerada por ela. Castoriadis vê esse conflito se expressando de duas formas fundamentais: como luta dos trabalhadores contra a alienação²⁴ e como ausência, isto é, como apatia, passividade, fuga e isolamento das pessoas” (Castoriadis, 1999, p. 25), o que conduzirá o pensamento do filósofo para a crise do capitalismo contemporâneo.

Compreendida, então, como uma profunda crise de valores, esta época, tal como denuncia o pensador greco-francês, faz também os intelectuais submergirem na tendência que é inerente à burocracia: a privatização dos indivíduos. Desse modo, “além de destruir o trabalho como atividade significativa, a organização burocrática destrói também a responsabilidade e a iniciativa nas ações” (Castoriadis, 1999, p. 84), o que atinge todas as esferas da vida social, e não apenas a produção. Mas, se para esse autor a realidade é conflitiva, porque nela coexistem a luta contra a alienação e a tendência à alienação, ambas compondo o núcleo em torno do qual se organiza e se dilacera a sociedade, nela também existe o projeto revolucionário. Este “apresenta ao mesmo tempo uma estrutura conflitiva e indícios de solução” (França, 1996, p. 27), embora seja preciso considerar que tal estrutura também conduz a crises que tanto podem aparecer sob a forma de um niilismo cansado ou de um anestesiamiento generalizado, como podem também “apontar demandas pela autonomia. No primeiro caso, caminhamos para a possibilidade histórica da barbárie.²⁵ No segundo caso, a crise se converte em possibilidade concreta de transformação social” (*ibid.*), desde que o *desejo* de autonomia – e aqui o pensador greco-francês parece recorrer à psicanálise – se

²⁴ Conforme indica França, é em Marx que Castoriadis encontra o conceito de alienação com o qual faz a crítica da *nacionalização* / estatização dos meios de produção e da *planificação* burocráticas da sociedade russa. Assim, atento para o fato de a exploração realizar-se de forma mais profunda na produção / “sujeição dos produtores (operários, camponeses, pessoal de ‘serviços’ etc) a um processo de trabalho que escapa completamente a seu controle [Castoriadis afirma:] ‘Essa exploração, que afeta todas as manifestações do ser humano, traduz-se pela submissão completa dos produtores ao curso da produção, a subordinação completa do trabalho vivo à máquina, o fato de que os operários são completamente estranhos à gestão da produção; a determinação do objeto, dos meios e das modalidades da produção se faz para e pela classe dominante e seus agentes, unicamente em função de suas necessidades de acumulação e consumo improdutivo (...) É este aspecto da exploração que Marx chamava de alienação (porque subtraía o ser humano de sua manifestação essencial: o trabalho produtivo livre e criador) que é o mais importante, e é este que se espalhou até limites extremos do regime russo’ ” (cf. Fernando C. T. França. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, 1996, p. 74).

²⁵ “Barbárie”, conforme Castoriadis, é “ ‘o pesadelo climatizado’, o consumismo pelo consumismo dentro da vida privada, a organização pela organização dentro da vida coletiva, e seus corolários: privatização, retraimento e apatia com relação às coisas comuns, desumanidade das relações sociais” (cf. Castoriadis apud França).

sobreponha às estruturas psíquicas e sociais que clamam pela organização hierárquica da sociedade. Nesse sentido,

é preciso que o desejo de uma política revolucionária se generalize e tenha condições de romper ou atenuar as influências do imaginário instituído, ou seja, converta-se numa recusa das regras herdadas. (...) Castoriadis é o primeiro a apontar a força dessas representações imaginárias que instituem os homens hierarquicamente. Será necessário um desejo generalizado, uma ruptura com o imaginário instituído, para que um projeto de autonomia se efetive” (França, 1996, p. 27).

Ao citar Castoriadis, França (1996, p.25) assinala que, para este pensador, somente a partir da definição de socialismo como “a organização consciente, pelos próprios homens, de suas vidas em todos os domínios”, é que é possível a compreensão e a análise da crise capitalista contemporânea. Como? Através da crítica, pois “a possibilidade de que um discurso teórico sobre a realidade da alienação passe de mera utopia à crítica efetiva portadora de futuro estará em sua capacidade de incorporar uma experiência social²⁶ a sua preocupação com a sociedade atual”(ibid), questão que, de nosso ponto de vista, perpassa o pensamento do filósofo greco-francês. Como tal, é de importância fundamental para este trabalho, pois com ela torna-se possível ir ao encontro das categorias *cidadão / sujeito* no pensamento castoridiano, o que remete permanentemente ao que o filósofo concebe como crítica que, por sua vez, é mediada pelo *círculo da práxis*.

Conforme França (1996), a crítica em Castoriadis tem a conotação de revelar como se dá a articulação entre os três pontos do que chama de *círculo da práxis*.

Trata-se da noção de *práxis* enquanto círculo, ou melhor, enquanto circularidade recorrente entre três pontos não colineares, que não se encaixam numa mesma reta e que só se relacionam entre si, porque alguém os colocou num mesmo plano. Há uma luta na sociedade provodada pela exploração, mas, principalmente, pela opressão encarnada na alienação; há também discursos interessados em interpretar e compreender essa luta; há ainda a vontade e o comprometimento políticos daquele que se dispõe a interpretar.²⁷ Ora [afirma França], estes três aspectos remetem-se continuamente, até mesmo quando o discurso proferido apresenta-se dominado ou pretenda ter apenas algum deles (França, 1996, p. 202).

Desse modo, segundo o autor, se a crítica em Castoriadis revela a articulação entre esses pontos nos vários discursos, por outro lado, ela também pretende ser ou estar consciente, na medida do possível, “do modo como põe em movimento o círculo da práxis em suas próprias palavras” (França, 1996, p. 202). Isso significa que o discurso crítico ou o discurso comprometido e que se sabe como tal, só estará investido de “consistência se conseguir o

²⁶ Experiência social, aqui, significa movimentos emancipatórios da história, tal como relatados por Castoriadis, vivido primeiramente pelo pelos antigos gregos e, modernamente, na instauração do capitalismo, ambos movidos pelas significações imaginárias sociais de cada época.

²⁷ Conforme Castoriadis, “cada um desses pontos conduz ao outro, todos os três são absolutamente solidários. (Digo elucidação, e não teoria: não existe ‘teoria política’ no sentido estrito e, em qualquer situação, a teoria é apenas um caso particular de elucidação) (cf. Castoriadis apud França, 1996, p. 202).

acolhimento da história, se conseguir fazer-se herdeiro de práticas sociais, de uma experiência histórica, enfim” (*ibid.*). Aqui, então, pode acontecer a passagem da mera utopia à crítica efetiva, isto é, à crítica portadora de futuro, porque investida do caráter necessário mas não suficiente de toda teoria. Daí, também, a necessidade incessante e permanente de elucidação / interpretação.

Levando em conta esta formulação da crítica que atribuímos a Castoriadis e que se encontra difusa na presente pesquisa, procuramos, então, demonstrar que o pensador greco-francês elege a prática psicanalítica como a atividade bilateral sob a qual a compreensão, a análise e a luta contra a alienação *podem* tornar-se efetivas. Nesse sentido, e considerando o campo aberto das possibilidades apontadas, procuramos contemplá-la na articulação que o pensador greco-francês faz entre psicanálise, educação e política, cuja origem, tal como explicitada por ele, remete ao pensamento de Freud.

Nessa perspectiva, o método em Castoriadis parece ser o que não tem solução e, como tal, parece já *estar* solucionado, pois ao considerar a teoria como uma determinada prática, isto é, uma prática elucidativa, Castoriadis apresenta “a universalidade enquanto projeto que integra a parcialidade das experiências numa intenção consciente, tanto quanto possível de transformação global da sociedade” (França, 1996, p. 148). Desse modo, o filósofo afasta toda forma de relativismo ingênuo, apontando “o posicionamento no presente [como o] que permite redimensionar o passado, recortando uma hipótese, abrindo a temporalidade em função de uma intenção prática de transformação social” (*ibid.*).

Assim, se para o filósofo greco-francês o social-histórico não pode ser eliminado, “também não devemos querer eliminá-lo ou depurá-lo através do controle ou conscientização das categorias: nem no início, como uma teoria que de ante-mão dá a razão e integra a dispersão das experiências; nem no fim, como uma exposição que indo das ‘consequências’ aos ‘princípios’ procura negar seus fundamentos. Para Castoriadis, o enraizamento social-histórico é [então] condição positiva e primeira do conhecimento histórico” (França, 1996, p.148).

Isso posto, e levando em conta os objetivos da presente pesquisa, faz-se importante assinalarmos que para o pensador

o capitalismo só pode funcionar com a contribuição constante da atividade propriamente *humana* de seus subjugados que, ao mesmo tempo, tenta reduzir e desumanizar o mais possível. Ele só pode funcionar na medida em que sua tendência profunda, que é efetivamente a reificação, não se realiza, na medida em que suas normas são constantemente combatidas em sua aplicação. A análise mostra [afirma Castoriadis] que é aí que reside a contradição final do capitalismo, e não nas incompatibilidades, de certo modo mecânicas, que apresentaria a gravitação econômica das moléculas humanas no

sistema. Estas incompatibilidades, na medida em que ultrapassam fenômenos particulares e localizados, são finalmente ilusórias (Castoriadis, 1995, p. 27-8).

Se, para o filósofo, a motivação econômica, grosso modo, não é um tipo invariável de motivação fundamental dos homens - pois tal idéia esquece que motivações / valores são criações sociais, e que cada cultura institui determinados valores -, é possível considerarmos, seguindo o autor, *que o homem não nasce trazendo consigo o sentido de sua existência* (Castoriadis, 1995, p. 37), isto é, não existe *natureza humana* que resista às conformações do indivíduo, praticamente onipotentes, originadas e instituídas pela cultura. Além disso, segundo afirmação do autor, “um dos maiores obstáculos que a penetração do capitalismo encontrou e encontra sempre, é a ausência de motivações econômicas e da mentalidade de tipo capitalista entre os povos de países atrasados” (*ibid.*, p. 38).

Partindo dessas considerações, é possível afirmarmos que, para Castoriadis (1995), o que ‘estrutura’ a experiência é, por um lado, o movimento das classes em luta, em suas múltiplas indeterminações e determinações. Por outro, é a forma particular do imaginário moderno, ou seja, a identificação entre o *sujeito* e o *objeto* que, conforme o pensador, no mundo atual é mediada pela característica típica das organizações burocráticas contemporâneas.

Considerando, também, a possibilidade, apontada pelo pensador greco-francês, de contar com a ação da psicanálise, da educação e da política no sentido de estabelecer uma nova relação entre *sujeito* e *objeto*, ou no sentido do que o autor considera a verdadeira crítica, anunciamos o que, para Châtelet, é o mais importante para problematizar o projeto castoridiano ou, tal como refere este autor, ‘o problema da revolução’ em Castoriadis.

Assim, ao costurar o pensamento castoridiano, Châtelet (1983, p. 646) levanta o seguinte problema:

‘a negação do tempo e da alteridade (que se faz pagar interminavelmente nos fatos com a autodestruição incessante da criatividade da sociedade e dos homens) é ela mesma uma instituição e um modo de instituição da sociedade, tal como ela existiu até hoje. Portanto, ela é arbitrária como qualquer outra instituição’. Sendo assim [pondera Châtelet], o problema político se radicaliza: ‘Em que medida [...] a sociedade pode reconhecer verdadeiramente, em sua instituição, sua autocriação; em que medida pode se reconhecer como instituinte, auto-instituir-se explicitamente e superar a autopropetuação do instituído [...], reconhecer-se como fonte de sua própria alteridade?’.

Procurando solucioná-lo, Châtelet observa que o fato de a sociedade ser auto-instituinte, no seu modo de ser contingente (e não por natureza, em virtude de essência / de lei), é o que deve ser destacado de muitas maneiras no pensamento de Castoriadis. Uma delas é “a potência criadora da linguagem, a qual – em seu uso – quebra constantemente as identificações impostas pelo código, multiplica as significações e constrói um outro mundo”

(Châtelet, 1994, p. 646-7). Dessa forma, assinala a possibilidade de a inércia do instituído ser *trabalhada* pela potência do imaginário, imaginário como elemento dinâmico da sociedade, pelo qual ela se mantém ao mesmo tempo agrupada, no seu mundo de significações e *ultrapassada* pelo imaginário radical²⁸ - “ ‘união e tensão’ entre sociedade instituinte e sociedade instituída, entre história feita e história se fazendo’ ” (*ibid.*, p. 647). E aqui, Châtelet destaca o que considera um dos erros mais graves cometidos pelo marxismo: o de “considerar negativamente essa dimensão imaginária, transformando-a num dos ingredientes da alienação, e persegui-la enquanto tal. Ele seguiu a tendência moderna a opor o imaginário e o racional, afirma Châtelet, tendência que se agrava hoje porque o imaginário ‘não tem mais *carne própria*’ e, por isso, ‘toma sua substância no racional que ele transforma assim em pseudo-racional’ ” (Châtelet, 1983, p. 647).

Se, tal como assinala o autor francês, a pobreza do imaginário contemporâneo é o penhor da renovação no pensamento castoridiano, é *com* ela que procuramos apresentar este autor. Sob esta ótica, qual seria a tarefa - seja explícita ou implícita - da educação, senão a de *falar* da história em geral? De *falar* que a história é “o domínio onde as significações ‘se encarnam’ e onde todas as coisas significam (...). Mas nenhuma dessas significações jamais é fechada em si mesma, [pois] elas remetem sempre sobre a mesma coisa; e coisa alguma, fato histórico algum pode fornecer-nos um sentido que estivesse por si mesmo inscrito sobre eles” (Castoriadis, 1995, p. 35). De denunciar, portanto, que a idéia de que o sentido da vida consiste em acumular e conservar riquezas diz muito da história do capitalismo e muito pouco da história dos homens, não obstante a força que parece ter esta convicção atualmente.

Se estas questões, que seguem o rastro do filósofo greco-francês, podem nos conduzir para uma preferência pela denúncia, por outro lado, podem também indicar possibilidades para a educação. Numa primeira direção, abrindo-se para falar que o sentido não está dado, determinado definitivamente. Na segunda, para experimentar diferenças, aspectos que na filosofia castoridiana remetem necessariamente ao berço que embala a cultura ocidental, mais precisamente à Antiga Grécia. E é ciceroneado por ele, pelo seu olhar sobre os antigos gregos, que o presente trabalho irá ao encontro da referida cultura. Mas antes vamos procurar avaliar alguns riscos a que estamos sujeitos nesta empreitada, riscos que Castoriadis aponta como sendo o de recair na lógica da tradição identitária.

²⁸ Aqui Châtelet destaca o que considera um dos erros mais graves cometidos pelo marxismo: o de “considerar negativamente essa dimensão imaginária, transformando-a num dos ingredientes da alienação, e persegui-la enquanto tal. Ele seguiu a tendência moderna [afirma Châtelet] a opor o imaginário e o racional, tendência que se agrava hoje porque o imaginário ‘não tem mais *carne própria*’ e, por isso, ‘toma sua substância no racional que ele transforma assim em pseudo-racional’ ” (cf. François Châtelet. Évelyne Pisier-Kouchner. *As concepções políticas do século XX: história do pensamento político*, 1983, p. 647).

3 A VITÓRIA DA RAZÃO

“O risco do discurso totalitário está constantemente presente na filosofia. Não creio que os filósofos sejam tentados pelo totalitarismo: existe neles uma idéia fundamental, a da liberdade. Razão e liberdade devem caminhar juntas. Mas é verdade que a filosofia nas mãos de políticos que visam o totalitarismo é um instrumento temível”.

Châtelet

Se procurarmos em Platão o seu ponto de partida, verificaremos o quanto dispõe da palavra, herança dos sofistas e de Sócrates, em seu ensino exotérico. Conforme Châtelet, ao voltar-se para o exterior,²⁹ o filósofo procede à varredura do pensamento sofisticado,³⁰ produzido pelos primeiros - os mestres da democracia - que faziam circular a palavra através do desenvolvimento de técnicas do bem falar e do convencer.³¹

Apontando nessa direção e procurando conhecer o juízo político de Platão, no que concerne às *idades existentes*, Châtelet (s/d, p. 68) observa que, “segundo a lição da *Carta VII*, este juízo está na origem da decisão do fundador da Academia, a decisão de filosofar”. E tal decisão encontra motivos na forma como é praticada a política que, inelutavelmente, leva “à violência, à infelicidade e à injustiça... Quanto mais não seja para informar a política e dela fazer, finalmente, uma disciplina de satisfação verdadeira!” (*ibid.*, p. 68-9)

Assim, conforme esse autor, durante o século V a.C., a história da Grécia manifesta-se com muita clareza. A violência, que aqui é sinônimo da política, tal como é efetivamente praticada, triunfa por toda a parte, mostrando-se “incapaz de encontrar solução durável, pois,

²⁹ A Academia, fundada por Platão em 384 a.C., era, segundo Châtelet, “uma escola, provavelmente cara, aberta nos jardins de um cidadão chamado Akademos, à qual as famílias gregas mandavam seus filhos para receberem aulas de matemática, dialética e talvez também o ensino secreto de Platão, que infelizmente desapareceu por completo. Nunca saberemos o que era o ensino secreto de Platão. Conhecemos apenas o seu ensino exterior, chamado ‘exotérico’ ” (cf. François Châtelet. *Uma história da razão*, 1994, p. 23).

³⁰ “A obra platônica se constrói essencialmente contra os sofistas”. Para Platão, afirma Châtelet, o inimigo número um é a sofística “que exercitou os atenienses no sentido próprio, que os debilitou. Ela os lançou em empreendimentos duvidosos, tanto no plano cultural quanto no da política externa” (cf. François Châtelet. *Uma história da razão*, 1994, p. 22). Se Platão herda de Sócrates o seu ponto de partida, é contra a palavra mentirosa que se dispõe a lutar. Mas, “para lutar contra a palavra mentirosa, só dispomos da palavra, a menos que nos entreguemos à violência. É isso que o pensamento platônico recusa” afirma Châtelet (cf. op. cit., p. 23). Observando que na Academia “Platão procede a uma refutação sistemática do pensamento dos mestres da democracia”, Châtelet enfatiza que o filósofo grego “se propõe, usando apenas a palavra, construir um discurso que seria juiz de toda palavra” (cf. op. cit.).

³¹ A técnica persuasiva / retórica dos sofistas, Platão mostrará a forma de expressão da filosofia nascente: o diálogo ou a ‘dialética’ – palavra que, conforme assinala Châtelet, terá um destino importante na filosofia. Segundo este autor, “Aristóteles vai refinar essa oposição, distinguindo a *persuasão*, que segundo ele é a arte do advogado pouco preocupado com a verdade do que diz, desde que obtenha a absolvição do cliente, e a *convicção*, que visa criar certezas duradouras para o interlocutor” (cf. op. cit., p. 24).

na medida em que implica a injustiça, em que é a injustiça, ela não pode abolir-se a si mesma e engendrar uma situação tal que advenha a satisfação”³² (Châtelet, s/d, p. 61). Nesse contexto, tal como descreve o autor francês, se há cidadãos-modelos - que se vangloriam da cultura e dos méritos dos seus antepassados, como também da excelência de suas ações, compondo, assim, a origem da glória da cidade de Atenas - esses, no entanto, dão provas cabais de sua incompetência.

E é aqui que a significação do ensino socrático se manifesta mais claramente no pensamento platônico, colocando a filosofia – e não a política - como empreendimento anunciador da libertação, assim como os meios de que dispõe para tanto. Observa Châtelet que, com suas interrogações, Sócrates indicou o caminho para sair da desgraça, obrigando seus concidadãos a tirarem o véu da incerteza e incoerência das suas concepções.

Porém, como membro de uma cidade democrática, Sócrates nunca

‘fez’ política: contentou-se em cumprir corretamente os seus deveres de cidadão. Compreendeu que a actividade política não desembocava em nenhuma solução durável, que se tornava necessário tomar outro caminho, mais longo, menos sedutor, menos ‘activo’ na aparência, um caminho que, no seu encaminhamento, põe a dupla questão do passo do viajante à procura da clareira repousante à qual aspira (Châtelet, s/d, p. 69):

o caminho do filosofar. Se é preciso filosofar, é porque a política, assim como é praticada, conduz inelutavelmente à violência, à infelicidade e à injustiça.

Desse modo, como membro de uma cidade democrática e como cidadão que se contentou em cumprir corretamente os seus deveres, Sócrates é o fundador da filosofia como empreendimento anunciador da libertação, afirma Châtelet (s/d). E, aqui, a situação engendrada pela democracia constitui um campo de experimentação privilegiado, pois nele a palavra é “rainha; cada um pode aí expor livremente o seu juízo sobre os negócios públicos e privados; cada um crê-se habilitado a dar sua opinião sobre a questão do Estado. Ora [assinala Châtelet], depressa se torna evidente que entre as opiniões assim expressas se manifestam divergências graves, ou mesmo contradições” (Châtelet, s/d, p.69). Neste jogo democrático, que admite diversidade, é possível aos homens estar de acordo apenas quando tratam de generalidades sem importância: “quando os problemas postos não requerem urgência, quando não comprometem a vida ou a dignidade dos cidadãos, quando as paixões postas em jogo são fracas e fugazes” (*ibid.*): em casos como esses, enfatiza Châtelet, as contradições jamais criam antagonismos destrutivos. Por outro lado, há um diferente fato histórico a considerar, afirma o

³² “Por toda parte a violência triunfa. Os homens sofrem e morrem em guerras absurdas. Deixam dominar neles a paixão, essas paixões que engendram a desordem. Suportam a injustiça; cometem-na. Para satisfazerem os seus interesses, se não astutos, se têm talentos, mentem; se são simplesmente ‘pessoas honestas’, abandonam-se à estupidéz” (cf. François Châtelet. *Platão*, p. 61).

autor: quando a discussão torna-se grave, quando esta ameaça trazer aos indivíduos / grupo social um dano real e duradouro, “o afrontamento não tem solução que seja praticável a longo prazo” (*ibid.*).

Esta diversidade, da qual o regime popular se compraz, é, segundo Châtelet (s/d), o grande ensinamento que podemos tirar da evolução de Atenas durante a guerra do Peloponeso - lição que, de nosso ponto de vista -, Castoriadis mantém acesa no seu pensamento, já que irá perpassar todas as suas discussões a respeito das relações democráticas. Assim, considera Châtelet,

se a democracia ateniense se corrompe, é porque se encontra confrontada com problemas políticos, sociais e militares tão urgentes que o livre exercício da opinião se torna ineficaz, que nenhuma solução quase unânime ou largamente maioritária tem já possibilidade de prevalecer duravelmente, que cada um (ou cada grupo social) é obrigado a refugiar-se na exiguidade da defesa dos seus interesses próprios e que, sob estes golpes, a unidade do Estado, a um ritmo acelerado, se dissolve (Châtelet, s/d, p. 69-70).

“Mostrando que não há nenhuma razão para que a maioria tenha razão” (Châtelet, 1994, p. 23) Platão parte, então, de questões empíricas / da experiência vivida³³ para construir uma argumentação, fundada não mais na opinião simples dessa maioria, mas no conceito,³⁴ na idéia clara e distinta que, conforme pensa, produz-se na dialética ou na arte do diálogo. Através dessa técnica, refinada por Aristóteles, o filósofo poderá convencer o interlocutor de certezas duradouras (Aristóteles apud Châtelet, 1994, p. 24) e não apenas persuadí-lo com verdades pragmáticas, a exemplo dos sofistas. Aqui, à técnica persuasiva da retórica dos

³³ Observando que Platão retoma o procedimento socrático, isto é, que “seus diálogos partem de perguntas simples, que os cidadãos fazem normalmente, sobre esse ou aquele acontecimento”, Châtelet afirma: “A filosofia, devo insistir, parte de perguntas simples: o que se chama habitualmente, no jargão filosófico, questões ‘empíricas’. A partir daí ela tenta construir uma argumentação que permita responder, não no plano da simples opinião, mas no plano do conceito – da idéia ‘clara e distinta’, como dirá depois Descartes” (François Châtelet. *Uma história da razão*, 1994, p. 23). Segundo o autor, o método de Platão consiste num dispositivo argumentativo, composto por um jogo de perguntas e respostas no qual aquele que pergunta – Platão, ‘travestido’ de Sócrates – mostra a idéia central a qual está se referindo. Cada etapa do desenrolar deste diálogo / ‘dialética’ “exige a concordância dos interlocutores interessados. (...) O procedimento platônico [esclarece Châtelet] significa que é possível, com a ajuda apenas da palavra, construir uma seqüência que conquiste a adesão de qualquer pessoa de boa fé. (...) No fundo, pensando bem (...) o filósofo afirma que não existem fatos” (op. cit., p. 23-4), assinala o autor.

³⁴ Conforme Châtelet, quando Sócrates toma o caminho da invenção da filosofia, seu procedimento, tal como relatado nos diálogos de Platão, indica no sentido de que dar uma opinião não é o mesmo que dar uma resposta convincente. A partir de então, afirma este autor, Sócrates acaba por “inventar uma coisa nova, que 24 séculos depois seria chamada de ‘conceito’ ” (cf. François Châtelet. *Uma história da razão*, 1994, p. 20). Nessa situação (tal como assinala o interlocutor de Châtelet – Émile Noël), “para responder a uma pergunta, é preciso saber o que essa pergunta contém, perceber a idéia que nela se encontra, elaborar-lhe a representação. Em termos modernos: construir o conceito” (op. cit., p. 21). Mas, se dos ensinamentos e da morte exemplar de Sócrates nasce a filosofia, ela é, certamente, platônica, afirma Châtelet. “Pois mesmo que se seja basicamente antiplatônico, só se pode ser um filósofo numa perspectiva que remeta à análise platônica”, conclui o autor (op. cit., p. 22) – armadilha da qual Castoriadis parece não ter sido poupado, o que será abordado posteriormente neste trabalho. Assim, para Châtelet, para pensar o platonismo faz-se necessário compreender que defender a mensagem socrática e torná-la positiva foi o objetivo que preencheu a longa vida de Platão, “como se Platão

sofistas, sem compromisso com a verdade, opõe-se à técnica do filósofo, cujo objetivo é a validade e a certeza do argumento.

Desse modo, segundo Châtelet, sobre o fato recai todo o tipo de suspeita, pois este depende de pontos de vista ou da singularidade da experiência, o que não garante coerência à argumentação. Se cada um constrói a realidade de acordo com sua visão, paixões, desejos, interesses - tal como nas assembleias do povo, local das decisões de Atenas -, ora uma determinada maioria ganha o resultado das decisões, ora outra, o que pode ser depurado, na tomada de decisão, levando em conta o ponto de vista de todos. Como? Através da palavra - *logos* -,³⁵ que permite que os homens troquem suas experiências chegando a um consenso.

“No fundo, pensando bem - e isso pode surpreender à primeira vista -, o filósofo afirma que não existem fatos. Ele diz que o fato é sempre a experiência singular de um indivíduo colocado em circunstâncias singulares” (Châtelet, 1994, p. 24). Além da experiência singular ou tomada de posição de alguém, o filósofo faz uma outra exigência, pois

o fato é sempre como se alguém dissesse: Eu vi com meus próprios olhos”, afirmação de uma tomada de posição sem outro fundamento além da experiência de quem se encontrou nessa posição. (...) Foi isso que Platão guardou fundamentalmente do ensinamento socrático. Cada indivíduo³⁶ pode evocar fatos; todos esses fatos podem ser contraditórios e destruir-se entre si. Certamente, podem-se evocar ou invocar acontecimentos, mas é preciso que eles sejam compreensíveis para quem não os viveu ou os viveu de outro ponto de vista. Para o homem, o fato passa necessariamente pela palavra e pela reflexão (Châtelet, 1994, p. 24).

quisesse ter sido Sócrates, não só para fazer as perguntas, mas também para dar as respostas, a fim de permanecer vivo” (op. cit.).

³⁵ Châtelet esclarece que, primeiramente, *logos* é uma palavra qualquer, com sentido, mas que evolui rapidamente, pois tal como indica Aristóteles nas primeiras páginas da *Política* “a palavra ‘humano’ (...) é necessariamente uma palavra dotada de sentido que, recolhida por um outro, suscita uma reação, uma representação, uma adesão ou uma recusa. Nesse sentido, Aristóteles opõe a *phonê*, a voz, ao *logos*, a palavra” (François Châtelet. *Uma história da razão*, 1994, p. 25). Aqui *logos* passa a significar “o conjunto, com sentido, de palavras dotadas de sentido” (op. cit.) e não simplesmente a palavra dotada de sentido. Mas, segundo o autor, há uma “terceira significação de *logos*: aquilo que, em nós, permite-nos ligar diversas frases com sentido para fazer uma demonstração de conjunto com sentido. O trabalho do diálogo filosófico parte daquilo que cada um considera seguro, desses pretensos fatos, para passá-los pela prova do sentido. Trata-se, pois, a cada momento [afirma Châtelet], de perguntar que significam esses fatos e verificar a validade da significação que foi estabelecida” (op. cit.). Châtelet chama a isso de ‘prova da receptibilidade’.

³⁶ Segundo Châtelet, não encontramos no pensamento de Platão a separação entre *moral* e *política*. Isso porque “o pensamento clássico, em geral, não dissocia, como o faz o espírito moderno inspirado pela visão hebraico-cristã, os problemas colocados pela conduta individual e os levantados pela organização socio-política” (cf. François Châtelet. *Platão*, s/d, p. 62). Aqui o autor nos deixa uma grande abertura para compreender porque o conceito de *sujeito*, em Castoriadis, é um conceito que não se esgota, que não é definível, pois, tal como afirma Châtelet, para o pensamento grego clássico, “o que nós hoje chamamos o *sujeito* é por ele considerado não como uma interioridade fechada sobre si mesma e que tem, aliás, um destino histórico-político, mas como um ser, sem dúvida individual, mas indissolúvelmente ligado ao seu estatuto de cidadão e de elemento do *cosmo*. Ele estabelece uma correspondência de estrutura entre a ordem (ou a desordem) da alma, a da Cidade e a do mundo. E, por fim, é em função desta última que as duas restantes se devem organizar” (op. cit.). De nosso ponto de vista, esta vinculação entre o conceito de *sujeito* e o de *cidadão*, tal como apresenta Châtelet, é o fio que conduz o pensamento castoridiano para pensar a democracia, questão que procuramos enfatizar nesta pesquisa.

Com efeito, para Platão, só a palavra dotada de sentido pode, então, resguardar a explicação do fato das contradições advindas da troca de experiência. E isto se torna possível pela eliminação da *doxa*.³⁷

Assim, o primeiro momento da filosofia - aquele que põe no caminho da eventual 'sabedoria' - consiste em 'psicanalisar' a opinião, em lhe revelar a consciência errada que ela tem de si mesma. Em que é que a opinião se apóia? Quais são os seus argumentos? Quer se alimente da tradição quer seja armada pelo 'ensino novo' [dos sofistas], ela invoca para sustentar os seus raciocínios o que chama de *factos*. Utiliza a técnica dos exemplos (...) da literatura edificante, do dado mítico, da história, da vida quotidiana. Ela pretende fundar-se no 'real' e, para ela, o real é o que ela vê, o que constata na percepção, o que sente na experiência (Châtelet, s/d, p. 71).

E, neste terreno, a experiência é um material frágil para construir a opinião, por isso, é nas *palavras* que vai procurar confiança, julgando delas tirar o desenvolvimento do pensamento, embora não se dê conta "do carácter convencional da linguagem e do facto de que esta só tem valor quando traduz um conhecimento verdadeiro" (Châtelet, s/d, p. 71). Desse modo a opinião constrói "discursos que abraçam numa falsa unidade a disparidade da sua experiência: não sabendo como usar as palavras, utiliza-as, com toda a certeza, para mascarar as inconstâncias e as contradições do seu juízo" (*ibid.*). Inventando fatos com seus exemplos, constituindo-os "a partir do acaso dos seus encontros empíricos e dos interesses que os seus desejos e as suas paixões suscitam" (*ibid.*), isto é, de modo contingente, a opinião desconhece que o que toma como sendo a totalidade do real, nada mais é do que aquilo que está dado na parcialidade das suas perspectivas, afirma o autor.

Dessa forma, enfatiza o autor - e aqui, de nosso ponto de vista, encontramos um dos fios da crítica que Castoriadis dirige ao platonismo - o que a opinião chama de *real* nada mais é do que "o imaginário que ela elabora a partir dos bocados de realidade que a sua percepção obscurecida deixa subsistir" (Châtelet, s/d, p. 71). É, então, por essa turva percepção, e, pelos

³⁷ Recorrendo à ficção e ao método do diálogo, Platão discorre, na 'alegoria da caverna' - em *A República* Livro VII - sobre a essência da pólis e da verdade. Nesta alegoria aparece "Sócrates, personagem permanente em todos os diálogos de Platão, [que] conta a Glauco, seu interlocutor, a história de prisioneiros acorrentados desde a infância, por pescoço, braços e pernas, ao interior de uma caverna, [e, por isso,] escravos capazes tão-somente de contemplar sombras de objetos, de tomar ilusões por realidade, opiniões por verdade" (cf. Olgária Matos. *Filosofia a polifonia da razão*, 1997, p. 34). Segundo Olgária Matos, ao libertá-los desta cadeia e da ilusão em que se encontram, Platão simboliza, nesta ascensão, "a do espírito que, da opinião, se eleva ao conhecimento das realidades inteligíveis. Por opinião [afirma a autora] não se entende apenas a *doxa*, o senso comum e constante, mas generalizando, toda a forma de saber que não depende do juízo voltado para a verdade, aceita sem reflexão, como preconceitos, crenças e tradições" (op. cit., p. 35). Tal como sugere a autora, em face destas incertezas, opõe-se a *faculdade discursiva*, o *logos* filosófico, "em que se supõe uma verdade enunciável e aprovável por todos, e, assim, universalizável" (op. cit.). Assim, este procedimento de Platão, além de se contrapor ao *princípio de autoridade* do mito - verdades inverificáveis -, contrapõe-se também à prática do sofista, pois este "contradiz o princípio de uma verdade absoluta e considera enunciados contraditórios - sendo que cada ouvinte é suposto dotado da faculdade de julgar o verdadeiro e o falso. A isto, o discurso platônico considera propriamente a *doxa* e opõe-lhe a *epistemé*, o enunciado 'científico' que entre os gregos, como Platão e Aristóteles, é representado pelo discurso matemático abstrato universal, independente da autoridade do orador que o enuncia (...) É esse o modelo do discurso racional", afirma a autora (op. cit., p. 35-6).

seus apetites sensíveis, que a opinião deixa-se guiar, revelando o seu estatuto: o abandono ao que a satisfaz imediatamente, e não a procura do que é efetivamente real. Concluindo, Châtelet (s/d) afirma que, no pensamento platônico, o eixo dos discursos produzidos pela opinião é guiado pelos seus apetites, assinalando *valores* que ela reúne como os aceitáveis.

Considerando a diversidade da submissão aos desejos - que está na raiz das contradições da opinião -, o filósofo platônico sente-se completamente desprovido, pois

o homem que é passivo perante os seus apetites toma por juiz do seu pensamento os seus interesses, as suas paixões; para fazer valer estes últimos, fala, utiliza a linguagem para os manifestar face a outrem; ora [afirma Châtelet] dada a sua natureza, os interesses são contraditórios; surgem assim os discursos antagonistas, todos eles seguros da sua verdade, todos eles fechados à argumentação do outro. Assim sendo, já que não há meio de decidir, já que cada um toma por juiz a parte mais instável de si próprio, subsiste uma única razão: a do mais forte (Châtelet, s/d, p. 72).

Se, para Platão, as opiniões contraditórias se auto-destroem, não sobra nada no conteúdo do pensamento e dos discursos, observa o autor. E desse jogo destrutivo sai um grande vazio, no qual a violência se desenvolve, pois, onde interesses e paixões estão em pauta, não há quem queira sair da sedução que exercem. Ora, se a maioria é em essência variável, suas decisões não têm efeitos duradouros, pois no seu movimento a minoria conspira: de um lado para inverter a relação de forças no interior da Assembléia, de outro para destruir o próprio regime popular. Assim sendo, por trás do *livre jogo* das opiniões, por trás das contradições vindas dos interesses e das paixões, perfila-se a violência, isto é, o juiz que vai decidir em última instância.

Mas, apesar do triunfo dos apetites sensíveis e do confessar a sua passividade diante deles, o homem não se satisfaz em deixar de exercê-lo: paralelamente *fala, fala-os*. E essa fala, observa Châtelet (s/d, p. 72-3), mesmo se reduzida a um monólogo cego e surdo, é reveladora no sentido da “necessidade de manifestação face a outrem, qualquer coisa semelhante a uma exigência de limitação. Ela não é, não poderia ser apenas um *reflexo*, tende a ser uma *justificação*.”

Isso significa, conforme o autor, que aquele que fala, que de qualquer maneira simboliza (por meio de gestos, mímica, conduta), mesmo tributário das suas pulsões em relação ao que diz, está ligado à natureza do discurso, não só *pelo* que diz, mas também *porque* diz. Nesse sentido, se ainda é escravo dos sentidos, involuntariamente, promove-se sujeito do discurso. E *sujeito ele o é duplamente*, como duplo é o sentido dessa palavra em português:³⁸ além de ser o mestre que produz e controla o discurso, já que sem ele o discurso

³⁸ Conforme nota do tradutor, o original se refere à palavra *sujeito* em francês, “mas a aludida duplicidade de sentido da palavra *sujeito* existe também em português, como o revela a comparação das expressões ‘ser sujeito’ e ‘estar sujeito a’ ” (cf. François Châtelet. *Platão*, Porto – Portugal, s/d).

não existiria, o sujeito está também dependente dele, “pois, seja o que for que ele faça e que queira dizer – mesmo que esteja na estupidez, na ignorância ou na mentira – deve obedecer às suas leis. O homem é [então] o cidadão do discurso” (Châtelet, s/d, p. 73), discurso que *não se deixa maltratar*, que não se deixa enganar na sua obediência a leis imutáveis e determinantes. Assim, mesmo tolo, falso ou mentiroso “o homem continua a amar a verdade e, desajeitadamente, a querê-la. (...) Esta vontade da verdade traduz-se imediatamente pela exigência da *não-contradição*. Adorador da sua certeza, aquele que fala não é menos da sua coerência. E, deste modo, é apanhado em falso: está criada a possibilidade de ele ser abalado, desenha-se a eventualidade da ultrapassagem” (Châtelet, s/d, p. 73).

Sócrates, reconhecendo a importância dessa possibilidade, passou também a explorá-la, afirma Châtelet, o que transparece na forma como Platão expõe os diálogos socráticos ou o método do mestre filosofar. Ora, se para o homem da opinião tudo o que é exterior à sua certeza é da ordem do erro, se esse homem se julga na verdade, ele não pensa a respeito da relação entre verdade e erro, problema que Sócrates consegue superar quando se pretende “incapaz de compreender o menor conteúdo autêntico. [Quando] situa-se no *sentido*, anterior à diferenciação do verdadeiro e do falso. E, porque compreendeu o que quer dizer *falar*, que sentido tem *significar*, torna-se capaz de abalar a opinião, de lhe revelar de que é que ela sofre, de lhe mostrar que se contradiz” (Châtelet, s/d, p. 74).

Assim, trabalhando face ao senso comum, Sócrates apanha a opinião na armadilha do discurso, pois, tal como enfatiza, ao tomarem “a imagem pelo real, o fugaz pelo estável, a denominação pela coisa, o exemplo pelo facto, [as opiniões] caem constantemente na incoerência; cada uma delas julga-se na plenitude do sentido: obrigando-as a confrontarem-se umas com as outras, analisando a sua estrutura singular, faz-se surgir, ao tornar manifestas as suas contradições, a realidade do seu vazio” (Châtelet, s/d, p. 74).

Aqui, faz-se necessário assinalar que Castoriadis é constantemente levado a reconhecer o lugar de Sócrates na história da filosofia – e mais recentemente é também levado a reconsiderar a sua crítica a Platão.³⁹ Mas, ao que nos parece, o sentido que dá ao

³⁹ Reconsiderando o platonismo e a sua importância na filosofia ocidental, Castoriadis afirma: “De fato, é verdade, como diz A. Heller, que Aristóteles é um filósofo que vem ‘após as Luzes’- que, portanto, neste sentido, sua situação histórica apresenta analogias com a nossa. Mas essa é apenas uma parte da verdade. Aristóteles não somente vem após as Luzes, mas após a formidável reação contra as Luzes, organizada pelo maior filósofo que já existiu, Platão. (Jamais escrevi o absurdo que A. Heller me imputa, segundo o qual Platão seria um ‘teólogo’. Platão criou, também, a filosofia teológica – o que é completamente diferente.) (cf. Cornelius Castoriadis. *Feito e a ser feito*, 1999, p. 29). Consideramos essa declaração emblemática para discutir o método de Castoriadis, pois, tal como apresentaremos a seguir, Ruy Fausto considera que o filósofo greco-francês teria recaído na tradição platônica, isto é, no que o próprio filósofo tanto critica: a lógica identitária. Segundo o crítico da filosofia castoridiana, essa também recusa a contradição, questão que abordaremos sob o enfoque de Fernando C. T. França.

procedimento socrático, assume uma posição cuja marca não é a platônica. Tal marca parece mais visível na forma como o filósofo greco-francês procedeu no decorrer de sua própria vida, que se confunde com a sua obra. Assim, se para Castoriadis o *sentido* não está dado, se ele aprendeu com Sócrates, tal como Platão, o que quer dizer *falar*, que sentido tem *significar*, certamente não foi o *vazio da opinião* que ele tirou desta lição. Isso se constata no polimorfismo de sua obra, passível de observação para quem se volta para ela imbuído do espírito polêmico que lhe é peculiar e que impede de se “construir uma organicidade fechada, plena para o pensamento de Castoriadis. Pois somente a posição do intérprete ‘objetivo’ consegue a estruturação das partes no todo, e vice-versa, já que se instala em um lugar supostamente capaz de abarcar todas as perspectivas do texto. Este tipo de leitura (controle) de texto sacrificaria a riqueza do fermento crítico que o pensamento de Castoriadis contém” (França, 1996, p. 235).

Ao examinar a obra de Castoriadis, França (1996) constata que todas as publicações, empenhadas na divulgação do pensamento do autor, são compilações de artigos e entrevistas que não convergem para o mesmo momento. Além disso, não é raro encontrar-se num mesmo volume textos que se criticam mutuamente. E, se não é possível encontrar um livro que exponha o pensamento de Castoriadis com unidade, que revele a “concepção prévia de uma exposição encadeada em capítulos sucessivos” (França, 1996, p. 235), isso se deve em parte ao fato de suas publicações terem, na maioria das vezes, uma forte vinculação com autores diferentes e com debates circunstanciados, afirma o autor. Por outro lado, esclarece que isso se deve muito mais ao fato de a obra castoridiana dirigir-se a vários domínios do conhecimento, isto é, à desenvoltura com que Castoriadis circula entre a história e a metafísica, a política e a psicanálise, a economia e a história das ciências. Nesse sentido, tal como assinala França (1996, p. 235), a reflexão castoridiana tem uma inspiração básica: “a de um pensamento que indaga o mundo em suas múltiplas facetas, esperando elucidá-lo, aceitando contaminar-se pelo conhecimento já produzido e pela novidade intrínseca ao material interrogado, mas sem jamais buscar o fechamento num sistema deduzido do princípio ao fim.”

Esta recusa de Castoriadis a um sistema, esta relação com o presente e o futuro, deixando-se penetrar pelo que o passado tem a ensinar no sentido da emancipação, nos conduz novamente à questão do método do filósofo. Com efeito, se no pensamento castoridiano o problema da metodologia “nada mais é do que o conjunto operante das categorias” (França, 1996, p. 143), é para nós forçoso admitir, seguindo França, que a indagação radicalizada a respeito do método, o seu auto-exame constante, pode conduzir à

paralizia da razão: um abismo pode-se abrir através da precaução, apesar de tudo legítima, de saber se há correspondência ou não entre categoria / conceito e material / realidade. “A rigor [afirma França recorrendo a Hegel]⁴⁰ saber se há correspondência ou não entre categoria e material é uma questão indecidível” (*ibid.*).

Dessa forma, corremos o risco de afirmar que o pensamento castoridiano parece guiado por uma identificação difusa que o conduz ao caminho socrático. Na nossa opinião, o filósofo trilha esse caminho não só na crítica que elabora das relações capitalistas, como também na busca de soluções para os impasses causados por essas mesmas relações, mais precisamente, os impasses da alienação, os impasses do *avanço da insignificância* e da privatização do indivíduo. Tal como percebemos, ao eleger a psicanálise como a trilha que pode aproximar *sujeito e cidadão*, no sentido da atividade elucidativa constante, o filósofo termina por aproximá-la da filosofia, encontrando, nesta aproximação, a possibilidade de emancipação do homem contemporâneo. E, aqui, talvez explicita mais claramente sua homenagem ao patrono da história do pensamento ocidental, como também a posição de psicanalista que assumiu, embora nem sempre de uma forma explícita.

3.1 A POLÍTICA COMO O REINO DA (RE)CONCILIAÇÃO

“...o fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre a mente dos homens...”

Hannah Arendt

Tal como assinala Hannah Arendt,

(...) nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado (Arendt, 1988, p. 52).

⁴⁰ “Devemos nos precaver de que a conquista da consciência para apreender o que é só é possível por meio do conhecimento. Mas, exatamente por se servir de instrumentos, a luz da razão (...) refrata a apreensão do material, convertendo este último em coisa para nós” (cf. Fernando C. T. França. *Criação e dialética: o pensamento histórico político de Cornelius Castoriadis*, 1996, p. 142). Segundo França, Hegel mostrou que colocar a razão a examinar o conhecimento antes de indagar a verdade das coisas conduz a um contra-senso, pois é sabido “que o instrumento altera a coisa sobre a qual se aplica, assim como o meio refrata a luz que o atravessa. Entretanto, seria inútil pretender encontrar uma maneira de eliminar o que é alteração do instrumento ou distorção do meio, pois ao final o que restasse dessa operação seria ainda objeto de conhecimento e, portanto, objeto de nova alteração ou distorção, e assim sucessivamente” (op. cit.).

Diante do problema da dicotomização entre pensar e agir, ou do *Fiat Lux* do exterior da caverna, sustentado por uma verdade única - a de negação do conflito em meio à sua própria experiência - é possível considerar que

o fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela. (Arendt, 1988, p. 53).

Retomando a inspiração socrática nos diálogos platônicos, encontramos, segundo Châtelet, a coerência no diálogo conduzido pelo filósofo, pois este

é alguém que leva em conta o fato de que o homem é um ser de comunidade. Ora, em uma comunidade, deve-se tentar construir, tanto quanto possível, levando em conta as forças e as fraquezas humanas, um discurso tão bem argumentado, verificado, tão meticulosamente pesado que no fim cada um dos participantes fica, de certo modo, obrigado a concordar, a aceitar esse discurso (Châtelet, 1994, p. 26-7).

Aqui, então, o que está em jogo é a aceitabilidade do argumento pela sua demonstração, a adesão à universalidade do discurso como resultado “da totalização das diferentes concordâncias que se estabelecem durante o diálogo”⁴¹ (Châtelet, 1994, p. 26). Mas, considera o autor, partindo-se do entendimento de que o sujeito que conduz o diálogo - o filósofo - é também o que está perguntando, é possível pressupormos que esse último não seja neutro e que suas perguntas não sejam inocentes, mas impregnadas de valores e, por isso, capazes de orientar a harmonização entre pensamento e conduta.⁴²

Desse modo, parece que “o objetivo de Platão é formar homens de poder, homens que, conhecendo o que provoca o assentimento, devem ser capazes de construir uma política que receberá a concordância de todos e fará cessar a guerra, a guerra civil” (Châtelet, 1994, p. 27). Assim, tudo indica que, à medida que o pensamento recusa a contradição, subtrai-se a possibilidade de enfrentamento do conflito, provocado pela perda do saber que se origina da inescapabilidade da experiência e da pressão que esta pode exercer sobre a realidade. Talvez por isso

⁴¹ Seguindo a exposição de Olgária Matos a respeito da origem da universalidade discursiva, aqui, “a matemática e a dialética têm um objetivo comum: o verdadeiro conhecimento das coisas” (op. cit., p. 36), sendo que a primeira é a ante-sala da segunda, isto é, “as matemáticas têm um papel propedêutico, de constituir o primeiro grau de ascensão ao inteligível, servir de prelúdio à *dialética*” (op. cit.).

⁴² “Aristóteles chamará esse discurso de *sophia*, que se traduz como ‘sabedoria’ e aquele que o faz, que tende amorosamente à constituição dessa *sophia*, de *philosophos*” (cf. Châtelet, 1994, p. 27). Notemos que dessa forma, a dimensão da ‘sabedoria’ é a coerência na teoria ou a eliminação da contradição.

o relato de Platão não termina, como seríamos tentados a supor, com a descrição de que o degrau supremo [da libertação] corresponde à saída da caverna. Ao contrário, faz parte integrante do 'mito' o relato de um retorno do homem liberto da caverna na direção daqueles que ainda estão acorrentados. [...] Mas o libertador não mais se reconhece na caverna. Corre o risco de sucumbir à enorme potência da 'verdade' que aí é lei, isto é, de se curvar às pretensões da 'realidade' comum, aceita como a única verdade. Corre mesmo o risco de ser morto, perigo bem real, pelo destino de Sócrates, o 'mestre' de Platão (Heidegger apud Matos, 1997, p. 37).

Tal como apresentado, no procedimento do filósofo, é também possível visualizarmos a sua concepção de conhecimento e de educação, o que procuramos esclarecer recorrendo ao que observa Olgária Matos. Procurando elucidar a *paidéia* no pensamento platônico, a autora considera que no movimento ascensional do conhecimento, que vai do sensível ao inteligível - isto é, na passagem das aparências sensíveis dos seres, máscaras enganadoras das coisas à sua essência, ao verdadeiro conhecimento das coisas –

encontram-se tendências divergentes que respondem a uma dupla compreensão da essência da verdade. De certo ponto de vista, a verdade é puro 'desvelamento' que ultrapassaria todas as sombras [/aparências], é aparição que se mostra inteiramente naquilo que 'vem à luz': o conflito que se passa no aparecer do inteligível, no coração mesmo do sensível e que o dissolve, e na aparição do sensível pelo inteligível que tende a recalá-lo na sombra (Matos, 1997, p. 37).

Segundo a autora, nisso reside o essencial da educação, pois se para Platão o mito da caverna deve nos sensibilizar para o ser mesmo da *paidéia*, esta evidência deve fazer aparecer um outro fator essencial: “a vitória de todos os instantes sobre a ausência de formação (*Bildung*)”⁴³ (Heidegger apud Matos, 1997, p. 38). Eis porque o relato do filósofo, tal como anteriormente referido, não se esgota na saída da caverna, mas no retorno do libertador ao seu interior, o que lhe coloca os riscos a que foi submetido Sócrates: o risco de sucumbir ao que pretende a realidade comum, e o risco até mesmo da morte. E tal como nos sugere Hannah Arendt é esse último que Platão quer evitar.

Analisando a dúvida de Platão, no que diz respeito à validade da *persuasão*, Arendt chama atenção, primeiramente, para o desencantamento do filósofo com a vida da *polis*, o que ocorre em meio à morte de Sócrates, fato que, do ponto de vista da autora, marca o início de nossa tradição de pensamento político. “O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da *persuasão*” (Arendt, 1993, p. 91). Conforme a autora, *persuadir* era a forma especificamente política de os atenienses

⁴³ Segundo Olgária Matos, em Platão “o termo grego *paidéia* aproxima-se do alemão *Bildung* e, como este, guarda o duplo significado de educação-formação, ou educação que se diferencia da idéia de aprendizado. A *paidéia* visa a formar um caráter (*ethos*), a educar a criança para a harmonia, a moderação e a temperança consigo mesma, e à concórdia na cidade. A *paidéia* é a educação que supõe uma determinada interpretação do homem e da cidade e tem como objetivo torná-lo apto ao desenvolvimento do caráter virtuoso” (cf. Olgária Matos. *Filosofia a polifonia da razão*, 1997, p. 38).

falarem. Assim, “orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros” (*ibid*) e acreditando, dessa forma, que a retórica / arte da persuasão era a arte mais elevada e verdadeiramente política. A essa dúvida relacionada à persuasão, Platão alia uma “enérgica condenação da *doxa*, que não só atravessou suas obras políticas, deixando uma marca inequívoca, como tornou-se uma das pedras angulares de seu conceito de verdade. A verdade platônica [conclui Arendt], mesmo quando a *doxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião” (*ibid.*, p. 92).

Para a autora, este procedimento remetia a Sócrates no sentido de que ele submetia “sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos” (Arendt, 1993, p. 92.). Aqui está a origem do desprezo de Platão pela opinião, afirma a filósofa, e sua ânsia por padrões absolutos que seriam extensivos ao julgamento dos atos humanos e a medida da confiabilidade, que o pensamento poderia atingir. Se a oposição entre verdade e opinião foi a conclusão mais anti-socrática que Platão tirou do julgamento de Sócrates, é possível considerar, seguindo Arendt (1993, p. 94), “que nós (...) crescemos em meio às consequências da tradição platônica” e, portanto, implicados com o conceito da verdade como o oposto da opinião, questão a destacar quando se trata do pensamento de Castoriadis que, além de reconhecer o domínio do platonismo sobre a nossa cultura, contesta-o vigorosamente.

Diante disso, é possível perguntarmos: como usar a palavra para produzir *sentido* sem se embrenhar no consenso, às vezes de forma exorbitante e manipulatória, como o faz a *razão* na tradição ocidental? Haveria aqui um vazio deixado na relação entre passado e futuro / tradição e modernidade - exaustivamente percorrido por Hannah Arendt?⁴⁴ Em caso afirmativo, que tipo de reflexos poderiam exibir tamanha ostentação?

Levando ao extremo essa hipótese, tomamos do filósofo inglês Alfred Whitehead⁴⁵ a seguinte afirmação: a história do pensamento “não passa de uma sucessão de notas de rodapé da obra de Platão”. Na companhia de Olgária Matos, seguimos este fio, procurando encontrar o que nos reconduzirá ao pensamento de Castoriadis, mais precisamente, à crítica que o filósofo greco-francês dirige ao procedimento de Platão. Nessa direção, se encontramos em Platão a onipotência da *razão*, realizando-se no discurso e submetendo o fato à prova da significação, encontramos, então, o eixo da crítica de Castoriadis ao platonismo, isto é, a

⁴⁴ ...para quem nem Marx, apesar de seus esforços para compreender o mundo moderno e devido a suas incoerências, “não se desvencilhou de fato das idéias de Platão” (cf. Hannah Arendt. *Entre o passado e o futuro*, 1972, p. 68).

⁴⁵ Cf. *História do Pensamento*, V I, 1987, p. 53.

separação entre teoria e política. Desta cisão, origina-se a pólis platônica que, segundo Olgária Matos (1997, p. 46), é epistêmica, isto é, “ ‘científica’, guiada pelo conhecimento do Bem, máximo valor; nela o filósofo é rei, conhece a Idéia Suprema.”

Assim, a impossibilidade de realizar no plano empírico a cidade da justiça e da paz, expressa na alegoria da caverna, conduz Platão a procurar na educação – que “é a formação de governantes do Estado e de si mesmos” (Matos, 1997, p. 48) a legitimidade de uma sociedade em equilíbrio e harmonia, afirma a autora. Segundo ela, “a cisão entre a teoria e a práxis libera o pensamento à contemplação da verdade. Esta, em sua eternidade e esplendor, revela-se a partir de elementos e relações de ordem puramente intelectual. Encontrar a verdade se faz na solidão e no isolamento. [Pois] a filosofia é um silencioso diálogo da alma consigo mesma em torno do Ser” (*ibid.*, p. 50), idéia que atravessa toda a obra platônica. E o filósofo, tal como alude Platão, na alegoria da caverna, refugia-se do mundo dos negócios humanos no mundo inteligível. Nesse refúgio, ele encontra uma forma de governo na qual a sua vida não corre risco, o que não é de surpreender se tivermos em mente a vida e a morte de Sócrates, observa a autora. “Por fundar-se no conhecimento da verdade, o poder não pode ser dividido. Como só há uma verdade, só pode haver um poder, o mais é dispersão e multiplicidade. Tudo que é composto se dissolve; quanto à idéia, é indestrutível por ser simples” (*ibid.*, p. 51).

Para Olgária Matos (1997), há, em Platão, uma dupla compreensão da essência da verdade. Partindo da consideração de que a alegoria da caverna comporta diversas significações, a autora afirma que

a paidéia explica haver uma verdade definida pela visão correta do Ser, mas também uma concepção de verdade que é desvendamento de uma presença que se irradia através do ‘ente’ (da manifestação temporal do Ser), sem jamais dar o Ser em completa visibilidade. O Ser é o que surge por eclipse, por um jogo de presença e ausência, luz e sombra, como no aforismo de Heráclito de Éfeso (séc. V a.C.): ‘o Ser é aparecer que surge e que tem em si a inclinação para o ocultamento’ (Matos, 1997, p. 38)

Nessa dualidade, a autora identifica duas tendências que, do seu ponto de vista, estão presentes no modo como Platão concebe o verdadeiro filósofo – aquele que ama e contempla a verdade. Nesse sentido, destaca primeiramente “a distinção entre o filósofo e os outros homens [que, conforme indica,] é mais forte do que poderia parecer” (Matos, 1997, p. 38). Dada à sua excepcionalidade, proporcionada pela contemplação e por uma paidéia, ao filósofo é possível “destacar-se do sensível e participar da verdade na pureza do seu esplendor – e, por isso mesmo, torna-se incapaz de situar-se na obscuridade da morada comum, o universo dos assuntos humanos, sujeito à pluralidade de opiniões, distante da verdade uma e una, indivisível, incausada e incriada” (*ibid.*). Por outro lado, a autora enfatiza que o homem é, para Platão, *o ser requisitado para a questão da verdade* e, por isso, enquanto homem já é filósofo.

Como tal, “prisioneiro do corpo enquanto homem, não poderia nunca ascender a uma visão total e plena do inteligível, no qual a idéia se daria na pureza de seu brilho; o homem poderia somente elevar-se em direção ao inteligível pelo viés do sensível. Neste caso, o filósofo será sempre, enquanto homem, desejo de sabedoria, nunca sabedoria realizada” (*ibid.*, p. 39).

Na concepção da autora, se Platão apresenta o filósofo como um *homem de vista penetrante*, é de modo bastante discreto que enunciará o *funcionamento desse olhar filosófico*, o que se pode dar por *longos desvios e circuitos intermináveis* que nos poderão possibilitar, à custa de paciência, o conhecimento da *essência*. Neste relato, Olgária situa a exigência recíproca entre paidéia e sabedoria – *sofia* - e a diferença entre o estar nas sombras do interior da caverna e na luz do mundo exterior, o que seria uma diferença de sabedoria.

Segundo a autora, cabe à paidéia “resolver a questão das difíceis relações do sensível e do inteligível, as aporias e dificuldades que ela implica” (Matos, 1997, p. 40), isto é, se há, no pensamento platônico, uma única maneira de *reconhecer-se*, a única que é aceita em baixo / no interior da caverna, “é ultrapassada e dominada por uma outra *sofia*. Esta visão, antes de mais nada, é exclusivamente apreender o ser do **ente** nas ‘idéias’. Esta *sofia* superior, ao contrário da que tem curso na caverna, caracteriza-se pelo desejo de ultrapassar as coisas imediatamente presentes para encontrar um ponto de apoio no Permanente, naquilo que é visível por si mesmo”(Heidegger apud Matos, 1997, p. 39-40). Conforme a autora, este problema atravessa a política platônica de ponta a ponta. Sendo assim, propõe-se a pensar numa linha paralela à alegoria da caverna como a referência, no pensamento de Platão, do conhecimento e do poder na cidade. Por isso “o mito da caverna é uma alegoria da educação do olhar, capaz de transformar o homem para fora do senso-comum (lugar de erros, preconceitos e ilusões)” (*ibid.*, p. 55) e, nesse sentido, a política platônica é a política da *conciliação*.

Diante disso, é válido perguntar - tal como sugere Otavio Paz - “é quimera pensar em uma sociedade que reconcilie o poema [/a palavra] e o ato, que seja palavra viva e palavra vivida, criação da comunidade e comunidade criadora?”⁴⁶ De nosso ponto de vista, o personagem Whalen⁴⁷ tem uma resposta para a questão quando afirma:

Há um lugar, além das palavras, onde a experiência ocorre antes e para o qual sempre quero voltar. Suspeito que, logo que articulo meus pensamentos ou traduzo meus impulsos em palavras, estou traindo meus pensamentos e impulsos reais que ficaram

⁴⁶ Do espanhol: “Es quimera pensar en una sociedad que reconcilie al poema y al acto, que sea palabra viva e palabra vivida, creación de la comunidad y comunidad creadora? (Octavio Paz. *Los signos en rotación*, citado por Celso Lafer In: “Da Dignidade da Política: Sobre Hannah Arendt”. Hannah Arendt. *Entre o passado e o futuro*, 1988, p. 17).

⁴⁷ Personagem do romance de Jerzy Kosinski. *A árvore do diabo*.

escondidos. Ao invés de expressar meu íntimo, produzo um limpo e ordenado documento sobre o estado de espírito de uma pessoa.

Tal como sugere o personagem, não há como duvidar do poder da *razão* para produzir um mundo aparentemente asséptico nas justificativas e teorias que produz e que distanciam o homem da experiência pessoal, política, cultural e ética. Por outro lado, em se tratando de educação, há que se acreditar na sua potencialidade, na sua capacidade para problematizar a experiência à medida que essa flui como uma categoria simples e imperfeita. Mas, como afirma Thompson, carregada de respostas de ordem mental-emocional, individual-coletiva a acontecimentos relacionados entre si ou que se repetem em meio à agitação, complexidade da existência e das relações sociais.

É na direção desta capacidade elucidativa que Castoriadis parece fazer a sua aposta, mediada pela *paidéia*, isto é, por uma formação cuja natureza⁴⁸ é potencializada simultaneamente pela razão e pela capacidade de se governar a si mesmo. E certamente o faz na contramão do platonismo, isto é, apontando em direção à possibilidade de reconciliar a palavra e o ato, o *sujeito* e o *cidadão*, articulação que o presente trabalho procura incorporar e deixar transparecer na exposição do pensamento deste autor, nos procedimentos que adotou ao compor tanto as linhas como as entrelinhas desta pesquisa, e nas companhias que escolheu em busca de apoio à compreensão da filosofia castoridiana. No entanto, ainda nos resta um problema para ser apresentado, o que o fazemos na companhia de França.

3.2 (RE)CAINDO NA LÓGICA DA TRADIÇÃO IDENTITÁRIA

“...o erro de Castoriadis está justamente na pergunta pela constituição, pela fundação do conceito de trabalho abstrato. A dialética em Marx não procede assim.”

Fernando França

Seguindo a denúncia de que Castoriadis teria recaído na lógica da tradição identitária, cuja tendência é operar *pelo e no universal / abstrato*, França (1996, p. 156) parte

⁴⁸ Faz-se importante destacar a recorrência de Castoriadis a Aristóteles quando se trata de esclarecer as invocações, de seu ponto de vista equivocadas, a respeito de *natureza* e *razão*. Discutindo os fundamentos metafísicos da igualdade dos seres humanos e apresentando-os como insustentáveis, Castoriadis assim se expressa: “Cuando Aristóteles dice que existen (...) esclavos por naturaleza, para él la *phúsis*, como siempre, no es una ‘naturaleza’ en el sentido de la ciência moderna, es la forma, la norma, el fin, el *telos*, la finalidad, la esencia de una cosa. Es esclavo ‘por naturaleza’, según Aristóteles, quien no es capaz de gobernarse a sí, lo cual, cuando se piensa en ello, es casi una tautología en el plano de los conceptos, tautología que nosotros continuamos aplicando” (cf. Cornelius Castoriadis. “Naturaleza y valor de la igualdad”. In: *La sociedad contra la política*, 1993, p. 79).

de dois textos desse filósofo⁴⁹ para retomar um dos pontos de partida da sua exposição: “a questão do paradoxo constitutivo da história e sua sombra historicista”. Dessa forma, pensa ter percebido o rumo que assumiu a crítica de Castoriadis ao materialismo histórico que, conforme indica, dá-se pela via de uma recuperação antropológica⁵⁰, questão que de nosso ponto de vista se explicita no pensamento do filósofo.

Segundo o autor, Castoriadis considera que

o grande problema do marxismo e de Marx (como poderia não o ser?) está na forma pela qual é desenvolvida, ao longo dos textos, a consciência do paradoxo da história. Ou seja, em Marx esta consciência transformou-se numa arma de crítica às mistificações ideológicas da sociedade burguesa, o que associado a uma exigência de transformação social, notadamente através da aproximação do movimento socialista, gestou o primeiro movimento revolucionário de alcance realmente universal. Por outro lado, esta mesma consciência gerou o seu contrário, qual seja, pretendeu acolher a História pela via de uma racionalização integral de seus conteúdos. Esta exposição da história em Marx instala-se no coração do paradoxo⁵¹ [afirma França]. Tanto a crítica de Castoriadis como uma releitura da dialética em Marx passam por uma reconsideração desse problema, do modo como se elabora a contradição própria do conhecimento da história [afirma França] (1996, p. 157).

⁴⁹ Trata-se dos seguintes textos: da primeira parte de *A Instituição Imaginária da Sociedade* – “Marxismo e Teoria Revolucionária” – e da última parte de *As Encruzilhadas do Labirinto I*, intitulada “Valor, Igualdade, Justiça, Política: de Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós”. Nesse texto, Castoriadis parece querer apontar com mais precisão – precisão de economista, talvez - o que considera a antinomia de Marx, quando esse analisa a categoria Trabalho. Aqui aparece a ambigüidade da crítica que, segundo Castoriadis, Marx faz da economia “‘como tal’, como modo pelo qual os homens se relacionam uns com outros” (cf. op. cit., p. 352), transformando-se rapidamente em crítica da “*economia política*, subentendida burguesa, refutação desta como representação ideológica e mistificada da *realidade econômica* e finalmente *teoria econômica*, teoria ‘verdadeira’ opondo-se a teorias falsas” (op. cit.). Numa outra direção, Castoriadis assinala também o que considera a oscilação da crítica que Marx dirige a Aristóteles, no sentido desse não ter visto a identidade/igualdade dos trabalhos humanos (cf. op. cit., p. 354). De nosso ponto de vista, na defesa apaixonada que o filósofo faz de seu contemporâneo Aristóteles, parece não haver abertura para assinalar que o objetivo do procedimento teórico-metodológico de Marx, quando recorre ao passado (tal como apontam alguns autores - Lukács seria um deles), talvez tivesse sido o de analisar a complexificação das relações sociais, manifestando-se nas relações do mundo capitalista, isto é, nas relações Trabalho-Capital submetidas, na ordem capitalista, à racionalidade técnica.

⁵⁰ Retomando de Aristóteles o termo *anthropos*, Castoriadis o empregará no sentido do que “diz respeito a relações horizontais, à sociedade, à relação de ‘homem entre homens’ ” (cf. Olgária Matos. *Filosofia a polifonia da razão*, 1997, p. 60). Conforme esclarecimento de Olgária Matos, a respeito dos termos *protos* (homem) e *anthropos* (homem), na diferenciação estabelecida por Aristóteles “o primeiro refere-se a uma relação vertical, do homem com os deuses, condição de angústia nas mãos de forças que o ultrapassem e dele dispõem” (op. cit.). Segundo indicação da autora, Aristóteles fará essa distinção para compreender a comoção dos gregos no *alívio que acompanha a tragédia*.

⁵¹ Tendo em vista o ‘empreendimento’ de Castoriadis – impresso nas críticas que dirige ao marxismo, que parecem residir numa busca para (re)encontrar a companhia de um Marx revolucionário – a questão do que o filósofo greco-francês considera a consequência mais importante da argumentação do ‘Velho’ para a contemporaneidade, isto é, o fracasso da Revolução Russa, passa a ser o verdadeiro motivo de toda essa discussão do paradoxo da história ou de um pensamento que, aparentemente correto, apresenta uma consequência contraditória.

Observando, então, que a crítica de Castoriadis ao materialismo histórico tem dois momentos, ambos preocupados com o paradoxo da história,⁵² França (1996) procura mostrar como está vinculada a uma concepção das categorias com as quais é possível pensar o passado.⁵³ Para tanto, reconstitui o debate que o filósofo instala a partir do eixo central de *A instituição imaginária da sociedade* e, algum tempo depois, no texto que dedica ao conceito de valor em Marx.⁵⁴ Ao mesmo tempo, informa seu objetivo: mostrar o teor lógico implícito na discussão do filósofo greco-francês, “sempre apoiada na idéia de um paradoxo a atravessar a obra de Marx” (França, 1996, p. 164).

Perseguindo esse objetivo, o autor indica o caminho tomado por Castoriadis: “a formulação da noção de trabalho Abstrato em *O capital*” (França, 1996, p. 163), embora considere que o filósofo também se preocupou em criticar outras noções importantes. Mas adverte: “seja no tipo de abstração visado pelos conceitos [de valor, de trabalho abstrato], seja no ‘espaço’ histórico em que Marx os aloca, subjaz uma *lógica da contradição*”, o que traz implicações lógicas importantes, colocando-nos diante da dificuldade apontada pela crítica de Castoriadis, afirma (*ibid.*, p. 158). Tal como observa, “Castoriadis está convencido de que Marx tinha plena consciência deste e de outros problemas; no entanto, ele erraria por buscar um excesso: refletir a *verdade própria* do social-histórico. O erro de Marx e do materialismo histórico estaria nesta *hybris* da reflexão? Nesta tentativa de ultrapassar a contradição inerente à reflexão histórica instalando-se dentro de seu coração?” (*ibid.*), pergunta-se França.

⁵² Segundo França, o paradoxo da história, em Castoriadis, aponta para a necessidade de o conhecimento histórico acolher conscientemente “a inserção do sujeito do conhecimento como sujeito histórico, produto e produtor de uma ‘visão’ específica a sua sociedade, que é ao mesmo tempo uma ‘visão do mundo’, incluindo-se outas sociedades que porventura tenha conhecimento. Daí lermos em Castoriadis uma mudança da metáfora da vida. Vida que nos remete a uma duração humanamente significada, ou seja, a uma temporalidade histórica” (cf. Fernando C. T. França. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, 1996, p. 150).

⁵³ Ao analisar uma afirmação de Castoriadis, França assim se expressa: “Com efeito, [para Castoriadis] o materialismo histórico é falso porque pretende conceber a vida em sociedade como determinada pela produção. Solidária desse projeto de determinação, subjaz a idéia de que a técnica e o econômico estiveram presentes ao longo da história, se bem que encobertos por outras significações, de tal sorte que a vida nessas sociedades aparecia aos seus membros como determinada pela política ou pela religião. O capitalismo ao rasgar estes véus mistificadores promoveu um desencantamento do mundo, e as ações humanas revelaram sua essência econômica, sua verdadeira motivação para acumular e conservar riquezas. Por outro lado [afirma França], Castoriadis reconhece que toda sociedade só se mantém porque organizou a produção; ao produzir as condições materiais da vida, a sociedade também se reproduz ao longo de um tempo” (cf. op. cit., p. 157-8). Conforme França, o problema está em como pensar a maneira determinada que define a existência do econômico através do tempo, já que “o econômico sempre de uma ‘certa maneira’, integrado com outras relações sociais ele institui-se diferentemente em cada sociedade. [Assim,] como pensar esta ‘certa maneira’ que define a existência do econômico através do tempo?” (op. cit., p. 158).

⁵⁴ Em “Valor, igualdade, justiça e política: de Marx a Aristóteles e de Aristóteles a nós”, publicado em *As encruzilhadas do labirinto I*, 1997, p. 331-418, já referido anteriormente, França considera que a ordem de exposição da crítica adotada por Castoriadis no referido texto “parte do problema da abstração para atingir o tema da história” (cf. Fernando C. T. França. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, 1996, p. 159).

Numa busca mediada pela intertextualidade – que inclui a recorrência aos textos de Marx e de Ruy Fausto -,⁵⁵ França (1996, p. 158) procura perseguir “o estatuto histórico das categorias utilizadas pelo pensamento ao se debruçar sobre a duração das sociedades humanas”, ou o problema de como pensar o econômico integrado com outras relações sociais através do tempo. Por fim, procura expor o que apresenta como “um breve balanço destas leituras e algumas considerações sobre as vinculações entre dialética e política no marxismo” (*ibid.*, p. 159).

Tendo em vista a pertinência dessas considerações para o presente trabalho, que se propõe a abordar parte da problematização a respeito do método em Castoriadis, passamos, então, a apresentá-las brevemente, o que nos permite transitar na hipótese de que as ambigüidades e oscilações vistas pelo filósofo greco-francês, no pensamento de Marx, estão também presentes em algumas das suas formulações.

Retomando o problema da vinculação entre dialética e política no marxismo, tal como o apresenta França (1996), Marx inicia pela forma com que a mercadoria aparece. Isto é, ele não parte do ‘conceito de valor’, o que significa que sua análise da realidade, notadamente em *O capital*, não procede à base de conceitos / categorias, mas parte da indagação a respeito da forma social mais simples, na qual o produto do trabalho aparece na sociedade capitalista: a mercadoria. Assim, se Marx verifica que a mercadoria se manifesta, em primeiro lugar, como algo que tem um valor de uso, por outro lado, verifica também que ela tem um valor de troca, aspecto que o filósofo alemão aprofundará descobrindo “que o valor de troca é tão somente uma forma de aparecer, uma manifestação do valor contido na mercadoria” (França, 1996, p. 159).

Analisando o que é esse valor da mercadoria, Marx o apresenta como uma relação técnica, observa França. Como

uma relação social entre pessoas que assume uma forma material no capitalismo, o valor é dispêndio da força de trabalho social, e, conseqüentemente, aparecerá como uma propriedade dessa forma. Ora [afirma França] isto significa que a generalização do trabalho humano como mercadoria é específica ao capitalismo, e o valor enquanto instrumento de análise também é próprio do capitalismo,. Além disto (...) o valor pretende ser mais do que um conceito com uma existência mental (mera formalização do conhecimento), ele apresenta-se como uma existência real, constituindo as relações de valor na forma particular assumida pelas relações sociais capitalistas. O que explica o ponto de partida, a forma mercadoria (França, 1996, p. 159-60).

Considerando que a mercadoria tem um valor de troca, é algo que se produz objetivando a troca num espaço histórico determinado, ela possui “uma certa proporção

⁵⁵ O objetivo de França é mostrar ao leitor que “as críticas de Ruy Fausto a Castoriadis, assim como as críticas de Castoriadis ao marxismo (nessa leitura complementar entre *A instituição imaginária da sociedade* e *As encruzilhadas do labirinto I*), mostram (...) dois estilos diferentes de leitura e interpretação da dialética e da revolução” (cf. op. cit., p. 159).

quantitativa, pela qual um valor de uso A é trocado por um valor de uso B” (França, 1996, p. 160). As mercadorias são, então, dotadas de um valor de uso e de um valor de troca, mas – tal como observa França no diálogo com Marx - essa afirmação pode ser enganosa, exigindo, por isso, mais indagação: para que se possa efetuar a troca, essa situação de *alteridade completa entre as mercadorias*⁵⁶ coloca a exigência de um equivalente que as torne mensuráveis quando trocadas entre si.

Desse modo, esclarece França (1996, p. 160), o valor de troca emerge “mediante uma equalização daquilo que é trocado.” Mas como resolver o problema da heterogeneidade que existe entre os objetos trocados do ponto de vista das suas propriedades físicas / naturais? Como comparar quantitativamente objetos tão díspares quanto uma mesa de madeira e um terno de algodão? Segundo o autor, se para Marx há algo de homogêneo expressando-se no processo de troca, esse algo “provém da única propriedade comum a todas as mercadorias: o fato de serem igualmente produtos do trabalho” (*ibid*).

Com efeito, o trabalho é a única propriedade comum a objetos tão díspares; entretanto, o trabalho que homogeneiza as mercadorias na troca não é evidentemente o trabalho útil, concreto, esta condição da existência humana independe de qual seja a forma de sociedade. Simplesmente porque esse trabalho concreto, atividade produtiva de um determinado tipo que visa a um objetivo determinado, é, por sua vez ‘também heterogêneo, também incomensurável entre si. (...) Marx chama de trabalho abstrato esse trabalho homogêneo que produz as mercadorias, não se trata deste ou daquele trabalho concreto (França, 1996, p. 160).

Com efeito, tal como afirma o autor, o que aparece como valor incorporado às mercadorias é o valor de troca que é a objetivação / materialização do que Marx refere como trabalho abstrato. Recolocando o problema, França (1996) expõe o que considera o duplo aspecto do trabalho (tanto quanto o da mercadoria na qual estão incorporados um valor de uso e um valor de troca propriamente dito) que produz mercadorias. Há o trabalho concreto como atividade produtiva diferenciada; mas há, sobretudo, o dispêndio de força de trabalho humana que sob esse aspecto é o que cria valor, denominado por Marx de ‘trabalho abstrato’ ” (França, 1996, p. 160-1).

Conforme França, aqui surge uma questão importante, e que gera controvérsia, quando o problema é examinar o processo de abstração através do qual o filósofo alemão chegou à natureza do trabalho que cria valor: o trabalho abstrato. Para Marx, “a abstração que faz do trabalho incorporado à mercadoria trabalho abstrato é uma *abstração social*, um processo real bem específico do capitalismo. O trabalho abstrato (...) possui uma existência

⁵⁶ “Ora [afirma França], sabemos que os valores de troca dependem das contingências de lugar, circunstância e momento, o que significa que cada mercadoria possuirá tantos valores de troca quantas forem as demais mercadorias que se trocam por ela” (cf. op. cit., p. 160).

real na realidade da troca. Assim, é o processo de troca que torna homogênea todas as diversas modalidades de trabalho produtor de mercadorias” (França, 1996, p. 161). Dessa forma, destaca o autor, para Marx, “a abstração que constitui tanto o trabalho abstrato quanto o valor não pode ser identificada com qualquer procedimento de generalização” (*ibid.*), nem tampouco com a forma simplificadora que reduz os trabalhos heterogêneos à dimensão comum do tempo gasto. Com efeito, o que não aparece nas relações de troca quantitativamente determinadas é o trabalho *igual / idêntico*, a substância ou essência comum a todas as mercadorias.

“Para Marx o trabalho abstrato não se resume [então] a uma generalidade fisiológica, ou a uma construção subjetiva, ele é um movimento de abstração que se opera no próprio real, na sociedade que produz mercadorias. É no espaço social que acontece esta redução do concreto em abstrato, ficando o pensamento limitado a reproduzi-la no espírito” (França, 1996, p. 161).

Percorrendo este raciocínio,⁵⁷ ressaltando a sua peculiaridade, o autor procura avaliar como se comporta a argumentação de Castoriadis diante do mesmo. E, recorrendo ao texto de Castoriadis, assinala que esse filósofo “reconstrói corretamente o teor da argumentação de *O capital*. [Por isso] não há como identificá-lo às leituras vulgares que ingenuamente pensam a abstração que constitui o valor e o trabalho como mera generalização”⁵⁸ (França, 1996, p. 162). Mas, conforme indica, há um problema para Castoriadis: trata-se da escolha da forma de resolução da questão, o que redundará na *antinomia de Marx*, apontada pelo filósofo greco-francês.

Em suma, segundo Castoriadis, a teoria do valor foi o modo encontrado por Marx para realizar a fundamentação, a fundação de uma categoria que permitirá pensar integralmente o passado e projetar as transformações do futuro. A antinomia existiria também porque está presente no pensamento de Marx a idéia de uma produção histórica das categorias, isto é, Marx sabe, e o demonstrou, do caráter ‘relativo’ (historicamente particular) das significações extraídas do capitalismo (França, 1996, p. 163).

Se este é o núcleo da crítica de Marx à vulgaridade da economia burguesa, “a dúvida de Castoriadis está na possibilidade de realizar as reduções necessárias para passar da diversidade do fenomenal [do que está dado] para a unidade da Substância trabalho. (...) Esta

⁵⁷ França refaz este caminho com Castoriadis, remetendo-se aos textos anteriormente indicados e entrecruzando-os com a incursão de Ruy Fausto no pensamento do filósofo greco-francês.

⁵⁸ “Castoriadis está consciente de que Marx espera ter revelado o segredo, ou a verdade, da expressão do valor, através de um tipo de abstração, aquela produzida pela realidade social e, posteriormente, reproduzida pelo discurso teórico. [Assim] a descoberta do valor por trás de sua forma de aparecimento (o valor de troca), bem como sua explicação pela objetivação / materialização de uma substância (o trabalho abstrato), é o que distingue Marx da economia política clássica”, afirma França (cf. Fernando C.T. França. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, 1996, p. 162).

dúvida [afirma França] desdobra-se na crítica da utilidade de valer-se de uma tal substância” (França, 1996, p. 163). Assim, a situação antinômica do pensamento de Marx, assinalada insistentemente por Castoriadis, estaria “na necessidade de uma fundação absoluta presente na exigência de pensar uma história racional do início ao fim”(ibid.).

Debruçando-se sobre o texto de Castoriadis, quando trata da questão objetiva do trabalho e de sua substancialização, França (1996) retoma o objetivo de sua exposição, qual seja, o de mostrar o teor lógico implícito na discussão do filósofo greco-francês com Marx. Nessa empreitada, recorre à análise que Ruy Fausto procede do referido texto de Castoriadis para considerar que, tal como já o havia notado, “a abstração que constitui o trabalho (abstrato) é social, produzida no e pelo movimento próprio de uma sociedade específica, o capitalismo, que por sua vez transforma todos os produtos humanos em mercadorias. A atividade produtiva passa, portanto, a ter um fluxo exclusivo: o mercado. É aí, nesse espaço e nessa situação histórica, que se estabelece o trabalho abstrato” (França, 1996, p. 164). Segundo o autor, Castoriadis sabe disso, mas sua pergunta está voltada para “o que constitui tal abstração, se ela se dá no gasto de força humana produtiva, ou se através das transações sociais. (...) Ora [afirma França], o erro de Castoriadis está justamente na pergunta pela constituição, pela fundação do conceito de trabalho abstrato. A dialética em Marx não procede assim” (ibid.).

Aqui, então, encontramos o fio que conduz França à advertência de Ruy Fausto: a de que o filósofo greco-francês teria recaído na tradição da lógica identitária que tanto critica, questão que procuramos expor tendo em vista o propósito de elucidar o método castoriadiano.

3.3 O HORROR À CONTRADIÇÃO

(...) é preciso reconhecer que o que Marx significou e o que o marxismo representa são certamente assuntos de intensa controvérsia”.

Raymond Williams

Para França (1996, p.172), o erro da leitura que Castoriadis faz de Marx consiste “na sua recusa em considerar positivamente a contradição. Isto porque ele lê em Marx uma fundação primeira de seu discurso, ou seja, Marx colocaria *a priori* a Substância trabalho como categoria explicativa da história e em seguida procederia à exposição das suas transformações ao longo do tempo.” Desse modo, o que é uma fundação *a posteriori* no pensamento de Marx – no sentido de a Substância trabalho só estar posta no capitalismo – o filósofo greco-francês toma como sendo *a priori* e, portanto, trans-histórica, afirma.

Tal como assinala França, Ruy Fausto tem razão quando afirma que a crítica que Castoriadis dirige a Marx⁵⁹ não é radical o suficiente

porque recusou-se a objetivar a antinomia em dialética, por não admitir que um pensamento possa ser rigoroso porque é contraditório. Assim, os conceitos são corretamente objetivados (é o real que abstrai), mas no movimento seguinte, ao descobrir neste espaço a contradição, a leitura de Castoriadis cede à tentação da denúncia, estancando sua interpretação na descoberta das antinomias. Isto ocorre devido à interpretação errônea da noção de Substância em Marx. Para compreendê-la é necessário separar a determinação da posição [ou existência social] de um conceito. (...) Marx enxerga ao longo do pré-capitalismo sociedades em que certas determinações do valor já estavam lá (como bem notou Aristóteles), entretanto, aí todas as determinações encontráveis não estavam postas, permanecem inexistentes socialmente (França, 1996, p. 173).

Conforme o autor, a posição de algo para Marx é sempre a sua existência social, o que indica que Castoriadis não percebe um aspecto importantíssimo: que “Marx concebe a posição de uma coisa como o essencial para que ela possa vir a ser o que é” (França, 1996, p. 173). A recaída de Castoriadis na tradição da lógica identitária, denunciada por Ruy Fausto, não estaria, então, tal como o assinala França, atenta a este aspecto tão importante. “O que queremos dizer é simplesmente que toda crítica de *O capital* que não toma a sério a dialética como discurso da contradição só pode conduzir a uma regressão. É esta regressão, esta volta a quem de Marx que está em questão, não o projeto de ir além, o qual, pelo contrário, é a tarefa de todos nós” (Fausto apud França, 1996, p. 173).

Dessa forma, a crítica que Ruy Fausto endereça a Castoriadis é fulminante, afirma o autor, pois,

para satisfazer as condições que poderiam validar a sua crítica, Castoriadis deveria ter dito: Marx propõe a contradição como solução, entretanto essa solução não é boa por tais e tais razões. Nesse caso, poder-se-ia dizer pelo menos que a sua crítica partia de onde deveria partir, que ela visava bem o seu objeto. Ora, não é isto o que ele fez. Ele denunciou ‘ingenuamente’ as oscilações de Marx (o que insistimos – revela tanto o nível da compreensão da lógica de *O capital*, que ele alcançou, como os limites dessa compreensão (Fausto apud França, 1996, p. 173-4).

Essa crítica, tal como procura desvelar o autor, de um lado desdobra a lógica interna suposta na leitura de *O capital*, de outro revela que a interpretação que Castoriadis faz de Marx é parcialmente correta.⁶⁰ E o limite dessa interpretação estaria, então, na recusa de

⁵⁹ Essa crítica aparece no último texto de *As encruzilhadas do labirinto I*, já referido anteriormente.

⁶⁰ Talvez seja importante ressaltar aqui a conclusão da análise de Ruy Fausto. Segundo afirma, o sentido de sua crítica não é afirmar que a dialética está acima de toda crítica, mas dizer “simplesmente que toda crítica de *O Capital* que não toma a sério a dialética como discurso da contradição só pode conduzir a uma regressão” (cf. Ruy Fausto. “Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor”. In: *Marx: lógica e política*, 1983, p. 122). Partindo de uma proposta, que considera uma boa solução para Castoriadis validar a crítica que dirige a Marx, Ruy Fausto conclui da seguinte forma: “digamos que as insuficiências que se encontram em Castoriadis – provavelmente o melhor crítico de Marx – as reencontramos em *última análise*, mas com muito menos talento, em todos os críticos atuais do marxismo na França. Eles não têm uma compreensão suficientemente profunda da dialética” (op. cit.), pois a leitura que fazem de Marx (seja althusseriana seja vulgar ou eclética) apresenta o filósofo como “continuista, finalista, ou então sistemático no pior sentido da palavra que aparece” (op. cit.).

Castoriadis a pôr a contradição – “contradição que se produz no real e se reproduz na/pela exposição dialética do discurso. Este é o principal elemento presente na argumentação de Ruy Fausto” (França, 1996, p. 174).

Assim, considera França (1996, p. 174), se a contradição acontece na realidade social, se ela é objetiva, se *ela só é pensável na e pela contradição (do/no discurso)*, como podemos chegar a saber que *a contradição do discurso é adequada à contradição do real?* Se essa pergunta pode ser descartada como um procedimento pré-dialético, está ausente do texto de Marx na medida em que fragmenta realidade/pensamento, afirma França. Partindo da questão, o autor analisa a saída de Marx e de Hegel, no que toca à dialética, para assim avaliar o procedimento metodológico de Castoriadis.

Conforme França, tanto Marx quanto Hegel encontram a saída ao admitirem que

a dialética promove uma síntese na ordem do vivido, ou seja, o vivido (a experiência histórica) possui um papel importante que não se pode subestimar; contudo, este nunca é constitutivo do discurso, pois a realidade que aí aparece não é coextensiva ao real histórico que se observa. Por isso, traduz-se *Wirklichkeit* por realidade efetiva, e não apenas por realidade. Esta *realidade efetiva* ultrapassa a ordem do real (não lhe é coextensiva), pois ela nomeia a ocasião em que a essência faz sua aparição. O que significa que o real está aquém de si mesmo, enquanto não se converter no momento da efetividade, no momento do aparecimento da essência (a posição histórica do conceito) (França, 1996, p. 174).

Com estas considerações, França (1996) permite-se concluir que a *realidade revela-se apenas real diante* da aparição da essência, isto é, da posição da realidade efetiva, e, dessa forma, o que até o capitalismo era considerado História da humanidade, a partir dele e relativamente a ele, converte-se no momento da pré-história do valor e da Substância trabalho. Para o autor, nisto consiste a recusa do pensamento de Castoriadis: recusa à *ordenação do vivido pela exposição dialética da história*. Isso significa que França sugere que o diferencial de Castoriadis passa muito mais pelo método de exposição, que rejeita a complexificação da história no metabolismo categoria/real, do que propriamente pelo de investigação.

Tal como observa o autor, a reflexão que considera a experiência vivida como momento da presuposição da essência, como mera realidade fenomenal, é vista com enorme desconfiança. Com essa advertência o autor retoma a rejeição de Castoriadis à ordenação do tempo, exposta dialeticamente, para perguntar se o filósofo greco-francês “está [mesmo] imbuído de platonismo⁶¹”, isto é, da lógica identitária que lhe provoca horror da contradição”

⁶¹ “Estão programadas, ainda para 1999, duas publicações póstumas [de Castoriadis] pela Ed. du Seuil: *Les carrefours du labyrinthe*, VI: *Figures du pensable* e uma obra consagrada à Política de Platão”, afirma Lilian do Valle na apresentação da obra de Castoriadis *Feito e a ser feito* – “Feito e a ser feito: a trajetória de uma filosofia da emancipação” (p. 8) -, publicada no Brasil em 1999 e cuja tradução é de sua autoria. Assim, é possível supor que Castoriadis esclareça a sua relação com o platonismo, nas obras citadas, material ao qual Fernando C. T. França provavelmente também não teve conhecimento.

(França 1996, p. 174). Nesse sentido, afirma: “não creio necessariamente” (*ibid.*). Assim, o ponto de partida da crítica castoriadiana é sobretudo o da *realização histórica do marxismo*: embora Castoriadis parta - sem o saber - da lógica tradicional, ele considera o vivido como o principal, e talvez por isso permaneça aquém da dialética. Ao tomar, então, a experiência histórica em sentido forte, seu ponto de partida é a experiência histórica do marxismo. E porque não ultrapassa a porta de entrada do edifício dialético, Castoriadis permanece um político no sentido amplo do termo - pondera França, ao mesmo tempo que adverte que sua ponderação esconde a complexidade da questão.

Considerando que Ruy Fausto e Castoriadis têm estilos diferentes de interpretação de *O Capital*, França (1996) afirma que, imbuído de lógica, o empenho do primeiro consiste em fazer um resgate do sentido da argumentação contraditória de Marx. Já o segundo, militante revolucionário, “está preocupado em refletir a partir do e no texto as eventuais experiências históricas que questionaram radicalmente a sociedade capitalista e que se apresentam sob o rótulo de marxistas” (França, 1996, p. 175). Para o autor, então, Ruy Fausto ensina a transitar pelos “meandros e descontinuidades da exposição dialética da história do capitalismo” e Castoriadis “nos conclama a uma recuperação crítica do marxismo em função dos desastres provenientes das revoluções russa e húngara (1956) e dos movimentos de contestação contemporâneos. Estranha o fato de ambas as leituras mostrarem-se incompatíveis, o que deveria ser considerado conjuntamente: a exposição dialética e a práxis política”(op. cit., p. 175).

De nosso ponto de vista, esta última consideração remete à análise de Raymond Williams intitulada *Você é marxista, não é?* A partir dela nos é possível compreender que as *idiossincrasias* de Castoriadis são portadoras de sua época, o que torna certas discussões a respeito de sua filiação ao marxismo, como um campo de problematização, talvez injustas. A esse respeito, antecedendo a apresentação da polêmica levantada por Raymond Williams, destacamos uma formulação de Jameson. Para este autor, embora o marxismo tenha emergido da filosofia do século XIX, não é uma filosofia deste século, pois sua busca é a da unidade entre teoria e prática no processo de transformação social, característica que o autor apresenta como um incômodo, porque o caracteriza como um espaço problematizador que se movimenta em meio a um complexo específico de problemas. Nessa complexidade, suas formulações estão sempre se movimentando / reestruturando, e, juntamente com seu objeto de estudo - o próprio capitalismo -, passando por rearranjo histórico. Sendo assim, o que existe de produtivo no marxismo é sua capacidade de problematização. Se, historicamente, alguns dogmatismos se associaram a ele, é porque o intelectual também está sujeito aos efeitos da

reificação, sujeição que, tal como formulada por Jameson, evoca, neste trabalho, as veementes críticas que Castoriadis dirigiu aos intelectuais de sua época.

Nesse sentido, as reflexões de Williams⁶² nos parecem mais que explicativas, talvez emblemáticas. Inserindo-se na discussão a respeito do rótulo *marxista*, o autor expõe que “há várias posições diferentes e até conflitantes no interior da esquerda socialista revolucionária” e das organizações socialistas militantes (Williams, 1997, p.124). Tal como indica, essas diferenciações coexistiram em épocas anteriores, e com o mesmo tom categórico tachavam a posição política e o ponto de vista intelectual de *comunista*, como se

(...) fôssemos ou não efetivamente membros do Partido Comunista ou de qualquer outra organização comunista [afirma]. Havia certo espectro descrito como comunista que, com o mesmo efeito nivelador, parece ter sido substituído por marxista. Suponho que essa modificação reflita, em seu aspecto mais sério, a divisão cada vez mais pronunciada do movimento comunista e socialista mundiais, revelando que há centros antagônicos de ortodoxia comunista e marxista – o exemplo da oposição entre a União Soviética e a República Popular da China é apenas o mais óbvio (Williams, 1997, p. 124).

Assinalando que essa modificação também se deve ao fato de que a alteração desta terminologia tenha adentrado os meios acadêmicos – “a posição marxista chegou às universidades e então surgiu a idéia (...) de que ‘marxista’ seria um termo mais educado do que ‘comunista’, e que este teria o ranço da época da Guerra Fria” (Williams, 1997, p. 124) -, o autor conclui que a alteração é, também, uma questão de acomodação acadêmica.

Assim, para o autor, quando se trata de descrever algumas posições específicas, sua preferência, tal como explícita, ainda é pelo “termo comunista ou socialista revolucionário, ao invés de simplesmente marxista, com todas as dificuldades que essa descrição específica acarreta” (Williams, 1997, p. 124). Propondo-se, então, a discutir estas dificuldades, o autor indica as razões para a sua preferência. Primeiramente observa o quanto o desenvolvimento do pensamento socialista, nos seus períodos mais criativos, dependeu da “experiência da classe trabalhadora e de movimentos democráticos de libertação nacional” (*ibid.*). Ao mesmo tempo considera o teor desse pensamento e dessa ação e o que melhor conhece do marxismo, para apontar um equívoco. Com efeito, o que lhe parece equivocado e, sob determinados aspectos, fundamentalmente errado, é “reduzir o nome de toda uma tradição e de toda uma ênfase no interior dessa tradição ao nome de uma só pessoa, ainda que ele seja o de um grande pensador” (*ibid.*).

Denominando o reducionismo em torno do nome de Marx de *falsa especialização*, e circunscrevendo-o numa tradição militante / intelectual da qual literalmente milhões de

⁶² Estas reflexões foram publicadas “originalmente em PAREKH, Bhiku, ed., *The Concept of Socialism*. London, 1975. Tradução de Maria Elisa Cevasco” (cf. Praga revista de estudos marxistas n 2, jun 1997, p. 123-33).

peessoas participaram, Williams (1997) afirma que este procedimento dá um acento contrário ao que acredita ser o espírito real do desenvolvimento do pensamento marxista. Para o autor, essa falsa especialização é muito importante: primeiramente, porque “a transição de Marx ao marxismo envolve uma história muito complexa e é sempre bom lembrar a observação do próprio Marx de que ele não era marxista” (Williams, 1997, p. 124). Em segundo lugar – e, aqui, conforme o autor, reside a maior importância desse reducionismo – porque nas questões para as quais aponta há “controvérsias⁶³ que aplaina e disfarça” (*ibid.*).

Assim, se a postura desse autor parece querer preservar no marxismo contemporâneo sua vocação emancipadora e democrática, ou “socialista revolucionária”, originária da obra de Marx,⁶⁴ não nos parece outra a posição de Castoriadis, questão que procuramos deixar transparecer nas entrelinhas do presente trabalho, ora ao saber/sabor do filósofo greco-francês - na clareza e lucidez da sua ruptura consciente e voluntariosa com a “esquerda” -, ora nos autores nos quais nos apoiamos para analisar seu pensamento.

Nessa viagem, que inicia no próximo capítulo, embora não tenhamos a preocupação específica de analisar a relação pedagógica ou a função da escola, procuramos perceber, na filosofia castoriadiana, as possibilidades de uma educação para a autonomia, isto é, de uma educação que visa a formação do sujeito não só no plano intelectual, mas também no afetivo, cultural, político e ético. Formação que, na aproximação entre *cidadão* e *sujeito*, elaborada por Castoriadis, acompanha o *anthropos* no decorrer de sua existência.

⁶³ No campo teórico, a discussão de Williams a respeito do conceito de *determinação* é muito esclarecedora para se compreender a polêmica de Castoriadis em torno dessa categoria. Ao abordá-la, Williams toca nos marxismos simplificadores/reducinistas que, de seu ponto de vista, nublam a compreensão, as análises de conjuntura e intervenções nas miudezas do dia-a-dia. Na busca de explicitação da referida categoria, Williams remete ao conceito de *superdeterminação* (/determinação por múltiplos fatores), apresentando-o como uma tentativa de evitar *categorias autônomas* e, simultaneamente, de ressaltar *práticas* relativamente autônomas mas interativas. Nesse sentido, é um conceito útil, conforme o autor, para compreender as *contradições* postas no real e a versão usual da *dialética*, fundada num modelo passivo e objetivista de sociedade (cf. Raymond Williams. “II Teoria Cultural: 2. Determinação”. In: *Marxismo e Literatura*, p. 87-92).

⁶⁴ “ (...) Marx é, para mim, assim como para muitos outros, sem termo de comparação, o maior pensador da tradição socialista, (...) seu trabalho, em muitas de suas partes, está ainda bem vivo, e nesse sentido nenhuma honra seria demasiada” (cf. Raymond Williams. *Praga revista de estudos marxistas* 2, jun 1997, p. 124).

CAPÍTULO II

DEMOCRACIA POLÊMICA

1 NINGUÉM NASCE CIDADÃO

“De fato, eu penso que verdadeira atitude humana é assumir: aceitar, tomar a si a indeterminidade, o risco, sabendo-se que não há nem proteção nem garantia. (...) e assumir os riscos quer dizer que nós somos responsáveis por nossas ações”.

Castoriadis

Se quisermos, hoje, entrar no debate a respeito da democracia, para considerá-la do ponto de vista de uma problematização mais ampla, cuja referência seja a história como conhecimento de uma sociedade determinada, é possível tomar como ponto de partida o seguinte pressuposto: ninguém *nasce* cidadão, *torna-se* cidadão.

Tal procedimento, é óbvio, revela uma intenção, o que poderá parecer, para alguns, uma manifestação do inconsciente político e, como tal, exigir interpretação. Por outro lado, para aqueles que adotam como orientação, nas suas reflexões, a sociedade como criação histórica, *cidadão* parece ser uma daquelas categorias cuja inflexão exige, simultaneamente, uma incursão pela história e, como parte desta, uma incessante recorrência à experiência vivida, ou ao contato imediato com a realidade, tal como sugere a idéia original de Simone de Beauvoir.

Em ambos os casos - da idéia original e da paráfrase -, é possível dizer que se trata de um modo imaginário, isto é, humano de existência (Castoriadis, 1987, p. 228). Ou de uma categoria que faz parte de uma série de *significações imaginárias sociais*, a exemplo de “espíritos, deuses, Deus, *polis* (...) nação, Estado, partido; mercadoria, dinheiro, capital, taxas de juros; tabu, virtude, pecado etc. Mas também: homem / mulher / criança, tais como são especificados numa sociedade dada” (*ibid.*, p. 230-231).

De todas as criações humanas, a criação de sentidos e de significações é para Castoriadis a mais importante: “criação, ser, tempo andam juntos”, afirma o autor: Ser significando *por-ser*, *tempo e criação exigindo-se reciprocamente* (Castoriadis, 1987, p. 12). E é no domínio social-histórico que estas criações estão postas.

Nível até agora não reconhecido do ser, [o *social-histórico* é] auto-criação da sociedade como tal e do campo histórico como tal: nem ‘sujeito’, nem ‘coisa’, nem ‘conceito’. Poder de instaurar, no e através do anônimo coletivo, significações imaginárias e instituições que as sustentam e são animadas por elas - as duas mantendo coesa a sociedade, fazendo-a existir como sociedade e, em cada caso, como *esta sociedade particular*; as duas fazendo existir os indivíduos como indivíduos e, em cada caso, como *estes indivíduos particulares* (Castoriadis, 1987, p. 15).

Anunciando que a auto-instauração do ser, enquanto por-ser, é instauração de determinações, o autor adverte que isso, interminavelmente, deixa-se pensar, pois há uma interdependência essencial que une, de uma infinidade de maneiras, a determinação e a criação ou, dito de outro modo, em um registro próprio do autor, o *conjuntista-identitário*⁶⁵ e o *poiético*... (Castoriadis, 1987, p. 13).

A formulação do que chama de *lógica conjuntista-identitária* exige necessariamente o emprego de categorias e de operadores da *lógica natural*, o que, conforme o autor, equivale a dizer da lógica conjuntista-identitária já imanente na linguagem, como uma de suas dimensões. Assim sendo, a construção da lógica conjuntista-identitária, além de pressupor a lógica conjuntista-identitária, pressupõe também o *imaginário radical* (Castoriadis, 1987, p. 400), que é próprio das sociedades.

Segundo o filósofo greco-francês, na referida lógica, opera um esquema primordial, uma hipercategoria: trata-se da *determinidade*. Assinala o autor que na história da filosofia essa hipercategoria funciona como uma exigência suprema, embora mais ou menos explícita ou oculta, o que pode ser observado em dois extremos: entre os gregos antigos e, num outro extremo, operando no mesmo esquema, no pensamento de Hegel, embora ele não a tematize ou não a explicita em lugar algum (Castoriadis, 1987, p. 401).

Afirma o autor que a fixação da corrente dominante da filosofia pela determinidade e pelo determinado - o *péras* ou limite / determinação - constitui a tendência que dominou, percorrendo assim o pensamento filosófico. Isso se traduz “no fato de que, mesmo quando se reconhece um lugar ao indeterminado, ao *apeiron*, este é apresentado como hierarquicamente *inferior*: aquilo que realmente existe é o que é determinado, e o que não é determinado não é, ou é menos, ou tem uma qualidade inferior de ser” (Castoriadis, 1987, p. 401).

Nessa configuração da história da filosofia, feita pelo autor, não há somente uma *lógica*. Há, também, uma *decisão ontológica*, o que, para ele, é clara e decididamente firmado por Parmênides e, a partir de então, presentificado na história do pensamento ocidental. Castoriadis (1987) destaca que, por meio destas categorias ou operadores, isto é, por meio da *determinidade / determinado*, constitui-se uma *região do ser* e, paralelamente, toma-se decisões. Ora essa região esgota o ser - o racionalismo integral, o idealismo absoluto ou o

⁶⁵ Segundo esclarecimento do autor, o *conjuntista-identitário* consiste na forma como opera a instituição, guiada pelas *significações imaginárias sociais*. Por isso opera sempre pelo universal / abstrato e no universal / abstrato: “la institución opera siempre por lo universal y en lo universal, aquello que yo llamo lo ‘conjuntista-identitário’: la institución opera atendiendo a clases, propiedades y relaciones (...) [por una] ‘igualdad’ segmentaria y lógica [que] es compatible con las desigualdades sustantivas más agudas” (cf. Cornelius Castoriadis. “Naturaleza y valor de la igualdad”. In: *La sociedad contra la política*, 1993, p. 83).

reducionismo mecanicista-materialista não passam de distintas formas dessa atitude - ora “ela representa o paradigma do verdadeiro existente (*ontos on*), sendo o resto apenas acidente, ilusão e erro, ou imitação deficiente, ou matéria amorfa e essencialmente ‘passiva’ ” (Castoriadis, 1987, p. 401).

Castoriadis (1987, p.416) reconhece que o poder da lógica conjuntista-identitária traduz “uma necessidade funcional-instrumental da instituição social, em todos os domínios [pois] o determinado e o necessário são imprecindíveis para o funcionamento de toda e qualquer sociedade - e também para que essa sociedade possa presentificar para si mesma, suas significações propriamente imaginárias”. Reconhece, igualmente, que a essa necessidade que atravessa a história, soma-se a possibilidade de um desenvolvimento histórico particular: a de superar a ontologia tradicional, concebendo que o que existe não é plenamente determinado. Para sustentar essa afirmação, tal como explicitado ao longo deste trabalho, apóia-se em duas categorias que podem ser consideradas as pedras angulares de seu pensamento: trata-se do *imaginário radical*, instituinte, próprio das sociedades humanas e da *imaginação radical*, própria da psique individual.

Nesse sentido, assinala o autor, é possível superar a *ontologia da determinidade* ou a atitude que a filosofia assumiu ao longo da história, começando com Parmênides e, sobretudo, com Platão, pois:

A não determinação do que existe não é simples ‘determinação’ no sentido privativo e, em última análise, trivial. Ela é criação, a saber, emergência de determinações *diferentes*, de novas leis e de novos domínios que se submetem a elas. A ‘indeterminação’ (se é que ela não significa apenas um ‘estado da nossa ignorância’, ou uma condição ‘estatística’) tem este sentido preciso: nenhum estado do ser pode ser tal que venha a tornar impossível a emergência de determinações *diferentes* das que já existem (Castoriadis, 1987, p. 417).

Seguindo o pensamento do autor, “se o ser não fosse criação, então não existiria o tempo” (Castoriadis, 1987, p. 417). Por outro lado, *se o ser é tempo*, é no campo das possibilidades e da abertura ontológica que este ser poderá “alterar o ‘sistema’ cognitivo e organizacional já existente, *portanto*, constituir seu mundo e a si próprio segundo *diferentes* leis, e *portanto*, criar um novo *eidós* ontológico, um si mesmo diferente em um mundo diferente”, possibilidade que, conforme Castoriadis, só aparece com o ser humano (*ibid.*, p. 420).

Assim, se o domínio humano nos aparece, num primeiro momento, como um domínio onde prevalece a heteronomia ou elienação, estado, segundo o autor, predominante em quase todas as sociedades de que temos notícia, esta é superável pelo questionamento das instituições e das significações estabelecidas. Conforme o filósofo, isso implica em afirmar e

assumir uma ruptura radical, da qual somos herdeiros, e que se apresenta como a tarefa política do momento: “romper a influência da lógica-ontologia conjuntista-identitária sob seus diversos disfarces (...) no esforço para o estabelecimento de uma sociedade autônoma”, auto-instituinte e, por isso, democrática. (Castoriadis, 1987, p. 420),

Desse ponto de vista, que Castoriadis considera o da democracia verdadeira, o *cidadão* educa-se renunciando à onipotência e à onisciência, reconhecendo nesta “o único regime político trágico⁶⁶ - (...) que *arrisca*, que encara abertamente a possibilidade de sua autodestruição. (...) [que] enfrenta permanentemente o problema de sua autolimitação, que nada pode ‘resolver’ *a priori*” (Castoriadis, 1987, p. 427). Por sua vez, o reconhecimento de tal autolimitação só pode ser executado por indivíduos educados *na, pela e para* a democracia, afirma o autor.

Esta educação, contudo, comporta necessariamente a aceitação do fato de que as instituições não são, tal como existem, nem ‘necessárias’, nem contingentes’, ou seja, a aceitação do fato de que não há nem sentido recebido como dádiva nem garantia do sentido, de que não há sentido a não ser o que é criado na e pela história. [...Dessa forma] os seres humanos devem aceitar finalmente aquilo que eles jamais, até hoje, quiseram realmente aceitar (e que, em nosso íntimo, jamais aceitamos realmente): que eles são mortais, que não há nada ‘do outro lado’. É somente a partir dessa convicção, profunda e impossível, da mortalidade de cada um de nós e de tudo o que fazemos, que se pode viver como ser autônomo - e que uma sociedade autônoma se torna verdadeiramente possível (Castoriadis, 1987, p. 428).

Nessa perspectiva - na qual é possível identificar uma postura e não uma lógica -, *tornar-se* cidadão implica em conviver, incessante e permanentemente, com situações dilemáticas e conflituosas das mais variadas ordens, e sempre a exigir soluções novas, embora sustentadas por um denominador comum: as leis da linguagem que, tal como indica o autor,

⁶⁶ Na recorrência à análise elaborada por Albin Leskey, encontramos uma visão da tragédia que queremos aproximar da que, de nosso ponto de vista, Castoriadis apresenta. Nesse sentido consideramos, então, que “o que temos que sentir como trágico deve significar a queda de um mundo ilusório de segurança e felicidade para o abismo da desgraça ineludível. Isso indica, ao mesmo tempo, outra coisa não menos importante. A autêntica tragédia está sempre ligada a um decurso de acontecimentos de intenso dinamismo” (Leskey, p. 26). Abordando-a como um problema aberto, Leskey salienta a sua complexidade pois, tal como pensa, quanto mais nos aproximamos do objeto, menores são as possibilidades de *abarcá-lo numa definição*. Sob tal aspecto - que liga a tragédia a um acontecer - o autor destaca uma outra característica não menos importante: a tragédia não é “imitação de pessoas, mas de ações de vida” (op. cit.). Em terceiro lugar, Leskey assinala que seja na arte seja na vida, tudo aquilo a que atribuímos o grau de trágico “é o que designamos por *possibilidade de relação com o nosso próprio mundo*. O caso deve interessar-nos, afetar-nos, comover-nos. [Desse modo] somente quando (...) nos sentimos atingidos nas profundas camadas de nosso ser, é que experimentamos o trágico” (op. cit., p. 26-7). Por último, o autor apresenta a universalidade / particularidade do trágico, a validade geral e a especificidade grega. Nesse sentido - o que nós interessa particularmente para compreender o pensamento castoridiano - “o sujeito da ação trágica, o que está enredado num conflito insolúvel, deve ter elevado à sua consciência tudo isso e sofrer tudo conscientemente. [Pois] onde uma vítima sem vontade é conduzida surda e muda ao matadouro não há impacto trágico” (op. cit., p. 27), questão que, de nosso ponto de vista, perpassa a visão de mundo, impressa no presente trabalho. Faz-se importante esclarecer, também, que a formulação de tragédia que Leskey apresenta é a de Aristóteles. Como tal, é uma interpretação de um ponto de vista mais transcendente, e não de classe social. Conforme avaliamos, não nos parece outro o procedimento de Castoriadis, quando elege *Antígona* como a tragédia exemplar, o que procuramos explicitar ao longo deste trabalho.

são, afinal, convenções compartilhadas. Nesse sentido, a lei⁶⁷ limita e amplia nossos poderes, pois coloca duas exigências fundamentais: “o reconhecimento do fato de que não pode haver coletividade humana sem regras, de um certo modo arbitrárias e convencionais. E é preciso dizer, ao contrário, que a linguagem não me sujeita, mas me liberta” (Castoriadis, 1987, p. 51). Para o autor, é neste momento que a sociedade instala-se no sentido da possibilidade da autonomia e da verdadeira democracia, pois ninguém é onipotente, e existe, portanto, autolimitação.

Aqui, então, começa a se delinear o panorama no qual o filósofo greco-francês irá tecer o conceito de cidadão participativo / criativo, panorama no qual educação, psicanálise e política se entrecruzam como atividades teórico-práticas que dão sustentação à sua elaboração conceitual. Tais atividades, consideradas nos seus limites e possibilidades, potencializam, no pensamento do autor, a elucidação da *categoria cidadão*, vinculada à *categoria sujeito*. Nesse sentido, apóiam-se na educação como formação – a educação como um processo que acompanha o homem ao longo da sua existência: a *paidéia*.

Mas, se no pensamento de Castoridis a *paidéia* é um tema recorrente e, por isso mesmo, difuso na sua filosofia, nem por isso sua conceituação é explicitada nas suas reflexões. Procurando, então, esclarecer o conceito, recorreremos a Werner Jaeger. Nele, encontramos o termo *paidéia* – objeto de seu estudo – não só para designar um símbolo, mas também para nomear um tema que, segundo afirma, é histórico e, por isso, difícil de definir (a exemplo de outros conceitos como filosofia e cultura). Nesse sentido, o autor observa que *paidéia*,

“como outros conceitos de grande amplitude, resiste a deixar-se encerrar numa fórmula abstrata. O seu conteúdo e significado só se revelam plenamente quando lemos a sua história e lhes seguimos o esforço para conseguirem plasmar-se na realidade. Ao empregar um termo grego para exprimir uma coisa grega [afirma o autor no ponto de partida de sua

⁶⁷ Aqui, talvez, seja importante esclarecer a preferência de Castoriadis por *Antígona*, de Sófocles, o que pode nos levar à compreensão da importância da lei / *nomos* no pensamento do autor. Tal como expõe Olgária Matos, “na ausência de Creonte, rei de Tebas, disputam o poder os irmãos Etéocles e Polinice. Etéocles ocupa o trono por um ano, quando então deveria passá-lo ao irmão. Não o fazendo, Polinice organiza um exército e ataca Tebas. Nessa luta, ambos sucumbem. Creonte, ao retornar, determina que se atribuam honras fúnebres apenas a Etéocles e fique insepulto o cadáver de Polinice, a quem condena como traidor. Antígona, irmã de Polinice, empenha-se em enterrá-lo. Creonte afirma que é em nome de *nomos* (lei) e da continuidade da pólis [da comunidade de iguais] que se deve considerar a um herói e a outro usurpador. Antígona responde que, em nome da *nomos*, tem o dever de sepultar seu irmão, violando a interdição política. A tragédia revela [afirma Olgária] que as palavras não possuem o mesmo significado para os dois lados: *nomos*, para Creonte, significa lei enquanto instituição humana; para Antígona, lei enquanto prescrição divina. Para ela, as leis da consangüinidade valem mais do que aquelas da cidade. (...) ‘Assim, para Antígona, [afirma Olgária recorrendo a Vernant] *nomos* designa o contrário daquilo que Creonte, nas circunstâncias em que está colocado, chama também *nomos*. Para a jovem, a palavra significa: regra religiosa; para Creonte: decreto promulgado pelo chefe de Estado [...]. Cada herói, fechado no universo que lhe é próprio, dá à palavra um sentido e um só. A essa unilateralidade choca-se outra unilateralidade’ ” (cf. Olgária Matos. *Filosofia a polifonia da razão*, 1997, p. 25-6). Dessa forma, tal como explicita Olgária, em *Antígona*, encontramos a polissemia e ambigüidade das palavras, questão que, em se tratando do pensamento de Castoriadis, faz-se importante enfatizar.

tese] quero dar a entender que essa coisa se contempla, não com os olhos do homem moderno, mas sim com os do homem grego” (Jaeger, 1995, p. 1).

Observando que “a história da educação grega coincide substancialmente com a da literatura”, Jaeger (1995, p. 19) esclarece que é no âmbito da literatura que se manifesta a expressão do processo de auto-formação do homem grego. Segundo o autor, neste contexto cujo ideal era o da subordinação do individual ao coletivo, “o Homem que se revela nas obras dos grandes gregos é político”, isto é, o *anthropos* (*ibid.*, p. 16).

Seguindo a afirmação desse autor, talvez seja possível compreender algumas das razões que levam Castoriadis a situar a educação para a autonomia na Antiga Grécia. Embora também se remeta à Modernidade, para esclarecer o seu conceito de liberdade e até para denunciar que ainda não realizamos o projeto iluminista, é dos antigos gregos que o filósofo greco-francês resgata a origem da cultura ocidental vinculada ao conceito de *paidéia*. E é apoiado em Platão e Aristóteles que Castoriadis faz essa recorrência.

Assim, se “os Gregos viram pela primeira vez que a educação tem de ser também um processo de construção consciente” (Jaeger, 1995, p. 13), um processo de formação,⁶⁸ não nos parece outra a percepção de Castoriadis. Tanto lá como cá, a educação adquire a mais alta importância. Como tal proporciona a

consciência clara dos princípios naturais da vida humana e das leis imanentes que regem as suas forças corporais e espirituais. Colocar estes conhecimentos como força formativa a serviço da educação e formar por meio deles verdadeiros homens, como o oleiro modela a sua argila e o escultor as suas pedras, é uma idéia ousada e criadora que só podia amadurecer no espírito daquele povo artista e pensador. [Tal como afirma Jaeger] a mais alta obra de arte que o seu anelo se propôs foi a criação do Homem vivo (Jaeger, 1994, p. 13).

Segundo Jaeger, não é a visão artística nem o espírito *teórico* dos antigos gregos o que explica o ímpeto com que esse povo sentiu a tarefa da educação. De seu ponto de vista, o que os levou a essa tarefa difícil e grandiosa, foi o fato de o homem encontrar-se no centro de seu pensamento e de sua atividade política e cultural. A totalidade presente nesta concepção é o que faz dos gregos, entre os demais povos, o povo antropoplástico, afirma o autor.

Se, com esta noção explicativa nos aproximamos mais do homem a que se refere Castoriadis, é na noção de *humanismo* de Jaeger que procuramos uma precisão maior do referido termo. Destacando a particularidade do povo grego em relação aos povos orientais, Jaeger observa que a descoberta do *Homem*, pelos antigos gregos, não é a descoberta “do *eu*

⁶⁸ Tal como referido anteriormente por Olgária Matos, Jaeger afirma que “a palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa do modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico. (...) Em todo lugar, onde esta idéia reaparece mais tarde na História [afirma o autor], ela é uma herança dos Gregos, e aparece sempre que o espírito humano abandona a idéia de um adestramento em função de fins exteriores e reflete na essência própria da educação” (cf. Werner Jaeger. *Paidéia a formação do homem grego*, 1994, p. 13).

subjetivo [tal como ocorre na Modernidade], mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana” (Jaeger, 1994, p. 14). Nesse sentido, afirma que o princípio que orienta o espírito grego não é o individualismo, mas sim o *humanismo*, entendido no sentido clássico e originário, isto é, no sentido de *humanitas*, palavra que significa “educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser” (*ibid.*).

Esta noção, que caminhou paralelamente à aceção vulgar e primitiva de humanitário, é a autêntica *paidéia* grega, afirma o autor. Como tal, “não brota do individual, mas da idéia. Acima do Homem como ser gregário ou como suposto *eu* autônomo, ergue-se o Homem como idéia. A ela aspiram os educadores gregos, bem como os poetas, artistas e filósofos. Ora [pondera o autor], o Homem, considerado na idéia, significa a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa” (Jaeger, 1994, p. 15). Essa idéia, por sua vez, remete à essência da educação, que consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade.

Contudo, esse ideal de Homem, através do qual se devia formar o indivíduo, é situado no tempo e no espaço: *é uma forma viva*, isto é, *se desenvolve no solo de um povo e persiste através das mudanças históricas*, observa Jaeger (1994). Dessa forma, ao remeter-se aos antigos gregos, o autor propõe apresentá-los não como ídolos intemporais, já que “a sua forma reguladora e a sua energia educadora, que ainda sentimos sobre nós, só se podem manifestar como forças que atuam na vida histórica, como o foram no tempo em que nasceram” (Jaeger, 1994, p. 16), isto é, como um espírito profundamente enraizado na vida da comunidade. Destacando que “o Homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político” (*ibid.*), Jaeger enfatiza a monumental influência desse povo no que diz respeito à relação entre indivíduo e comunidade social. Desse modo, conclui: “todo o futuro humanismo deve estar essencialmente orientado para o fato fundamental de toda a educação grega, a saber: que a humanidade, o ‘ser do Homem’ se encontrava essencialmente vinculado às características do homem como ser político” (*ibid.*, p. 17)

Assim, se Jaeger se propõe colocar “de forma nova um problema velho: o fato de o processo educativo ter sido vinculado desde sempre ao estudo da Antiguidade” (Jaeger, 1994, p. 19), isso se deve ao fato de a Antiguidade clássica ser, tal como apresenta o autor, *um tesouro inesgotável de saber e de cultura*, não obstante o novo pensamento - imbuído da história como disciplina científica - ter passado a considerar os clássicos como um fragmento da história. Para o autor, este procedimento se deve a uma concepção que aspira ver claramente o passado, isto é, acima de tudo, *ao conhecimento do que realmente foi e como foi*. Neste afã, termina por não “colocar e nem prestar atenção ao problema da sua influência

direta sobre o mundo atual” (*ibid.*). Considerando esta história *enciclopédica e objetiva* como não isenta de valorações, o autor observa que por mais que se ignore o perene influxo da cultura clássica, essa permanece entre nós. Do ponto de vista do autor, a cultura ocidental está sendo “forçada a um novo exame dos seus próprios fundamentos” (*ibid.*, p. 20), abalada que está pela monstruosidade da experiência histórica. Nessa empreitada, também se propõe a investigar o problema *da forma e do valor da educação clássica*, problema que Jaeger considera “último e decisivo para o nosso destino” (*ibid.*), pois resgata o movimento histórico a que deu lugar.

De nosso ponto de vista, não é outro o percurso que Castoriadis faz para resgatar a *paidéia*, o que se mostra difuso na filosofia do autor. Sem perder de vista a totalidade presente no seu pensamento, procuramos destacá-la em dois tempos. Primeiramente articulando o reexame e a busca dos fundamentos da cultura ocidental na filosofia castoridiana. Por último, expondo as denúncias, feitas pelo autor, das monstruosidades da experiência histórica e dos efeitos que produzem sobre o homem contemporâneo, mais precisamente, sobre sua formação enquanto sujeito e cidadão.

2 A CONVERSÃO ONTOLÓGICA RADICAL

“Somos todos, em primeiro lugar, fragmentos ambulantes da instituição da sociedade”.

Castoriadis

Em *O Imaginário: A crise no domínio social-histórico*,⁶⁹ Castoriadis (1987, p. 226) contrapõe-se veementemente à ontologia tradicional - e à ciência, que seguiu sua trilha -, cuja vertente principal sempre procedeu através de uma *hipercategoria* fundamental: a *determinidade*. Segundo o autor, por essa via, alguns fatos relativos ao Ser foram encobertos, e, dada a sua importância histórica, precisam ser desvelados, tarefa que ele propõe na crítica que se apresenta.

⁶⁹ (Cf. Cornelius Castoriadis. *Encruzilhadas do Labirinto II - Domínios do Homem*, 1987, p. 225 - 243.) O presente capítulo se remete prioritariamente a esta obra, por considerá-la portadora de uma preocupação explícita do autor: a de desfazer o temor do leitor diante dos termos filosóficos e a de familiarizá-lo “com uma forma de pensar que é essencialmente a mesma diante das questões das implicações filosóficas da ciência e da questão da democracia no Terceiro Mundo, bem como verificar *in concreto* a pertinência das idéias expostas nas partes teóricas” (op. cit., p. 12). Além disso, essa obra reúne escritos de Castoriadis, compostos entre 1974 e 1985 e publicados no Brasil em 1987. Dessa época, em *Kairos*, o autor afirma: “momento de decisão, ocasião crítica, conjuntura na qual é importante que alguma coisa seja feita ou dita” (op. cit.), idéias que *penetraram* no *sujeito* desta pesquisa, dada a circulação e divulgação das idéias de Castoriadis na Universidade Federal de Santa Catarina nos anos 80, o que foi coroado com a presença do filósofo neste campus, no início desta década.

Para Castoriadis, o Ser não comporta organização, tanto no sentido do absoluto quanto no da linearidade, pois ele é *Caos*,⁷⁰ *Abismo*, *Sem-Fundo* e não um *sistema* ou um *grande encadeamento*. Nessa direção, qualquer organização não passa de um estrato cuja regularidade se expressa parcialmente, em formas específicas de estratificação, que descobrimos quando tiramos o véu deste Ser-que-é-Tempo, ou seja, deste *Ser que está, essencialmente, por-Ser*. E Tempo é criação - ou, caso contrário, não é nada -, “criação autêntica, criação ontológica, a criação de novas Formas” (Castoriadis, 1987, p. 225), e não reprodução de formas preexistentes, de modelos, de paradigmas.

Para o autor, é, então, a experiência do *novo irreduzível*, da *alteridade radical* ou do ser como essencialmente por-ser que assinala e confirma a sua saída da simples animalidade (Castoriadis, 1985, p. 110-1).

Reforçando a idéia de temporalidade como criação, afirma que

a determinidade leva à negação do tempo, à atemporalidade: se algo está verdadeiramente determinado, está determinado desde sempre e para sempre. Se algo se modifica, os modos de sua mudança e as formas que essa mudança pode produzir já estão determinados. Os ‘acontecimentos’ não são, então, nada mais que a realização de leis, e a ‘história’ nada mais que o desdobramento, ao longo de uma quarta dimensão, de uma ‘sucessão’ que não passa de uma simples coexistência para um Espírito Absoluto (ou para a teoria científica acabada) (Castoriadis, 1987, p. 225-226).

Desse modo, aquilo que a ontologia tradicional quer negar, Castoriadis (1987, p. 226) trata de afirmar: “o Tempo como possibilidade permanente da emergência do Diferente”. Além disso, observa, há uma questão da ontologia tradicional que está sempre a exigir decisão: “que é, naquilo que conhecemos, que provém do observador (de nós) e que é que provém daquilo que existe?” (*ibid.*). Nesse sentido, parece-nos sugerir o autor, por que seguir os vestígios de algo que não deixa rastro ou por que investir numa onipotência inumana?

Delimitando, então, o âmbito de suas reflexões ao *domínio social-histórico*, o *domínio do homem* - homem e mulher, a espécie humana - o autor assinala que “o fantástico nó de questões ligadas à existência do homem e ao tipo ontológico de ser por ele representado não é redutível”, às chamadas ciências *duras* ou à física e à biologia. Daí seu interesse pelo *modo imaginário (isto é, humano) de existência*, e sua renúncia ao ponto de partida da

⁷⁰ O *Caos*, para Castoriadis - diferentemente do *Absoluto*, que seria o totalmente separado -, é temporalidade. Nele, “há avesso insondável de todas as coisas, e esse avesso não é passivo (...). Ele é fonte perpétua, alteração sempre iminente, origem que não é relegada fora do tempo ou a um momento da aceleração do tempo, mas constantemente presente no e pelo tempo. É literalmente temporalidade” (cf. Cornelius Castoriadis. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*, 1985, p. 111).

ontologia tradicional, que sempre começa por querer saber “o que é o Ser, o que é a realidade”⁷¹ (Castoriadis, 1987, p. 227-228).

Considerando que o homem só existe *na e pela* sociedade, que *a sociedade sempre é histórica* e, como tal, *é uma forma* - ou seja, “cada sociedade dada é uma forma particular e mesmo singular” -, surgem, conforme o autor, no domínio social-histórico, duas questões fundamentais. Se é observável em toda a sociedade um *tecido fantásticamente complexo de fenômenos*, o que mantém a coesão desta sociedade, o que dá sustentação à unidade, ao nexo e à diferenciação que compõem a sua organização? (*ibid.*, p. 228)

Do ponto de vista de Castoriadis (1987), há que se considerar, também, a universalidade desta questão. Se cada sociedade tem, no seu interior uma dimensão histórica, que nos confronta permanentemente, manifestando-se como *alteração* da ordem social, o confronto também se dá com a multiplicidade e a diversidade das sociedades, o que poderá conduzir ao “fim (súbito ou não) da ‘ordem antiga’ e à instauração de uma nova ordem” (Castoriadis, 1987, p. 228).

Nesse sentido, para o autor, o que mantém uma sociedade coesa é

o complexo total de suas instituições particulares, (...) a ‘instituição da sociedade como um todo’ - tomando aqui a palavra instituição no sentido mais amplo e mais radical: normas, valores, linguagem, instrumentos, procedimentos e métodos de fazer frente às coisas e de fazer coisas e ainda, é claro, o próprio indivíduo, tanto em geral como no tipo e na forma particular que lhe dá a sociedade considerada (e em suas diferenciações: homem / mulher, por exemplo) (Castoriadis, 1987, p. 229).

A validade efetiva das instituições, de forma mais ampla, é assegurada por meio da adesão, do apoio, do consenso, da legitimidade, da crença; de modo menos freqüente e superficial, por meio da coerção e das sanções; por último, mediante e através da moldagem / fabricação do homem em indivíduo social, “no qual estão incorporados tanto as próprias instituições como os ‘mecanismos’ de sua perpetuação” (Castoriadis, 1987, p. 229).

Assim, considera o autor,

“não pergunte: como é possível que a maioria das pessoas não venham a roubar, ainda que tivessem fome? Não pergunte nem mesmo: como é possível que elas continuem a votar em tal ou qual partido mesmo após terem sido repetidamente enganadas? Pergunte-se, antes: qual é a parcela de todo o meu pensamento e de todas as minhas maneiras de ver as coisas que *não está* condicionada e co-determinada, em um grau decisivo, pela estrutura e pelas significações de minha língua materna, pela organização do mundo que essa língua carrega consigo, pelo meu primeiro ambiente familiar, pela escola, por todos os ‘faça’ e ‘não faça’ com que freqüentemente fui assediado, pelos meus amigos, pelas opiniões correntes a meu redor, pelos modos de fazer que me são

⁷¹ Segundo o autor, razões profundamente ligadas ao referencial de determinabilidade, “levam a ontologia tradicional a limitar os tipos possíveis de ser a três categorias: substâncias (na verdade, ‘coisas’), sujeitos e conceitos ou idéias - e os conjuntos, combinações, sistemas e hierarquias de conjuntos possíveis de substâncias, sujeitos e idéias” (cf op. cit., p 226).

impostos pelos inumeráveis artefatos que me cercam, e assim por diante. Se você puder verdadeiramente responder, com toda a sinceridade, mais ou menos um por cento, você será com certeza o pensador mais original que já existiu” (Castoriadis, 1987, p. 229-230).

Desse modo a instituição produz, no sentido repetitivo, indivíduos que são adequados às suas normas. Esses indivíduos, dada à sua construção mecânica, além de capazes são obrigados a reproduzir a instituição. E a *lei* - o que está instituído - produz / repete “os ‘elementos’ de tal modo que o próprio funcionamento destes ‘elementos’ incorpora e reproduz - perpetua - a ‘lei’ ” (Castoriadis, 1987, p.230).

Por outro lado, as instituições particulares da sociedade formam um todo, que funciona coerentemente, mantendo a *unidade* da instituição, a totalidade da sociedade: por isso, mesmo em meio a crises, conflitos e lutas internas uma sociedade é ainda *ela mesma*. A vida de uma determinada sociedade e a totalidade dos indivíduos concretos que corporalmente a compõem é impregnada, orientada e dirigida por uma tecitura imensamente complexa de *significações*, ou, pela *unidade* e coesão interna desse tecido. Castoriadis (1987, p. 230) denomina este complexo de *magma*⁷² *das significações imaginárias* que é trazido pela instituição de uma dada sociedade, encarnando-se nela e animando-a. Dessa forma, cada sociedade é dotada de um tecido de significação imaginária particular, que lhe é específico, como por exemplo - homem, mulher e criança: considerando-o “para além das definições puramente anatômicas ou biológicas (...) são o que são mediante as significações imaginárias sociais que os fazem ser assim” e não de outra forma (*ibid.*, p.231).

Essas significações são denominadas por Castoriadis (1987, p. 231) de imaginárias, “porque elas não correspondem a - e não se esgotam em - referências a elementos ‘racionais’ ou ‘reais’, e porque são introduzidas por uma *criação*”. Por outro lado, o autor as denomina de sociais, porque só “existem enquanto são instituídas e compartilhadas por um coletivo impessoal e anônimo” (*ibid.*).

⁷² “Um magma [afirma Castoriadis] é aquilo onde se pode extrair ou (ou: em que se podem construir) organizações conjuntistas em número indefinido, mas que não pode jamais ser reconstituído (idealmente) por composição conjuntista (finita ou infinita) destas organizações. Dizer que tudo o que se dá permite que daí se extraiam (ou se construam) organizações conjuntistas, é o mesmo que dizer que se podem sempre fixar, no que se dá, termos de referência (simples ou complexos)” (cf. Cornelius Castoriadis. *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 1995, p. 388-9). Tentando dar uma descrição intuitiva do que entende por magma, Castoriadis (op. cit., p. 389) ainda afirma: “Temos que pensar uma multiplicidade que não é uma no sentido adquirido do termo, mas que referimos como uma (...). Nossa colocação é de que tudo o que pode efetivamente ser dado - representação, natureza, significação - é segundo o modo de ser do *magma*”. Assim, conforme o autor, as significações não são um conjunto, porque seu modo de ser é outro, isto é, o de um magma, o que significa dizer que há uma *inseparabilidade lógica e real* de dois aspectos da significação: o *peras* ou determinidade, definidade, distinção, limitação e o *apeiron* ou indeterminidade, indefinidade, indistinção, ilimitação (op. cit., p. 398-9).

Conforme o autor, é justamente a origem do *magma das significações imaginárias sociais* que expõe os limites da ontologia tradicional, pois “nenhum ‘sujeito’ ou ‘indivíduo’ (ou ‘grupo’ de sujeitos ou indivíduos) poderia jamais ter sido essa origem” (*ibid.*). Desse modo, não há saber, teórico ou aplicado, que não desafie nossa imaginação em termos de quantidade e de complexidade. Indo à raiz do problema, a existência de *sujeitos, indivíduos e/ou grupos*, pressupõe a existência de uma sociedade instituída. São eles mesmos, portanto, produtos de um processo de socialização complexo o suficiente para embotar a origem de determinados processos ou mesmo para “encontrar essa origem nas ‘coisas’.” Com a mesma preocupação, numa referência a Hegel, Castoriadis (1987, p. 231-232) observa que “tampouco podemos reduzir as diferentes instituições das sociedades que conhecemos e as correspondentes significações a ‘conceitos’ ou ‘idéias’” [e, dessa forma,] “reconhecer que o campo social-histórico é irreduzível aos tipos tradicionais de ser”. Assim, à sociedade instituída opõe-se a criação do que o filósofo greco-francês chama de *imaginário social* ou *sociedade instituinte*, “tomando muito cuidado [adverte o autor] para não fazermos dela mais uma ‘coisa’, mais um ‘sujeito’, mais uma ‘idéia’” (*ibid.*)

Sob o aspecto do que Castoriadis (1987) chama de *clausura*, o magma de significações imaginárias de uma dada sociedade e as correspondentes instituições têm uma forma de *operar*, similar à organização biológica. Desse modo,

tanto a organização social como a organização biológica exibem uma clausura organizacional, informacional e cognitiva [ou seja] é a instituição da sociedade que determina o que é e o que não é ‘real’, o que ‘tem um sentido’ e o que é desprovido dele. A feiticeira era real em Salem três séculos atrás, e hoje não mais o é. ‘O Apolo de delfos era, na Grécia, uma força tão real quanto qualquer outra’ (Marx). Seria superficial e insuficiente dizer que toda sociedade ‘contém’ um sistema de interpretação do mundo. Toda sociedade é um sistema de interpretação do mundo... (Castoriadis, 1987, p. 232).

Mas, para Castoriadis (1987, p. 32), *interpretação* no caso é um termo inadequado e até medíocre, pois “toda sociedade é uma construção, uma constituição, uma criação de um mundo, de seu próprio mundo. Sua própria identidade nada mais é do que esse ‘sistema de interpretação’, esse mundo que ela cria”. Por esse motivo, tal como qualquer indivíduo, a sociedade “percebe como um perigo mortal qualquer ataque a esse sistema de interpretação; ela o percebe como um ataque contra sua identidade, contra ela mesma” (*ibid.*).

Assim, há duas dimensões indissociáveis - a dimensão *conjuntista-identitária* /

*lógica*⁷³ e a *dimensão* (estrita ou propriamente) *imaginária* - nas quais se desenrolam, sempre, *a instituição da sociedade e as significações sociais que nela estão incorporadas*. Na primeira, a existência é a *determinidade*, ou *determinação / determinabilidade*: “a sociedade opera (‘age’ e ‘pensa’) com e mediante ‘elementos’, ‘classes’, ‘propriedade’ e ‘relações’ postulados como *distintos* e *definidos* (...). A exigência, aqui, é a de que tudo o que é concebível esteja submetido à determinação e às implicações ou conseqüências que dela decorrem” (Castoriadis, 1987, p. 235). Do ponto de vista da segunda dimensão, “a existência é *significação*”, indeterminação, no sentido de que as significações podem ser “*demarcadas*, mas não determinadas” (*ibid.*).

Embora haja indefinidamente conexão entre significações, pois “toda significação remete a um número indefinido de outras significações” (*ibid.*), elas não são dotadas de distinção nem de definição, como também não estão ligadas entre si “por condições e razões necessárias e suficientes”, [mas por uma relação de *remetimento*], “que opera essencialmente por meio de um *quid pro quo*”, que é o eixo ou núcleo do que Castoriadis denomina de *relação signitiva* - “a relação entre o signo e aquilo de que ele é signo, que está nos alicerces da linguagem”. Nessa relação, não existe nem pode existir uma razão necessária e suficiente através da qual um signo possa ser utilizado independentemente de *código*. Dessa forma, a linguagem corresponde ao que o filósofo greco-francês denomina de *código* (Castoriadis, 1987, p. 235), enquanto a *dimensão imaginária* manifesta-se, no entendimento do autor, através da *língua* (*ibid.*, p. 236).

O que diferencia a *dimensão lógica* da *dimensão imaginária*, adverte o autor, é uma distinção de *utilização* e *operação* e não de *substância* e, essas “duas dimensões são, para empregar uma metáfora topológica, ubiquamente densas na linguagem e na vida social”. Dito de outra forma, pelo autor, “o mais louco poema surrealista ainda contém ‘lógica’ numa quantidade indefinida - mas, ‘através’ dessa ‘lógica’, ele materializa o Diferente da ‘lógica’ ”. Isso quer dizer que elementos das duas dimensões - a *lógica / conjuntista-identitária* e a *imaginária* - interpenetram-se numa relação metabólica e que “as significações imaginárias sociais em uma dada sociedade nos apresentam um tipo de organização desconhecido até aqui em outros domínios” (Castoriadis, 1987, p.236).

⁷³ “A *lógica* identitária é aquela que institui o mundo como cognoscível e manipulável racional e tecnicamente; ela ‘se refere a dois objetos distintos e definidos podendo ser agrupados e formar todos componíveis e descomponíveis, definíveis através de propriedades determinadas e podendo servir de base à definição destas’ (Institution Imaginaire de la Societé, p. 311).” (cf. “A exigência revolucionária” (Entrevista gravada em 06/07/1976 com Cornelius Castoriadis, publicada em *Esprit* n 2, Fev. 1977, p. 89).

A importância desse tipo de organização, que o filósofo greco-francês chama de *magma*, está numa “asserção [que o autor destaca como] positiva: o social-histórico *cria* um novo tipo ontológico de ordem (de unidade, coesão e diferenciação organizada)” (Castoriadis, 1987, p. 236), em contraposição à ontologia e à lógica que herdamos, que ignoram o *ser próprio do social-histórico*. Ou seja, “o social-histórico não cria apenas, de uma vez por todas, um novo tipo ontológico de ordem, característica do gênero ‘sociedade’. [Pois] esse tipo é, a cada vez, ‘materializado’ por meio de diferentes *formas*, das quais cada uma encarna uma *criação*, um novo *eidos* de sociedade” (*ibid.*, p. 237).

Assim, a lógica e a ontologia tradicionais são

irresistivelmente forçadas a perguntar: criação *por parte de quem?* A criação, contudo, enquanto obra do imaginário social, da sociedade *instituinte* (*societas instituans*, e não *societas instituta*), é o modo de ser do campo social-histórico mediante o qual esse campo *existe*. A sociedade é autocriação que se desdobra como história. E é claro que reconhecer isso e deixar de colocar questões privadas de sentido acerca dos ‘sujeitos’ e das ‘substâncias’, ou das ‘causas’, requer uma conversão ontológica radical (Castoriadis, 1987, p. 237).

Afirmando que “o determinismo é *a* metodologia, por excelência, da preguiça” (*ibid.*), pois a posse sobre a ‘lei’ geral de um acontecimento particular elimina a necessidade de se refletir a respeito dele, o autor ressalta a complexidade

de coisas existentes e de condições parciais, em cujo interior tem lugar a criação histórica. E há, ainda, uma investigação útil e rica de sentido, investigação, imensa e de fato interminável sobre a questão: o que havia no ‘antigo’ que, de um modo ou outro, ‘preparava o novo’ ou se referia a ele? Aqui, porém, o princípio da ‘clausura’ intervem com toda a força. Em poucas palavras [sintetiza o autor]: *o antigo entra no novo com a significação que o novo lhe dá, e não poderia entrar nele de outra maneira* (Castoriadis, 1987, p. 238).

Segundo o filósofo greco-francês, não é difícil convencer-se disso. Para tanto, “basta lembrar como idéias e elementos gregos antigos, ou cristãos, foram, no correr dos séculos, continuamente ‘redescobertos’ e re-modelados (re-interpretados) no mundo ocidental com o fito de satisfazer aquilo que se denomina - mal -⁷⁴ as ‘necessidades’, quer dizer, na verdade, os esquemas imaginários, do ‘presente’ ” (Castoriadis, 1987, p. 238).

Para o autor, então, as novas formas sociais-históricas emergem pela criação. E *nós*, ocidentais, temos “uma experiência ‘direta’ desses fatos: temos sido, por assim dizer, testemunhas indiretas ou mesmo diretas da emergência de formas sociais-históricas novas”.

⁷⁴ Aqui o autor avalia que filólogos que investigaram durante tanto tempo sobre a Antiguidade clássica e a historiografia, enquanto disciplina científica nova, a estudar as mudanças das concepções do Ocidente acerca dessa época, “nos informam muito mais sobre os séculos dezesseis ou dezoito ou vinte do Ocidente do que sobre a Antiguidade clássica” (cf. op. cit., p. 238).

Dentre esses fatos, Castoriadis cita, como de importância fundamental, a criação da *polis* democrática na antiga Grécia, o capitalismo ocidental e a burocracia totalitária na Rússia, após 1917, sobre os quais “muito há a dizer, e um enorme trabalho a ser feito, sobre as condições que precederam e envolveram essas emergências” (Castoriadis, 1987, p. 239).

Considera o autor que, com a emergência do capitalismo - que se constitui num *exemplo particular* e um *esquema explicativo específico* - observamos

a emergência de uma nova significação imaginária social: a expansão ilimitada da dominação ‘racional’ (que se instrumenta, para começar, na expansão ilimitada das forças produtivas), associada à operação de um enorme número de fatores de extrema diversidade. (...) [Nessa] expansão ilimitada da dominação ‘racional’, podemos compreender muito mais: esses ‘elementos’ e esses ‘fatores’ entram na instituição capitalista da sociedade se e quando puderem ser ‘utilizados’ por ela, ou inserir-se em sua instrumentalidade - e isso se dá, muitíssimas vezes, porque eles são, por assim dizer, atraídos para a esfera capitalista de significações, e por isso se vêem investidos de um novo sentido (Castoriadis, 1987, p. 239-240).

Dessa forma, o que no interior de uma sociedade aparece como *desordem*, é, na verdade, algo próprio da sua instituição, algo *significativo e negativamente avaliado* no seu interior - o que anuncia uma diferença. Conforme o autor, os casos referidos corretamente como “ ‘desordem’ são, (...) os de um ‘velho sistema em crise’, ou ‘a caminho da destruição’”, a exemplo do mundo romano tardio onde “um novo ‘princípio unificador’, um novo magma de significações imaginárias sociais emergiu finalmente com o cristianismo”. No caso específico, não há “nenhuma relação da precedente ‘desordem’ com essa emergência, a não ser enquanto uma sua condição negativa”. Para os países do Terceiro Mundo, em meio ao que filósofo greco-francês chama de ‘ruído’ ou ‘desordem’, o processo de desagregação da antiga ordem tem prosseguimento incessante, pois “nenhum ‘princípio unificador’ parece emergir - salvo nos casos (que *não* são os mais freqüentes) em que ‘princípios unificadores’ são importados, com sucesso, do estrangeiro” (Castoriadis, 1987, p. 240-241).

Retomando o ponto de partida, o filósofo reafirma a distinção entre o mundo biológico e o mundo social-histórico e esclarece a diferença radical entre um e outro. O que os diferencia, afirma o autor, “é a emergência, no seio deste último, da *autonomia* - ou de um novo sentido da autonomia”. Contrastando, esclarece que *heteronomia* / *alienação*, no domínio humano e social-histórico, é “o estado no qual as leis, princípios, normas, valores e significações são dados de uma vez por todas, e a sociedade, ou o indivíduo, segundo o caso, não tem nenhuma possibilidade de agir sobre eles”. Um exemplo extremo de *heteronomia* ou de um sistema interpretativo próprio, totalmente rígido e impenetrável, é o da psicose paranóica. Outros mais comuns seriam as chamadas sociedades primitivas e as sociedades religiosas,

nas quais as regras, princípios, leis, significações, etc. colocam-se como dados de uma vez para sempre, e seu caráter indiscutido e indiscutível está institucionalmente garantido pela representação instituída de uma origem, de um fundamento e de uma garantia extra-social da lei, das significações, etc (...). [Neste] ‘enclausuramento’ [o] mais completo possível do sentido e da interpretação [está] - vale dizer, a mais plena *heteronomia* possível”, fato observável também no totalitarismo (Castoriadis, 1987, p. 241-242).

Esse é o ponto de vista que defendeu veementemente, adotando a crítica a esta forma de fazer política - isto é, à alienação que se configura no totalitarismo - como sua bandeira de luta. Para abordar a origem de sua posição, o filósofo greco-francês se remete a

uma outra criação histórica, uma brecha ou ruptura histórica que ocorreu pela primeira vez na Grécia antiga, depois novamente na Europa Ocidental ao fim da Idade Média, através da qual criou-se, pela primeira vez, a autonomia no sentido próprio: autonomia não como *clausura* mas como *abertura*. Essas sociedades representam, portanto, uma nova forma de ser social-histórico - e, em verdade, de *ser*: pela primeira vez na história da humanidade, da vida e, pelo que sabemos, do Universo, tem-se um ser que questiona, abertamente, sua própria lei de existência, sua própria ordem dada (Castoriadis, 1987, p.242).

O que essas sociedades põem em julgamento? Conforme o autor (1987, p. 242), seria “sua própria instituição, sua representação do mundo, suas significações imaginárias sociais”, o que implica, no primeiro caso, na *criação da democracia e da filosofia*. Ambas, além de romperem a clausura do instituído pela sociedade que até então prevalecia, abriram um espaço para as atividades do pensamento e da política, conduzindo a um “pôr e repor em questão, sucessivamente, não apenas a forma *dada* da instituição social e da representação social do mundo, mas os fundamentos possíveis de *toda e qualquer* forma desse tipo”. Aqui, afirma ele, a autonomia assume mais ou menos explicitamente o sentido de uma *auto-instituição da sociedade*, isso porque “sabemos que nós fazemos as leis, somos portanto responsáveis por elas e por isso temos que nos perguntar: por que esta lei e não outra?” (*ibid*) Tal procedimento - é evidente para o autor - tem implicações também para o indivíduo, isto é, tem implicações éticas, pois “implica também o surgimento de um novo tipo de ser histórico no plano individual, ou seja, o indivíduo autônomo que pode *questionar-se* - e igualmente *questionar* em voz alta: É esta lei justa?”. Conjugam-se, então, nesse caso, uma forma de luta que “está longe de ter chegado ao seu termo”, isto é, “a luta contra a velha ordem e as velhas ordens heterônomas” (*ibid.*, p. 242-243).

Aqui, o autor encontra a criação histórica da *autonomia* ou a *possibilidade* de uma ação política que seja digna desse nome, o que significa *criação de um ser de um novo tipo: um ser capaz de questionar as próprias leis de sua existência*. Procedendo dessa forma, explicita seu projeto político, ou seja, o que chama de *projeto de autonomia*. Neste, a política é indissociável da ética, o que, na sua maneira de dizer, “é uma outra história” (Castoriadis,

1987, p. 242). Assim, a visibilidade do espaço político - ou a totalidade presente nas relações sociais, tal como aparece pela primeira vez na história ocidental / Antiga Grécia -, permite perceber a correlação de forças, abrindo-se, dessa forma, a possibilidade de o *anthropos* projetar-se, lançar-se à frente, mesmo que seja imaginariamente. Como tal, a história acolhe para si mesma os dilemas e conflitos da sociedade e, portanto, é uma história feita de luta e resistência a toda a forma de opressão e de oposição à liberdade humana.

3 DIANTE DO QUE ESTÁ POSTO

“... traficar com as idéias gerais – na intersecção das ‘ciências humanas’, da filosofia e do pensamento político – começa a dar muito lucro (...). É aqui que a função da crítica poderia e deveria ser importante, não porque ela fosse fácil, mas justamente porque é difícil”

Castoriadis

A tarefa política a que se propôs Castoriadis - explicitada na incansável luta que empreendeu, ao longo de sua vida, contra todas as formas de totalitarismo do mundo contemporâneo - inscreve-se direta e, talvez, obsessivamente, no esforço para o estabelecimento de uma sociedade autônoma. Do seu ponto de vista, isto implica no rompimento da influência da ontologia tradicional, pois “aquilo que existe, tal como existe, permite-nos agir e criar; e não nos dita nada” (Castoriadis, 1987, p. 422).

Ao se permitir fazer uma digressão sobre sua história pessoal, o autor declara que em seu “trabalho, a idéia de autonomia aparece bem cedo, na verdade já desde o começo, e não como idéia ‘filosófica’ ou ‘epistemológica’, mas como idéia essencialmente política, cuja origem é [...sua] constante preocupação com a questão revolucionária, a questão da autotransformação da sociedade” (Castoriadis, 1987, p. 422). Essa paixão pela política como *Encruzilhada do Labirinto*, parece constituir-se no vínculo que o autor tem com Marx.⁷⁵ Vínculo que se explicita não só nas diferenças com o *Velho*, mas também no profundo respeito que manifesta pela sua *originalidade e absoluta singularidade* - palavras usadas por Castoriadis para se referir a Marx (Castoriadis, 1987, p. 85). “Repito, mais uma vez [afirma],

⁷⁵ É importante que façamos algum esclarecimento a respeito da forma como abordamos este vínculo entre Castoriadis e Marx, assim como com o marxismo ou com os *marxismos* (com pedido de permissão expresso ao historiador Thompson, para grafar a palavra ‘*marxismos*’ no seu estilo). Se abordamos o problema de forma lacunar, isto é, se não nos aprofundamos o suficiente para esclarecê-lo ‘completamente’ (se isso é possível...), isto se deve ao fato de que Marx – como Freud – aparecem neste trabalho como interlocutores de Castoriadis. Desse modo, procuramos aproximar o pensamento dos dois autores mantendo o estilo castoridiano, o estilo da denúncia - tal como também se apresenta na discussão com os demais autores. Escapa, portanto, ao objetivo desta pesquisa, explorar as diferenças entre um e outro a ponto de “esgotá-las”, diferenças que são quase sempre apresentadas como divergências profundas. Assim, toda a aproximação e qualquer distanciamento entre o pensamento de ambos, converge para este objetivo maior: manter o estilo da discussão castoridiana, cuja tendência é menos logista e mais política.

que Marx é um autor muito importante” (*ibid.*) Nesse sentido, considera-o comparável a aproximadamente trinta ou quarenta autores da história greco-ocidental, embora privilegiado,

na medida em que (...) vê que é a atividade viva dos homens que cria as formas sociais e históricas (...). E que, ao mesmo tempo, ele não se limita a esperar por aquilo que se produzirá na próxima fase dessa atividade, mas toma politicamente uma posição, se declara parte interessada nesse movimento ou mesmo quer encarregar-se dele (...). Ter um projeto político e, ao mesmo tempo, tentar ver em que medida esse projeto político é alimentado e sustentado pela realidade histórica - pela luta dos operários contra o capitalismo -, essa é a originalidade, a absoluta singularidade de Marx. Pessoalmente, [declara Castoriadis] se sinto ainda uma ligação particular com Marx, é em virtude desse elemento: ele ensinou-me isso (ou eu o encontrei nele...). Mas isso não é ‘ser marxista’ [conclui o autor] (Castoriadis, 1987, p. 85).

Respondendo à pergunta, *de que pode servir Marx hoje, em 1983?*, Castoriadis (1987, p. 87) pondera: “o termo ‘servir’ não é adequado, pois um autor não é um utensílio. Isso posto, Marx é um grande pensador e, como todo grande pensador, quando o lemos não para encontrar nele um dogma, uma verdade pronta, mas de maneira crítica e refletida, vemos o que é pensar, e descobrimos maneiras de pensar e de criticar o pensamento”.

Imbuído, então, da argúcia desse espírito crítico que aproxima a ambos - que considera herança da cultura greco-ocidental e responsabilidade de todo intelectual comprometido com sua época -, Castoriadis empreenderá sua busca em Marx e nos ‘marxismos’, cujo alvo é bem preciso: a ortodoxia marxista que congela a realidade nas categorias elaboradas por Marx para analisar a forma de organização capitalista do século XIX. Desse modo, talvez demonstre por que todo bom filósofo é também um homem de seu tempo. Assim, apresenta Marx como um de seus interlocutores mais importantes, embora não perca de vista tanto as possibilidades quanto os limites de sua análise para discutir, compreender e atuar no mundo capitalista contemporâneo.

Do ponto de vista do filósofo greco-francês, uma das limitações da análise de Marx se refere à sua visão da técnica, pois,

na realidade, a técnica contemporânea não é neutra, mas absolutamente *capitalista*. Ela se molda de acordo com objetivos que são especificamente capitalistas e que não consistem tanto na elevação do lucro mas, sobretudo, na eliminação do papel humano do homem na produção, na escravização dos produtos ao mecanismo impessoal do processo produtivo. A autogestão de uma linha de montagem pelos seus operários é [então, para Castoriadis] um gracejo sinistro (Castoriadis, 1987, p. 84).

Seguindo esse modo de pensar a técnica, no mundo capitalista contemporâneo, afirma categoricamente:

Marx não fez essa crítica da técnica, e não *podia* fazê-la. E isto está profundamente ligado à sua concepção de história. Assim como a Razão ou o Espírito do Mundo em Hegel, em Marx é a ‘racionalidade’ encarnada na técnica (o ‘desenvolvimento das

forças produtivas’) que faz avançar a história. É por isso que, quando se quer pensar do ponto de vista da autogestão, da autonomia, do autogoverno das coletividades humanas. Marx e o marxismo funcionam como blocos pesados e enormes que barram o caminho (Castoriadis, 1987, p. 84).

Assim, *blocos pesados e enormes* seriam a metáfora daquilo que barra o caminho de Castoriadis, cuja crítica - já a partir de 1946 - tem como objetivo opor-se à leitura determinista / economicista que os marxismos fizeram do *conteúdo* teórico-metodológico produzido por Marx. “Ora, [considera Castoriadis] quando passamos [de um projeto político] para o conteúdo, é evidente que muitas noções [explicativas / categorias] introduzidas por Marx estão definitivamente incorporadas a nosso pensamento. Mesmo aí, porém, estamos obrigados a ser críticos e a ir mais longe [para avaliar permanentemente] em que medida esse projeto político é alimentado e sustentado pela realidade histórica” (Castoriadis, 1987, p. 85).

Nessa preocupação com a práxis - tendo em vista a superação permanente das tensões entre teoria e prática e a possibilidade de conciliar estes conflitos, mesmo que *provisoriamente* - parece residir o vínculo mais profundo entre os dois pensadores. A esse respeito, o filósofo grego-francês observa, de forma bastante significativa, que sua

exposição começa por uma parte que é, num certo sentido, pedagógica, para uso dos marxistas, (...) para lhes dizer: (...) independentemente do caso da Rússia, [que] há graves implicações do ponto de vista dos conceitos [no sentido das “ ‘idéias de determinismo histórico’, de determinação das ‘superestruturas’ pelas ‘infraestruturas’ e da política pela economia...] e do ponto de vista da metodologia. Pois isso significa que eu não posso definir a situação de uma categoria social no quadro das relações de produção considerando tão-somente essas relações de produção (Castoriadis, 1987, p. 86)

Sobre a presença de Marx, no pensamento político de Castoriadis, França (1996, p. 183) observa que este último quis

a todo custo ‘superar’ Marx, conclama[ndo] constantemente a uma radicalização do pensamento político, o que é feito com uma volta ao marxismo (ao menos naquilo que Castoriadis considera seu elemento revolucionário). Assim, o Marx criticado duramente por Castoriadis reaparece em seu pensamento, seja como alvo de censuras, seja como inspirador de uma práxis transformadora. Marx está e não está presente no pensamento de Castoriadis. Será este o destino de todo clássico? [pergunta-se França] .

A esse respeito, Castoriadis (1985, p.7) parece ter uma resposta quando afirma que “honrar um pensador não é elogiá-lo, nem mesmo interpretá-lo, mas discutir sua obra, mantendo-o, dessa forma vivo, e demonstrando, em ato, que ele desafia o tempo e mantém sua relevância” Nesse sentido, é possível ressaltar que *Marx está e não está presente no pensamento castoridiano* e, como abordado no Capítulo I, quando está, expõe o filósofo grego-francês a duras críticas. No entanto, o mais importante talvez seja assinalar de que forma ele está presente nas idéias e na vida desse autor, cuja trajetória está marcada não

apenas pelo seu espírito polêmico - o que aproxima muito o filósofo greco-francês do filósofo alemão -, mas, principalmente, pelas lutas que travou, nas quais (re)aparecem Marx e o surgimento do totalitarismo. Se por um lado essa questão é muito complexa para Castoriadis, por outro, através dela talvez seja possível perceber até que ponto ele se aproxima do “Velho” e afasta-se dos *marxismos* ou, dito de outro modo, até que ponto estas questões estão dissociadas.

Segundo Castoriadis (1987), mais importante que se fixar na interpretação, correção, complementação, aperfeiçoamento do *pensamento de Marx* - o que equivale a afirmar que a verdade *sobre e para* a nossa época já foi formulada, na sua essência, pelo autor alemão, conduzindo a resultados toscos no campo da economia, por exemplo - é *compreender o que se passa na economia real*. Embora os marxistas afirmem e jurem que não *pensam* assim, observa o autor, “é preciso olhar o que eles *fazem*: eles podem tagarelar acerca da ‘dialética’, da ‘relatividade’, etc., mas seu ‘trabalho’ consiste sempre em interpretar, corrigir, completar, aperfeiçoar, etc., ‘o pensamento de Marx’: como se, em suma, devêssemos permanecer para sempre, *submetidos* a esse pensamento” (Castoriadis, 1987, p. 81).

Embora entenda que a teoria de Marx⁷⁶ está implicada com os ‘marxismos’, que procuram na instauração dessa uma *teoria final*, o filósofo greco-francês considera que

a ligação de Marx e o surgimento do totalitarismo é uma questão muito complexa”. [Mas, adverte] “não chamo uma teoria de teoria totalitária. O totalitarismo é um regime político e social; e eu não penso que Marx tenha sido totalitário, nem que seja o ‘pai’ do totalitarismo. A prova disso, aliás, é simples e imediata. Não é apenas o leninismo-stalinismo que ‘saiu’ de Marx, há também - e primeiramente - a social-democracia, da qual se pode dizer tudo o que se quiser, mas não que é uma corrente totalitária. Para que o totalitarismo surgisse, [continua o autor] foi preciso grande quantidade de outros ingredientes históricos (Castoriadis, 1987, p. 80).

Dentre eles, o autor cita um *tipo* de organização totalitária, criado por Lenin, e que lhe conferiu o título de verdadeiro *pai* do totalitarismo. Trata-se do partido bolchevique e do

⁷⁶ Para o filósofo greco-francês, “essa instauração da teoria como ‘teoria final’ e, de fato, como Saber Absoluto não é algo que lhe seja exterior e que possa ser retirado, conservando-se o restante. Ela é imperiosamente introduzida e reclamada pelo próprio *conteúdo* da teoria. Esta afirma, de fato, que o proletariado é a ‘classe final’ da história e, além disso, que a cada classe corresponde uma concepção que exprime ‘verdadeiramente’ seus interesses e seu papel histórico. Segue-se que [afirma o autor] ou o marxismo não é nada, ou ele é a teoria, a única, verdadeira, do proletariado, ele próprio a ‘classe final’ da história” (cf. Cornelius Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto I*, 1987, p. 81).

“papel conferido a este no Estado e na sociedade da Rússia após 1917”⁷⁷ (Castoriadis, 1987, p. 80), modelo que se espalhou pelo leste europeu e que se constitui no alvo das veementes críticas feitas por Castoriadis, a partir de 1946, quando avalia pela primeira vez o regime totalitário da Rússia e funda, juntamente com Claude Lefort, uma tendência no interior do Partido Comunista Francês.

A respeito da realidade política do leste europeu, Castoriadis dirige sua crítica ao socialismo ‘real’, implementado nesse bloco. Referindo-o como uma derrota, manifesta enfaticamente sua repulsa a essa e a toda outra forma de relação anti-democrática existente no mundo de então. Considerando que

em 1956, os húngaros queriam a democracia e a neutralidade. Tiveram o massacre. Em 1968, os tchecos e eslovacos queriam reformar o Partido Comunista e liberalizar o Estado. Tiveram a invasão, a normalização, o confinamento. Em 1980-1981, os poloneses não pretendiam tocar no Pacto de Varsóvia nem no famoso Partido: queriam apenas que a sociedade respirasse e que se detivesse a ruína do país. Tiveram o estado de guerra. [Pergunta-se Castoriadis] Que acontecerá na próxima vez? (Castoriadis, 1987, p. 71).

Diante do que considera uma evidência - o quadro generalizado de derrotas da democracia, não só no leste europeu, mas também no mundo capitalista-liberal -,⁷⁸ Castoriadis (1987, p. 70-71) declara: “Vivemos a derrota. (...) Envelheceram eles, envelhecemos nós? Ou foi o século que envelheceu? Ou a humanidade? Como não se desgastar, não se esgotar, face à repetição do absurdo e do monstruoso, que nem mesmo é repetição, já que vai se agravando?”.

Para o autor, em face desse quadro, são as imagens - de luto, impotência, raiva muda, domínio, asfixia, esmagamento, miséria, força bruta etc - que guardam o poder de denúncia, pois, da linguagem resta pouco, impregnada que está pela mentira que a tudo recobre. Nesse sentido, considera: “ruína da linguagem (...) demolição da linguagem (...). [E] não se trata apenas dos vocábulos abstratos, das idéias políticas. [Pois] os fatos mais comuns, mais brutais, são integralmente travestidos”, afirma (Castoriadis, 1987, p. 70). Mas, em meio à amargura da derrota, como num lampejo de sobrevida, reanima-se para perguntar:

⁷⁷ Nos textos “Os destinos do totalitarismo” e “A instituição da sociedade e da religião” - conferências proferidas pelo filósofo na cidade de Porto Alegre / RS em 1982 - Castoriadis refere-se ao totalitarismo, tal como Hannah Arendt, como a monstruosidade que nos defronta com o *sem-significado*, no sentido de que a história, como tal, *não faz sentido* (cf. Castoriadis. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*, 1985, p. 8).

⁷⁸ Entre as derrotas do mundo capitalista-liberal, elenca o que considera “o assassinato industrializado ou a ponto de sê-lo” no Camboja, Afeganistão, América Latina, o imacto da derrocada do movimento sindical “solidariedade”, na Polônia, e a *presença* do facismo que, segundo o autor, “passa o tempo todo - ainda com maior facilidade por apresentar-se, hoje, (...) como o antifacismo” (cf. Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto I*, 1987, p. 71).

poderia a Polônia, por ela mesma e por nós, fazer-nos lembrar de nós mesmos? Fazer-nos lembrar de que a vida é infinitamente grave, que nada nos é devido por direito de nascença ou por promessa dos deuses, que o pouco que temos corre, a cada instante, o risco de se perder, que a humanidade deve ser solidariedade e que esta última não deve ter fronteiras? (Castoriadis, 1987, p. 71-72)

Dessa forma, sugere que a liberdade política é aparentada da incerteza e da insegurança ou, dito de outro modo, que a experiência política é muito próxima da *experiência de morte*.

Referindo-se às pessoas que se pretendem revolucionárias como promotoras de um paradoxo tragicômico, que consiste, ao mesmo tempo, em querer subverter o mundo e procurar, a todo o custo, agarrar-se a um sistema de referência, já que “se sentiriam perdidas se lhes retirássemos esse sistema ou o autor que lhes garante a verdade do que pensam”, critica-as pelo que considera uma posição de sujeição a uma obra. Conclamando à criação de um pensamento próprio - o que, de seu ponto de vista, está sempre conectado a avanços e a “um certo passado, uma certa tradição” -, assinala o que considera mais importante: “fazer com que essa convicção penetre nas pessoas, em especial nos jovens” (Castoriadis, 1987, p. 87).

Além disso, há um outro aspecto que também considera relevante. Trata-se da impossibilidade de “dispensar o balanço histórico do marxismo, aquilo em que o marxismo efetivamente se tornou, a maneira pela qual ele funcionou e ainda funciona na história real”. Nesse sentido, aponta para a complexidade e antinomia do próprio Marx, a exigir o trabalho da crítica, para que se encontre *o marxismo sem aspas* - “autores e correntes que se reportam a Marx e tentam honesta e seriamente interpretá-lo, etc.”⁷⁹, assim como para o marxismo “e seus diversos apêndices”. A respeito deste, observa que “é o *único* a ter um papel efetivo”, pois continua muito presente no Terceiro Mundo, embora menos acentuadamente na Europa, “a atrair as pessoas que querem fazer alguma coisa contra a horrível situação de seus países, e a fazê-las ingressar em movimentos que confiscam sua atividade e a dirigem para o estabelecimento de regimes burocráticos” (Castoriadis, 1987, p. 87).

Para Castoriadis (1987, p. 88), é desse modo que é possível desbloquear o caminho para uma reflexão lúcida, livrando-nos “da idéia de que existe uma teoria dada de antemão, em posição privilegiada” para nos orientar no mundo contemporâneo. Partindo dessa posição, o autor desloca seu olhar dos fatos políticos, que demandam elucidação, remetendo-o a um projeto partilhado: o de uma sociedade futura diferente da atual. Nesse sentido, tal como

⁷⁹ Entre estes / estas, Castoriadis cita Lukács e a Escola de Frankfurt, ‘limitando’ o primeiro até 1923 (cf. Castoriadis, 1987, p. 87).

pensa, faz-se preciso clarear “o que queremos, o que querem as pessoas, quais são as implicações desse projeto, como ele poderia ser implementado, que novos problemas ele levantaria, que contradições ele poderia fazer surgir? , etc”.

Assim, adverte o filósofo greco-francês: “se quisermos nos orientar no mundo social contemporâneo, tal como ele é, [na direção de seu] objeto essencial, central quanto às estruturas do poder, da economia e mesmo da cultura”,⁸⁰ temos que considerar o problema que está cada vez mais claro, que é o da burocracia ou dos aparelhos burocráticos. Não se trata “apenas da burocracia ‘visível’ [observa], como camada dominante, mas também a burocracia ‘em nós’, a imensa e angustiante questão levantada pela burocratização contínua e continuamente renovada de todas as organizações, sindicais, políticas e outras”. Por considerar esta uma das experiências fundamentais dos últimos cem anos, Castoriadis observa que a esse respeito tanto Marx quanto o marxismo nada têm a declarar, pois “a burocracia não é [a categoria] classe”. Porém, sobre o projeto de uma sociedade futura, o procedimento de ambos é o mesmo, salvo - adverte - sobre a questão de que é preciso abolir a propriedade privada dos meios de produção, que impõe a condição, “mais uma vez, de que saibamos o que isso quer dizer”, afirma Castoriadis (1987, p. 88). Dessa forma, o autor nos indica na direção de que sob o rótulo de *socialismo* na sua concepção, projeto de sociedade autônoma,⁸¹ faz-se passar algumas falsificações, como por exemplo, as *nacionalizações*.

Há, ainda, do ponto de vista de Castoriadis (1987), outros problemas. Entre eles, destaca-nos o que deve ser radicalmente excluído: o de toda *coletivização forçada*. Trata-se, conforme sugere, de questão essencial no que se refere a idéias que ainda nos pertencem - idéias revolucionárias -, presentes no que “já foi formulado pelo movimento operário antes de Marx, entre 1800 e 1848, principalmente nos jornais das primeiras *tradeunions* inglesas e nos escritos dos socialistas franceses” (Castoriadis, 1987, p. 88).

⁸⁰ Nesse tripé, composto por relações econômicas, políticas e culturais, encontramos aquilo que é recorrente na análise de Castoriadis, questão a ser destacada não só como o procedimento intelectual deste autor, mas também como sua postura diante da vida.

⁸¹ A esse respeito, França destaca que “ao longo da obra de Castoriadis, o termo ‘socialismo’ obteve diferentes tratamentos”, que podem ser detectados, em linhas gerais, em dois grandes movimentos. Manifesta-se, primeiramente, “nos textos anteriores a 1964 (data da publicação de *Marxismo e teoria revolucionária*, atualmente editado como primeira parte de *A instituição imaginária da sociedade*)”. Neles, conforme destaca França, o esforço de Castoriadis está centrado numa determinada busca: a de “separar o termo ‘socialismo’ de seu destino histórico, isto é, [ele] procura definir as características gerais de uma sociedade socialista para mostrar que os regimes e partidos instituídos sob esse nome são mistificações. Reflete [assim] a busca por uma ortodoxia”. Nos textos posteriores, ainda segundo França, Castoriadis criticará duramente essa postura, empreendendo sua busca num “retorno ao ‘verdadeiro’ Marx, ao ‘verdadeiro’ socialismo fora dos movimentos marxistas, fora do socialismo real”. Por ser Castoriadis um “homem da práxis, abandona [então] o termo ‘socialismo’ e passa a designar o objetivo de seu projeto político por ‘sociedade autônoma’ ”, conclui França. (cf. França, 1996, p. 21)

Ao voltar novamente seu olhar para a experiência histórica do totalitarismo - avaliando a possibilidade de um confronto anti-soviético manifesto e a iminência de uma guerra nuclear -, o filósofo greco-francês coloca uma questão que, de nosso ponto de vista, é de fundamental importância para compreender seu pensamento político, o que encontramos na pergunta que se segue, formulada pelo próprio autor:

Como viver diante da morte? Pela primeira vez, possivelmente, o fato de que vivemos *sempre* diante da morte é reconhecido de modo atroz e maciço. A única dádiva que trazemos conosco ao vir ao mundo é a promessa da morte. É apenas quando compreendemos isso, apenas quando nos figuramos, de direito, como já mortos, que podemos começar a viver verdadeiramente e a nos desembaraçar dessa angústia aniquiladora ou, ao menos, acomodar-nos a ela. O mesmo vale, neste momento, para a ação política (Castoriadis, 1987, p. 68).⁸²

Para o autor, então, é preciso olhar frente a frente a realidade sombria dos países ocidentais ou a *imagem global* aflitiva de cada um. De um lado, na Europa, a ausência quase total de reações importantes, além de mobilizações pacifistas, mobilizações que não passam de tentativas para salvar a própria pele. De outro, a tendência para a apatia e a privatização que deve ser superada, sob pena de sacrificar o que o autor considera como a *fonte da invenção política*, isto é, a criatividade de milhares de pessoas, associando-se em movimentos (Castoriadis, 1987, p. 59). Além disso, o filósofo assinala a questão da ideologia, que, de seu ponto de vista,

continua a funcionar como artigo de exportação, como meio de penetração. Não tanto na Europa, é certo; mas no Terceiro Mundo, onde a total incapacidade do Ocidente capitalista-liberal para fornecer uma solução aos dramáticos problemas desses países (bem como, igualmente, a incapacidade desses próprios países de encontrar essa solução) e o apoio que ele dá aos regimes de extrema exploração e terror policial-militar acarretam um estado de crise social, econômica e política permanente (Castoriadis, 1987, p. 63).

Diante dessa realidade, declara: “nada há a esperar dos governos ocidentais, ‘socialistas’ ou outros. O que não quer dizer [adverte] que não se deva exercer sobre eles o máximo possível de pressão. Mas é preciso compreender que eles só farão alguma coisa em função da mobilização popular. E também é preciso compreender que esta, por si só, já teria um poder imenso” (Castoriadis, 1987, p. 58). Nesse sentido o autor parece valorizar o

⁸² Aqui a palavra *morte* aparece com o duplo significado que Castoriadis lhe atribui: como destruição, niilização tanto no sentido formal ou de formas, figuras e essências quanto de seus exemplares concretos, “sem o que, aquilo que é seria apenas repetição no prolongamento indefinido ou no simples ciclo, eterno retorno” (cf. Cornelius Castoriadis. *Os Destinos do totalitarismo e outros escritos*, 1985, p. 110). Por isso o autor enfatiza: a morte ou “destruição ontológica faz surgir uma interrogação tão grave quanto a criação ontológica” (op. cit.), como também a não separação entre transcendência (o *Caos*) e imanência (o *dado*), pois eles se invadem constantemente. Como tal, a *morte* parece constituir-se como noção explicativa que metaboliza o mundo biológico e o social, questão que reaparece constantemente no pensamento do autor, tanto mais quando ele se aproxima da psicanálise.

confronto entre sociedade civil e Estado, ao mesmo tempo, que aponta para a ausência desse conflito como propulsora da crise política das sociedades ocidentais. Desse modo, se nada há a esperar dos governos no ocidente, incapazes que são de uma “política coerente e da capacidade de impô-la”, o que pensar das sociedades ocidentais que cada vez mais se tornam um “conglomerado de *lobbies* (patrões, sindicatos operários, associações de agricultores, formações ‘políticas’, etc), onde nenhum pode impor uma política coerente, embora cada qual seja capaz de bloquear qualquer ação contrária a seus ‘interesses’...” ? (Castoriadis, 1987, p. 58)

Nesta ausência de possibilidades para os países ocidentais, Castoriadis (1987) constata, então, “a completa decomposição das camadas dominantes e de seus dispositivos de direção da sociedade”. Percebe também - o que é da maior importância, observa - a decomposição e a crise da sociedade e da cultura contemporâneas que atingem, indistintamente, todas as classes sociais. Para o autor, “tudo se passa como se os homens das sociedades ocidentais não tivessem mais nada pelo que valesse a pena pagar, fazer um esforço ou arriscar a vida” (Castoriadis, 1987, p. 66). Trata-se assim, conforme o autor, de uma questão de caráter bastante amplo, isto é, de uma “*crise da democracia*. Pois a democracia só é possível onde há *éthos* democrático: responsabilidade, pudor, franqueza (*parrhèsia*), controle recíproco e consciência aguda de que as vantagens públicas são também vantagens de cada um” (*ibid.*, p. 34).

Referindo-se ao que denomina de *vergonhosa degradação da função crítica* na França - extensiva a todo o mundo, seja capitalista-liberal ou não -, Castoriadis (1987) denuncia a *demagogia incontrolada*, principalmente a dos intelectuais, que produz visivelmente a destruição progressiva “de normas e comportamentos *efetivos*, públicos, sociais, que estão pressupostos na busca em comum da verdade. Aquilo por que somos todos responsáveis, precisamente enquanto sujeitos *políticos* [conclama Castoriadis], não é verdade intemporal, transcendental” como em outras áreas do conhecimento e atuação do homem. No caso da política, “o que é de nossa responsabilidade é a *presença efetiva* dessa verdade na e para a sociedade em que vivemos”, de cuja sustentação depende “a existência de um *espaço público de pensamento*, de confronto, de crítica recíproca” (Castoriadis, 1987, p. 33).

Evocando Platão,⁸³ o autor reafirma o pudor como uma condição sem a qual não existe democracia. No caso de que trata, isto é, do “acelerado processo de destruição do espaço público de pensamento e de ascensão da impostura” nos meios intelectuais, denuncia

⁸³ Conforme Castoriadis, “nas *Leis*, Platão notava muito justamente que a democracia ateniense fizera maravilhas enquanto o pudor, *aidôs*, nela reinava” (*cf.* Castoriadis, 1987, p. 35).

que “nesses assuntos, a ausência de pudor constitui *ipso facto* um desprezo pelo outro e pelo público”. Além disso, acrescenta: “é preciso, de fato, um fantástico desprezo pelo seu próprio ofício, e também pela verdade, é claro, mas sobretudo [no caso de quem escreve] pelos leitores, para que se chegue a inventar fatos e citações” (Castoriadis, 1987, p. 35).

Nessa configuração, afirma: uma *democratização da cultura* não é compatível com a *evolução* que transformou as *idéias* num objeto comerciável, numa mercadoria, ora consumível, ora descartável pelo modismo. Na mesma direção, critica a expansão da televisão, que de seu ponto de vista não significa *democratização de informação*, mas, de forma bem acabada, uma *desinformação uniformemente orientada e administrada* pela indústria dos meios de comunicação, cujo objetivo último, dentro do sistema instituído, é o lucro desenfreado. Neste jogo, que o autor observa, bilateralmente, e considera sem escrúpulos, denuncia a participação do público que adere a essa situação sem qualquer critério de escolha..

Segundo o filósofo, essa atitude consumista e voraz - especificamente em relação a autores de textos e a quem os promove - “traduz uma degradação catastrófica da relação entre o público e o texto escrito, que corre o risco de se tornar irreversível. Quanto mais as pessoas lêem, menos elas *lêem*. [Isto é...] elas desaprendem a ler, a refletir, a criticar” (Castoriadis, 1987, p. 35) ou, mais especificamente, a problematizar, o que implica em não assumir qualquer responsabilidade sobre aquilo que é imprescindível para a transformação do mundo: a atividade crítica-reflexiva e a capacidade de elucidação, tarefa a que o cidadão não se pode furtar.

Dessa forma, o autor faz um esboço da relação entre filosofia e política⁸⁴ ou da relação entre *sujeito* e *cidadão*. E, transitando, neste campo, termina por fazer um percurso em que da sua própria trajetória emerge a responsabilidade do intelectual para com a sociedade.

⁸⁴ Observando que a filosofia é, em si mesma, criação social-histórica, o filósofo grego-francês faz as seguintes considerações: à filosofia não é possível “fundamentar una política... por lo demás, no puede ‘fundamentar’ nada. En materia de política, especialmente, todo lo que la filosofía puede decir es: si quieren la filosofía, deben aceptar también una sociedad en la que la filosofía sea posible” (cf. Cornelius Castoriadis. “Naturaleza y valor de la igualdad”. In: *La sociedad contra la política*, 1993, p. 74). Para o autor, filosofar ou pensar, na acepção do termo, “es esa empresa eminentemente paradójica que consiste en crear formas de pensamiento para pensar lo que está más allá del pensamiento, lo que simplemente es. Pensar es tender hacia algo diferente del pensamiento, sabiendo sin embargo que esa otra cosa sólo podrá captarse en el pensamiento y por el pensamiento, y sabiendo que en definitiva la cuestión es: ¿qué es lo que proviene del que piensa, en lo que piensa, y qué es lo que proviene de lo que es pensado? Esta pregunta permanecerá siempre sin decidir como cuestión última. Esta paradoja es paradójicamente el único alimento del pensamiento. Pero el pensar-querer político, el pensar-querer otra institución de la sociedad no tiene referente exterior a sí mismo. (...) Lo próprio de la política consiste en querer, partiendo de sí misma, hacerse algo diferente de lo que es” (op. cit.).

4 SOCIEDADE: LUGAR DO OTIMISMO TRÁGICO⁸⁵

“Não se trata de fazer tábula rasa, menos ainda de fazê-la da noite para o dia, mas de compreender a interdependência de todos os elementos da vida social e dela tirar a conclusão: não há nada que possa, por princípio, estar excluído da atividade instituinte de uma sociedade autônoma.”

Castoriadis

Ao longo de sua trajetória, Castoriadis retoma insistentemente o que considera o movimento efetivo de instauração da democracia que ocorreu na Antiga Grécia. Para o autor, sua importância reside no fato de entre os gregos ter nascido, ao mesmo tempo, a democracia e a filosofia, ambas se fazendo em ato. Conforme o autor, neste berço comum se inaugura “a questão da origem e do fundamento da lei, e [ao mesmo tempo] abre[-se] um espaço público (social e histórico) de pensamento, no qual se situam filósofos que, durante muito tempo (até Sócrates, inclusive), continuaram a ser *cidadãos*” (Castoriadis, 1987, p. 259). Contudo pondera o autor, a experiência inaugural desse povo teve o seu momento de *fracasso*, e é a partir dele “que Platão elabora uma ‘filosofia política’ - sendo o primeiro a fazê-lo - totalmente fundada no desconhecimento e na ocultação da criatividade histórica da coletividade, e que - como *todas* as ‘filosofias políticas’ que vieram a seguir - já não é mais que uma filosofia *sobre* a política, e *exterior* à política, à atividade instituinte da sociedade” (*ibid.*, p. 260).

Reconhecendo na História mais dois movimentos importantíssimos da coletividade, a exemplo dos antigos gregos - o primeiro “nas revoluções do século dezoito e nas Luzes e, a seguir, no movimento operário socialista” -, Castoriadis (1987) reconhece neles a continuidade da mobilização da crítica radical, democrática e revolucionária. Mas destaca alguns *prós* e *contras*, quando os compara ao que ocorreu em Atenas nos séculos cinco e seis (a.C.). Entre os *prós*, o autor aponta o que considera uma evidência: o alcance maior da contestação feita pelo movimento operário socialista em relação ao imaginário social instituído, que “questiona as condições instituídas *efetivas* da existência social - economia, trabalho, etc - e [além disso] se universaliza ao visar, de direito, todas as sociedades e todos os povos” (Castoriadis, 1987, p. 260). No entanto, adverte, “não podemos negligenciar os ‘contras’ ”, ou seja, a influência da sociedade instituída que esteve quase sempre presente

⁸⁵ “Ora, temos que enfrentar nossa condição trágica – que as éticas pós-helênicas, desde Platão, tentam ocultar: a vida humana deve ser colocada como absoluto – e nem sempre ela pode sê-lo” (cf. Cornelius Castoriadis. *Feito e a ser feito*, 1999, p. 62). Para o autor, este é um enfrentamento que, visivelmente, as pessoas não gostam de fazer. Prova disso é a renúncia à liberdade, isto é, a transferência que fizeram da “Promessa hebraica e cristã para a engênica da ‘fundação racional’ ” (op. cit.).

nesse movimento e, mais importante, ainda, o fato de o movimento, enquanto movimento organizado, ter uma queda “a partir de um certo momento, sob o domínio exclusivo e preponderante, ainda que indireto, do marxismo” (*ibid.*).

Aqui, parece que reencontramos a crítica que Castoriadis dirige ao marxismo de tendência economicista, pois,

em suas camadas mais profundas, [este] limita-se a retomar e a levar ao extremo as significações imaginárias sociais instituídas *pele capitalismo*: o caráter centralizado da produção e da economia, a tosca religião do ‘progresso’, a aspiração social à expansão ilimitada do domínio ‘racional’. Estas significações e os correspondentes modelos de organização são reintroduzidos no movimento operário através do marxismo. E, por trás disso tudo, continua presente a mesma ilusão especulativa-teoricista: toda essa análise, toda essa perspectiva apela a ‘leis da história’, a leis que a teoria pretende ter descoberto de uma vez para sempre (Castoriadis, 1987, p. 261-262).

Partindo dessas considerações, o autor reorienta o foco de suas preocupações para um tempo em que também se pode falar no sentido da continuidade de movimentos emancipatórios já conhecidos, tais como os de “operários, mulheres, jovens, minorias de todo o tipo”. Conforme avalia, estão subentendidos no “projeto de instauração de uma sociedade autônoma: autogerida, auto-organizada, autogovernada, auto-instituída. Assim [afirma o autor], aquilo que eu exprimo no plano da instituição e do modo de se instituir, posso também exprimir em relação às significações imaginárias sociais que essa instituição materializará: autonomia social e individual; isto é, liberdade, igualdade, justiça” (Castoriadis, 1987, p. 261).

Porém, considera que as idéias de liberdade, igualdade e justiça “não são *formas* ou *figuras* determinadas e determináveis de uma vez por todas; elas não fecham o espaço da interrogação, ao contrário, abrem-no”. Nesse sentido, a idéia de justiça é exemplar, pois “não há nem jamais haverá uma sociedade que seja definitivamente justa. Uma sociedade justa é aquela onde a questão efetiva da justiça efetiva sempre está efetivamente aberta, assim como as ‘leis’ que ‘regulamentam’ essa justiça, que estão sempre sob o poder da sociedade, sob sua própria lavra e possibilidade de corrigi-las” (Castoriadis, 1987, p. 261).

A respeito da igualdade, o filósofo greco-francês faz a mesma afirmação: tal como a justiça, uma vez universalizada, “é *estritamente equivalente* à exigência de liberdade”. Assim, igualdade *efetiva* e liberdade *efetiva* dependem da instituição da sociedade *como um todo* e não do domínio puramente *jurídico*. A esse respeito, pergunta-se o autor:

como pode alguém ser livre se existir *desigualdade* de participação *efetiva* no poder? E, uma vez isto reconhecido, como deixar de lado todas as dimensões da instituição da sociedade onde se enraízam e se produzem as diferenças quanto ao poder? É por essa razão que, diga-se entre parênteses, a ‘luta pelos direitos do homem’, por importante que seja, não apenas *não é* uma política, mas arrisca-se, se ficarmos apenas nisso, a tornar-se um trabalho de Sísifo... (Castoriadis, 1987, p. 261-262).

Na defesa, então, da possibilidade de realização *efetiva* da liberdade, da igualdade e da justiça na História, Castoriadis (1987) enfatiza que essas já *foram realizadas*, embora reconheça que esta visão não corresponda à daqueles que permanecem prisioneiros da filosofia e da ontologia herdadas ou do platonismo,⁸⁶ o que se constitui “na miséria da democracia ocidental”. Essa, sugere o autor, “elimina a diferença entre a condição efetiva de um cidadão francês, inglês, americano - e a condição efetiva de um servo sob os czares, de um alemão sob Hitler, de um russo ou um chinês sob o totalitarismo comunista...” (Castoriadis, 1987, p. 262).

Assim, para Castoriadis (1987), toda discussão a respeito da liberdade, igualdade e justiça não pode *retirar* tais idéias da História, ou torná-las *exteriores* a ela, já que *são criações sociais-históricas*. Como tal, correspondem à “exigência de verdade, ou de justiça, [que] é *nossa* criação; e o reconhecimento do hiato entre essa exigência e aquilo que somos *também* o é. Ora, não poderíamos ter qualquer *percepção* desse hiato - seríamos como os corais do oceano - se não fôssemos *também* capazes de responder efetivamente a essa exigência que fizemos surgir” (Castoriadis, 1987, p. 262-263).

Desmistificando, então, a liberdade, a igualdade e a justiça como conceitos engessados, negando-os sob a forma do que denomina de *idéias kantianas*, o filósofo greco-francês se contrapõe também à possibilidade de “‘fundamentar racionalmente’ a idéia de verdade: [pois, nesse caso] ela já está pressuposta em qualquer tentativa de ‘fundamentá-la’”, assim como em qualquer atitude com ela implicada. Desse modo, o autor apresenta o que considera o mais importante: uma atitude com relação à verdade, procedimento que nos remete permanentemente à tradição ou a

duas exigências, de um lado a exigência da verdade, da interrogação ilimitada, de outro, a exigência da liberdade e da igualdade, [que] estão conjugadas; elas nascem - são *criadas* - juntas e, finalmente, não *têm sentido* a não ser juntas. Esse sentido só existe para nós, que nos situamos no desaguadouro da primeira criação dessa exigência e queremos transportá-la para um outro nível. Ele somente existe dentro de uma tradição que é a nossa - e que hoje se tornou mais ou menos universal -, a tradição que criou essas significações, essas matrizes de significação, no mesmo momento, aliás, em que criou as significações opostas. Aí reside [ênfatiza Castoriadis] todo o problema de nossa relação com a tradição - problema que, apesar das aparências, está hoje totalmente obscurecido” (Castoriadis, 1987, p. 263).

⁸⁶ O autor esclarece que, na verdade, nunca houve outra filosofia além do platonismo, destacando que a demanda de seus seguidores é a ‘verdade integral’, o que revela, conforme o autor, “uma total incompreensão da maneira pela qual a questão se apresenta” na História, pois o que está posto é a possibilidade de distinção entre o verdadeiro e o falso e de realização, portanto, da verdade *efetiva* como historicamente situada (cf. Cornlius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto II*, 1987, p. 262).

Para o autor, o enfrentamento desse problema nos coloca diante de uma relação com a tradição que precisa ser recriada, quase que integralmente, pois nessa perspectiva o fazer escolha não é tudo. Tal como sugere, há também que se levar em consideração a possibilidade de interrogarmos a tradição e de nos “deixarmos interrogar por ela (o que não é, de modo algum, uma atitude passiva: deixar-se interrogar pela tradição e submeter-se a ela são duas coisas diametralmente opostas)” (Castoriadis, 1987, p. 264) e, portanto, inconciliáveis. Assim, quando há *investimento* na verdade, na liberdade, na igualdade e na justiça, sob a forma de uma nova criação cultural, como já ocorreu de forma apaixonada na história - o que implica em *valores materiais* e *valores substantivos* de uma nova sociedade - há “uma sociedade autônoma, uma sociedade que se auto-institui explicitamente (...); mas *para realizar o quê?* Para realizar a autonomia da sociedade e dos indivíduos...” (*ibid.*).

Se, por um lado, é fundamental refletir sobre essa questão, por outro, é preciso reconhecer a evidência da impossibilidade de *resolvê-la*, adverte o autor. Nesse sentido, pergunta-se: “será que os homens e as mulheres podem se *apaixonar* pelas idéias de liberdade, de igualdade, de justiça - de autonomia? Dir-se-ia que, hoje, estão bem longe disso. Mas é inegável, por outro lado, que tal paixão ocorreu freqüentes vezes na história, a ponto de levá-los a sacrificar a vida àquelas idéias” (Castoriadis, 1987, p. 264)

Tendo em vista o projeto de autonomia, no parecer do filósofo greco-francês, essa paixão⁸⁷ nos recoloca o que precisa ser resgatado: o “conceber como finalidade essencial nossa própria transformação. Podemos [assim] conceber uma sociedade que não se proponha como finalidade nem a construção de pirâmides, nem a adoração de Deus, nem o controle e a

⁸⁷ Faz-se importante explicitar o significado que atribuímos aqui à palavra *paixão*. Para tanto, recorremos às reflexões de Thomas Mann - ao *herói medíocre* Hans Castorp, em *A montanha mágica* -, quando afirma: “Poderá o leitor nos dar crédito se afirmarmos que o nosso singelo herói, depois de tantos anos de desenvolvimento hermético-pedagógico, penetra bastante fundo na vida espiritual para ter consciência do ‘significado’ do seu amor e do objeto amado? Afirmamo-lo e asseguramos que ele teve essa consciência. (...) Ora, nada entenderia do amor quem supusesse que tais escrúpulos possam prejudicá-lo. Pelo contrário, dão-lhe o verdadeiro sabor [/ saber]. Eles é que conferem ao amor o incentivo da paixão, de maneira que se poderia definir a paixão, de um modo absoluto, como o amor que duvida” (p. 729 / grifos nossos). Assim, o que queremos destacar é que quanto mais líamos / relíamos Castoriadis - na tentativa de compreender e compor o seu projeto de autonomia individual / social -, mais a pseudo mediocridade de Hans Castorp fazia-se presente, ora sob a forma de dúvida, ora na necessidade de assimilar a tragédia humana neste campo infinito de mediações que é a linguagem. Problematizando “O paradoxo da relação entre paixão e conhecimento” (cf. C. Castoriadis. *Feito e a ser feito*, 1999, p. 134-6), Castoriadis conclui: “Para resumir uma longa discussão, devemos nos limitar a algumas asserções (...). O que nos interessa é o conhecimento efetivo de sujeitos efetivos, não um fantasma transcendental, nem uma idealidade inacessível [pois esta última, de seu ponto de vista, conduz ao ceticismo e ao solipsismo]. E esses sujeitos efetivos [no sentido castoridiano] “são sempre sujeitos social-históricos. Sua socialidade e sua historicidade (...) são (...) condições positivas essenciais de seu acesso a um conhecimento. (...) porque não há pensamento sem linguagem e esta última não existe senão como instituição social-histórica. [Assim,] os sujeitos efetivos são também sujeitos no sentido pleno do termo, não simplesmente produtos das condições social-históricas, mas sujeitos para si e, mais particularmente, psiquismos humanos” (op. cit., p. 138-9) - afirma o autor.

dominação da natureza, mas sim o próprio ser humano...”, na medida em que é livre e emancipado, isto é, autor de si mesmo (Castoriadis, 1987, p. 265).

Nessa concepção - a da autonomia no sentido individual - há, conforme o autor, uma outra implicação: a “instauração de uma nova relação entre o consciente e o inconsciente,⁸⁸ relação que não consiste na ‘dominação’ do inconsciente pelo consciente” Castoriadis (1987, p. 266-267) ou no *super-eu severo e cruel* de Freud. Em se tratando de socialização da psique, “a máxima de Freud: ‘onde estava isto, eu devo surgir’ ” precisa ser completada “com a máxima oposta e simétrica: ‘onde eu estou, isto deve emergir’ ”, afirma o filósofo. E tanto a socialização quanto a sobrevivência da psique exigem “o reconhecimento e a aceitação do fato de que o desejo no sentido autêntico, o desejo originário, é irrealizável”, o que chamariamos no presente trabalho de conflito básico: o fato de o indivíduo *ter que encarnar* a instituição social impondo-se à psique. Como tal, consideramos a questão fundamental para a compreensão do pensamento castoriadiano, pois, de nosso ponto de vista, permite visualizar a aproximação que o autor faz entre educação, psicanálise e política, explicitando-se, nesta relação, a sua visão de mundo.

Para o pensador greco-francês, a civilização tem um preço, pois, ao socializar-se o ser humano - este *animal louco* - torna-se “recusa, rejeição e abominação do indivíduo no qual ele acabou por se transformar, e que ela [a mônada psíquica] continua, fantasmaticamente, a freqüentar. O que faz com que a face visível, *diurna*, construída, falante do sujeito seja sempre o objeto de um investimento duplo e contraditório: positivo na medida em que o sujeito é um substituto de si para a mônada psíquica; e negativo na medida em que ele é o vestígio visível e real da sua fragmentação” (Castoriadis, 1992, p. 31-2). Assim, segundo o autor, dessa relação demanda uma elaboração psíquica ininterrupta, no sentido de

⁸⁸ Castoriadis não chegou a formular um conceito preciso de inconsciente, sob a alegação de não ter “a capacidade, as forças e o tempo para elaborar realmente esta idéia e, sobretudo, para dotá-la, além de um interesse teórico, de uma pertinência prática” (cf. C. Castoriadis, 1999, p. 98). No entanto, declara acreditar na existência de um *não consciente humano* do qual o inconsciente freudiano é apenas uma parte. Se “Freud fala de um inconsciente orientado unicamente para um certo tipo de produtos psíquicos, relativos às pulsões, e sobretudo à pulsão sexual; [se] esse inconsciente entrará em relação com o outro como objeto de desejo, com o recalque etc” é porque o pai da psicanálise cunhou o termo de forma definitiva, afirma Castoriadis. Assim, o filósofo greco-francês considera provisoriamente que o “*não consciente humano*, que não é sequer, necessariamente, não consciente, (...) possui um *status* estranho, em parte radicalmente inconsciente, não podendo jamais ser verdadeiramente consciente, salvo sob a forma de dor ou de prazer” (op. cit., p. 99). Além disso, considera também que o corpo já é imaginação, já que pode transformar os choques exteriores em alguma coisa: isso nos permite “ir ao encontro de nosso corpo, impor-lhe coisas incríveis, ou superar a dor” (op. cit.). Desse modo, se o corpo cria sensações, ele não é, tal como pensava Kant, um autômato que produz sensações cegas, mas “*imaginação corporal* [afirma Castoriadis], que, no ser humano, é acompanhada por uma nova dimensão da imaginação radical, propriamente dita, a emergência desse fluxo incessante que é, ao mesmo tempo, representativo, intencional e afetivo. Pelos dois [dispostos metabolicamente], se cria um mundo próprio do sujeito humano, que não é mais o mundo próprio do animal, que não é dado de uma vez por todas, e que é disfuncionalizado” (op. cit., p. 98).

elucidar a monstruosidade que é a psique humana - mergulhada que está no “paradoxo desse homem ‘que é dois que são um’ ” (*ibid*) - permanentemente dominada pela busca de satisfação do próprio desejo e, portanto, da sua aparente incapacidade de se constituir como si mesmo, sem excluir o outro: o outro que é também ele mesmo.

Aqui é possível observar “uma espécie de globalidade do ser humano que é ao mesmo tempo, corpo e alma, onde o corpo sempre é, em certo sentido, psíquico, e a psique, sob certos aspectos, sempre somática” (Castoriadis, 1999, p. 99). Tal problema, para o autor, não pode ser descrito sob a polarização consciente / inconsciente e muito menos recalcado / não recalcado, mas como efeito da “desfuncionalização da psique, [d]a desfuncionalização do prazer, [d]o forte investimento do prazer de representação, em detrimento do prazer de órgão. Tudo se passa [nessa cisão que é anterior ao sujeito psíquico: sujeito corporal / eu mais elaborado] como se a psique quisesse continuar seu caminho sozinha, quisesse realmente sair do corpo” (*ibid.*). Sob esse aspecto, o filósofo greco-francês considera que a psique é o para-si [/vivente/social-histórico] particular, para o qual o *mundo exterior* é o mundo *social*.

Assim, “a psique existe no e pelo sentido, e (...) o mundo social lhe permite criar um sentido para ela a partir da significação social” (Castoriadis, 1999, p. 24). Desse modo, “o para-si não pode existir senão criando (senão *se* ele cria) um mundo próprio suficientemente ‘análogo’ a traços do mundo ‘exterior’; e tal criação torna-se possível porque tanto o mundo próprio do para-si quanto o mundo *tout court* [...] comportam uma dimensão conídica. O para-si deve criar conídico - e há conídico no mundo. O para-si, por exemplo, separa e combina - e há no mundo o *separável* e o *combinável*” (*ibid.*). Surge, então, para o autor, uma evidência considerável: ao emergir, o para-si está implicado numa *fragmentação essencial* do ser / ente total.

Tal como afirma, isso traz profundas implicações ontológicas, implicações que conduzem ao que Castoriadis chama de conversão ontológica radical ou “ao abandono da hipercategoria da *determinidade* como absoluta (e de seu avatar, a idéia de um determinismo integral)” (Castoriadis, 1999, p 24). A esse respeito, permite observar que a sua filosofia não é uma *filosofia da indeterminação*. Dito de outra forma pelo próprio autor, a idéia de criação *implica a indeterminação* no seguinte sentido: “a totalidade do que é não é jamais tão totalmente e exhaustivamente ‘determinada’ que possa excluir (tornar impossível) o surgimento de novas *determinações*” (*ibid.*, p. 25).

Desse modo, é possível concluir que se para o autor “a verdade da filosofia é a ruptura do fechamento, desestabilização das evidências recebidas, inclusive e sobretudo as filosóficas. [Se] ela é esse movimento, (...) um movimento que cria o solo sobre o qual

caminha” (Castoriadis, 1999, p. 25), definindo, delimitando, criando formas e determinações, de nosso ponto de vista, este parece ser o campo da psicanálise, tal como o aponta o próprio autor. Quando afirma que o pressuposto de uma grande filosofia é ir além de seu próprio solo - inclusive incitando a isso, já que seu compromisso é com a totalidade e sua tendência é a de se fechar sobre si mesma -, remete-se ao que chama de *cegueira sociológica e política dos psicanalistas e cegueira psicanalítica dos sociólogos e dos filósofos*. E procedendo dessa forma aponta na direção de um *indivíduo*⁸⁹ sobre o qual não se afirma a singularidade, pois, segundo o filósofo greco-francês, “não há ‘indivíduo humano’. Há uma psique que é socializada e, nesta socialização, em seu resultado final, não há quase nada de individual, no verdadeiro sentido do termo” (Castoriadis, 1999, p. 110). Nesse sentido, a psique é social. Assim, o indivíduo contemporâneo, do qual fala, “é em si mesmo criação social. É uma parte total, como dizem os matemáticos, da instituição da sociedade. O indivíduo encarna uma imposição da instituição social a uma psique que, por natureza, é social” (Castoriadis, 1993, p. 82).

Por outro lado, independentemente, da constituição animal e biológica dos seres humanos, há neles um elemento universal que se impõe a todas as sociedades. Assim, “a única categoria universal dos seres humanos é a psique entendida como imaginação radical. Porém esta psique não pode manifestar-se e nem sequer subsistir se não lhe é imposta a forma do indivíduo social. E esse indivíduo está ‘dotado’ daquilo com que o dota cada vez a instituição da sociedade a que pertence”⁹⁰ (Castoriadis, 1993, p. 83).

Assinalando a violência que a sociedade exerce sobre o indivíduo, trazendo a psique à *realidade* à força, reinsserindo-a “em um meio onde há outros indivíduos, e coisas que são

⁸⁹ Sobre a idéia / categoria *indivíduo*, Castoriadis (1993) considera que há uma confusão considerável nas discussões contemporâneas sobre o tema, mais precisamente as que remontam ao século XVIII. Procurando uma noção explicativa, afirma que “el individuo, del que se habla siempre en este contexto, es en sí mismo creación social. Es una parte total, como dicen los matemáticos, de la institución de la sociedad. El individuo encarna una imposición de la institución social a una psique que, por naturaleza, es social. El individuo, como forma, es creación social y no se desarrolla por sí sólo (...). El individuo es siempre y en cada tipo dado de sociedad una fabricación, y ciertamente digo fabricación de un producto (casi hecho en serie) social específico” (cf. Cornelius Castoriadis. “Naturaleza y valor de la igualdad”. In: *La sociedad contra la política*, 1993, p. 82). Como a instituição opera sempre *pele* universal e *no* universal – o conjuntista-identitário – esta criação / fabricação em série de indivíduos ou de tipos históricos e específicos implica sempre a forma abstrata e parcial da igualdade (op. cit., p. 83). Assim, segundo o autor, se “hay un elemento universal en los seres humanos que se impone a todas las sociedades independientemente de su constitución animal biológica (...) esta categoría universal de los seres humanos es la psique entendida como imaginación radical” (op. cit.). Esta, por sua vez, não pode manifestar-se, muito menos subsistir, caso não lhe seja imposta a forma do indivíduo sob a forma das *significações imaginárias sociais*.

⁹⁰ “La única categoría universal de los seres humanos es la psique entendida como imaginación radical. Pero esta psique no puede manifestarse y ni siquiera subsistir si no le es impuesta la forma del individuo social. Y esse individuo está ‘dotado’ de aquello com que lo dota cada vez la institución de la sociedad a la que pertenece” (cf. Cornelius Castoriadis. “Naturaleza y valor de la igualdad”. In: *La sociedad contra la política*, 1993, p. 83).

‘verdadeiramente’ coisas” (Castoriadis, 1999, p. 100), o filósofo considera que cerceando a representação e inibindo o fluxo representativo ou imaginação radical, as sociedades heterônimas sempre colocaram a exigência do reconhecimento e da aceitação da irrealização do desejo em sentido pleno, só que de forma enfiada. Contrariando o *esquema de funcionamento do inconsciente originário*, esse tipo de sociedade *fabrica* a psique impondo pela força e pela violência uma estrutura de *entendimento*: “à ‘onipotência do pensamento’ (inconsciente), ela respondeu tentando reduzir esse pensamento - e, portanto, *o pensamento* - à *impotência*, como único meio de limitar os *atos*” (Castoriadis, 1987 p. 267). Por isso, denuncia: as sociedades tradicionais ou heterônomas são uniformizantes e não individuantes.

Para o filósofo greco-francês, este modo de proceder vai muito além do super-ego de Freud, “e sempre foi conseguido através de uma *mutilação* da imaginação radical da psique. Estou [afirma o autor] seguro de que, sob este ponto de vista, importantes modificações podem ser tentadas e realizadas” (Castoriadis, 1987, p. 267), pois temos ao nosso alcance muito mais espontaneidade e lucidez do que já atingimos no momento, coisas que não são incompatíveis, ao contrário, requerem-se mutuamente, principalmente para quem, como Castoriadis, reconhece que ser e conhecer estão necessariamente interligados. Por isso, quando se manifesta, não perde de vista a experiência, tanto quanto a totalidade das representações, ou

tudo o que se pode apresentar, e ser representado, como percepção presente da ‘realidade’, como lembrança, como imaginação, como devaneio, como sonho [sonho que requer o movimento em direção à verdadeira autonomia ou à verdadeira individuação.] E que cada qual tente refletir sobre a questão: pode-se mesmo, dentro dessa totalidade, separar, recortar, classificar, ordenar, contar - ou, ao contrário, tais operações são tão absurdas quanto impossíveis em vista daquilo de que se trata? (Castoriadis, 1987, p. 395-396).

Do ponto de vista desta pesquisa, aqui se explicita a vinculação de Castoriadis à tradição da investigação empírica aberta, tal como a apresenta o historiador inglês Thompson. Quando o filósofo greco-francês afirma querer que todos sejam autônomos, isto é, que todos aprendam a se governar individual e coletivamente, simultaneamente ele afirma o componente *empírico* que, conforme indica, parece indiscutível: se “só se pode desenvolver a capacidade de governar-se participando cada um em pé de igualdade do governo das coisas comuns, dos assuntos comuns”⁹¹ esta capacidade está dada genética e socialmente, já que “todo ser humano possui geneticamente a capacidade de falar... que não lhe serve de nada se não aprende uma língua” (Castoriadis, 1993, p. 81-2). Se, então, o aprendizado da língua dá-

⁹¹ “... sólo se puede desarrollar la capacidad de gobernarse participando cada uno en pie de igualdad en el gobierno de las cosas comunes, se los asuntos comunes” (cf. Cornelius Castoriadis. “Naturaleza y valor de la igualdad”. In: *La sociedad contra la política*, 1993, p. 81).

se por imposição da sociedade à psique, é esta socialização, enquanto determinação, que mediatiza a criação, a indeterminação, isto é, a produção de uma nova forma (*eidos*) que se viabiliza na polissemia das palavras e na capacidade de produzir sentido.

Nesta labilidade do sujeito que, no pensamento castoridiano, parece metabolizar natureza e cultura, encontramos, então, um otimismo trágico⁹² ou a possibilidade de, através da linguagem, libertar-nos do que está determinado, embora não definitivamente. Talvez o psicanalista Castoriadis⁹³ seja o teórico mais forte para abordar a questão, quando considera que fica “vivamente impressionado [na sua experiência como tal] vendo como fazemos tão pouco com isto que somos; assim como observando, no decorrer de um processo analítico genuíno, o prisioneiro que vai afrouxando gradualmente os laços que o imobilizam, até finalmente libertar-se deles” (Castoriadis, 1987, p. 267), isto é, até descobrir que o sentido *está e não está* determinado.

Ao nos apresentar a linguagem como o campo de mediações no qual o sujeito *se* pensa e *se* produz, Castoriadis anuncia, então, o solo sobre o qual se realiza a luta pela liberdade, luta que se manifesta na defesa da emancipação no sentido mais humano: aquele que nos arranca da espera passiva e nos aponta na direção da possibilidade de lidar com a incompletude do saber e, portanto, de trabalhar no campo das possibilidades ou da indeterminação. De nosso ponto de vista, esta alternativa consiste em abrir mão do desejo de onipotência e, por isso mesmo, trabalhar e lutar incessantemente pela liberdade no plano individual e coletivo.

Nesse sentido, é possível considerar que a psicanálise é o que dá liga ao projeto de autonomia do autor, pois com ela, enquanto conhecimento prático, o filósofo compõe não só a visão de homem que dá sustentação à sua filosofia, como também a possibilidade de uma sociedade socialista, ou de uma sociedade que se estrutura à medida que se diz, que se pensa e que se faz mais democrática.

⁹² Tal como anunciado anteriormente (nota 66), Leskey apresenta a formulação de tragédia de Aristóteles como uma interpretação de um ponto de vista mais transcendente, e não de classe social. Conforme avaliamos, este procedimento vai ao encontro da concepção de tragédia de Castoriadis, sendo que, para o filósofo greco-francês, dentre as tragédias gregas *Antígona* é mais expressiva.

⁹³ Castoriadis considera sua prática profissional de psicanalista (iniciada em 1973) e de economista (até 1970) como indissociadas do seu trabalho filosófico. Segundo afirmação do próprio autor, ele esteve sob o jugo da filosofia desde que a conheceu, aos treze anos. “Mas [adverte] esse trabalho é tanto, senão mais, preocupação com os pressupostos, as implicações, o sentido filosófico das ciências, da psicanálise, da sociedade e da história, do que reflexão sobre os grandes textos do passado” (cf. Cornelius Castoriadis. *Feito e a ser feito*, 1999, p. 28-9).

CAPÍTULO III

AO ENCONTRO DO SUJEITO ÉTICO

1 EXPERIÊNCIA: LUGAR DO DILEMA E DO CONFLITO

(...) *“vive tu como um mortal - vive tu como se fosses imortal”...*

Castoriadis

Ao refletir sobre a realidade social, Castoriadis deixa vestígios de um pensamento cuja força concêntrica reabre constantemente o problema da experiência. Dessa forma, remete-se a uma questão que perpassa a história da filosofia ocidental e que readquire força total no mundo contemporâneo - apesar de iniciativas no sentido contrário, tais como as do estruturalismo / pós-estruturalismo, as quais o autor se refere de forma bastante crítica.

Nas entrelinhas de seus textos e entrevistas, Castoriadis parece estar dirigindo em trânsito congestionado, mas sinalizando cuidadosamente. Isso quer dizer que o autor se movimenta num verdadeiro *labirinto*, e a cada encruzilhada parece querer avisar: por mais esforço que o mundo ocidental tenha feito ou faça para se livrar do platonismo,⁹⁴ ele está a cada esquina de suas avenidas, ruas e vielas, pronto para espreitar o sujeito na sua vulnerabilidade. Este, por sua vez, mostra-se ora agonizando no silêncio e passividade do conformismo reinante, ora se exaurindo na razão desencantada com o sentido.

Seu aviso, às vezes parece gritar: por mais que o mundo ocidental contemporâneo queira passar sobre a experiência vivida, mais ruídos ela produz,⁹⁵ muitas vezes, sob a forma de estrondo violento, como que impelindo o homem a reabri-la insistentemente, reorientando-a para novos significados e direções.

⁹⁴ Criticando a atividade dos intelectuais diante da história e defendendo, implicitamente, a ‘ética da responsabilidade’, Castoriadis se refere a Platão como o filósofo que mais traiu o espírito de seu mestre, conseguindo a proeza de impor aos séculos futuros, a imagem de demagogo colada aos homens políticos de Atenas. Conforme o autor, Platão falsifica a história, e com conhecimento de causa. Assim, “quer estabelecer uma cidade subtraída ao tempo e à história, e governada não por seu povo, mas pelos ‘filósofos’. Porém, ele é também (...) o primeiro a exibir a inépcia essencial que doravante caracterizará tão frequentemente filósofos e intelectuais, diante da realidade política ” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 115). Dessa forma, Castoriadis sintetiza a crítica que dirige ao racionalismo ocidental - ou à aposta platônica na possibilidade humana de alcançar a verdade (firme) na teoria para depois a colocar em prática -, questão recorrente em seu pensamento, na busca do que chama de conversão ontológica radical.

⁹⁵ A palavra ‘produção’, para Castoriadis, é carregada de sentido ideológico / epistemológico, e por isso traduz uma certa incapacidade de pensar, tal como o “trabalho habitual, rotineiro, ‘produtivo’ da ‘ciência’ ”... (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto I*, 1997, p. 145).

Neste jogo de forças, no qual a Mãe Terra⁹⁶ tem gritado em alto e bom som, por todos os cantos, o autor parece denunciar, de forma crítica e ao mesmo tempo irada, o imediatismo de uma cultura cujo gosto manifesta-se na contabilização de lucros de um lado, e, de outro, na fixação de imagens de perdas e danos. E, neste ritual de destruição, tal como sugere o pensamento do autor, a preferência na ordem do sacrifício é quase sempre a presença do Outro, o Outro como tal.

Sendo dessa forma - sugere Castoriadis -, para que nos ocuparmos com a singularidade da experiência, se o que ela tem de mais evidente é a culpa do Outro pelo seu próprio fracasso? Não foi assim com a experiência do socialismo? Não está sendo com as lutas femininas, das minorias, dos excluídos?

Opondo-se veementemente a esta prática ritualística, que congela o excluído em imagem grotesca, o autor defende a substituição da *ética da culpa* pela *ética da responsabilidade*, o que, de nosso ponto de vista, redimensiona a experiência e (re)coloca o Outro⁹⁷ sob o foco da inclusão.

É nessa perspectiva que aborda a relação entre psicanálise, educação e política. Discutindo-as no âmbito de uma atividade prática impossível - tal como as pensava Freud -, observa que a última é profissão mais impossível do que as duas primeiras, “considerando-se a natureza e as dimensões do seu parceiro e das suas tarefas” (Castoriadis, 1992, p. 162).

⁹⁶ Referindo-se ao *desaparecimento acelerado dos recursos biológicos da Terra*, o filósofo greco-francês aponta, no processo em curso já nos anos 80, “o desaparecimento quase certo da floresta tropical, dentro de uns trinta anos, resultado do desbravamento e do desmatamento intensivos a que se entregam, pela força das circunstâncias (é preciso fingir que se faz alguma coisa para alimentar as populações famintas, e os capitalistas desenvolvidos compelem a isso) os países da zona tropical e equatorial. Os resultados catastróficos dessa evolução vão se fazer sentir não só sob forma de extinção certa de dezenas, talvez de centenas ou milhares de espécie, mas também de perturbações gravíssimas ao mesmo tempo no equilíbrio térmico da Terra, no seu regime hidrológico e meteorológico e nos grandes ciclos de metabolismo bioquímico” (cf. Cornelius Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 87), problemas que Castoriadis considera da maior relevância em nossa época.

⁹⁷ Ao criticar duramente o racismo, Castoriadis levanta o problema do Outro, nas sociedades humanas, considerando, para tanto, duas vertentes: a do imaginário social instituinte e das instituições por ele criadas, e a do psiquismo dos seres humanos singulares, impondo regras e sofrendo pressões da sociedade. Nessa perspectiva, o autor formula uma opinião cuja “idéia central é a seguinte: o racismo participa de alguma coisa mais universal do que aceitamos admitir habitualmente. O racismo é uma transformação ou um descendente violento e exacerbado (arrisco-me a dizer: uma especificação monstruosa) de uma característica empiricamente quase universal das sociedades humanas. Trata-se, em primeiro lugar, da aparente incapacidade de se constituir como si mesmo, sem excluir o outro; em seguida, da aparente incapacidade de excluir o outro sem desvalorizá-lo, chegando, finalmente, a odiá-lo” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 31-32). Conforme o autor, o ódio de si é o preço da civilização, pois ao socializar-se o ser humano “torna-se recusa, rejeição e abominação do indivíduo no qual ele acabou de se transformar e que ela [a mônada psíquica] continua, fantasmaticamente, a frequentar. O que faz com que a face visível, ‘diurna’, construída, falante do sujeito seja sempre o objeto de um investimento duplo e contraditório: positivo na medida em que o sujeito é um substituto de si para a mônada psíquica; negativo na medida em que ele é o vestígio visível e real de sua fragmentação” (op. cit., p. 38). Ao apresentar o “paradoxo desse homem ‘que é dois e que são um’ ” (cf. Cornelius Castoriadis. *Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V*, p. 100), o autor parece apresentar o sujeito como conflito, conflito que coloca a exigência de elaboração psíquica ininterrupta.

Invertendo leituras pessimistas e reacionárias a respeito das implicações da psicanálise com o projeto de autonomia – ambos projetos de transformação social e política –, Castoriadis propõe-se a levantar questões⁹⁸ que considera de fundamental importância, opondo-se, assim, a um certo zelo preguiçoso e suspeito dos próprios psicanalistas, que se contentam com as conclusões e opiniões – talvez deterministas – de Freud.

Num primeiro mergulho nas idéias do pai da psicanálise, Castoriadis (1992) inicia pelo que considera correto na palavra utilizada por Freud, alertando que para este tanto a psicanálise como a pedagogia e a política são profissões *impossíveis*.⁹⁹ Mas, adverte: Freud não explicou o porquê dessa impossibilidade.¹⁰⁰ Refletindo, então, sobre o termo *impossíveis*, considera que, do lado da psicanálise e da pedagogia, Freud o empregou no sentido de *quase impossíveis*, já que ambas as áreas têm como meta desencadear mudanças nos seres humanos – para o autor, *o mais intratável de todos os materiais*.

Mas, segundo o filósofo greco-francês, o que aparentemente é simples, revela uma certa complexidade, pois as práticas e políticas perversas também têm a mesma finalidade, e quase sempre exitosa, como indicam alguns exemplos da história, tais como as dos psiquiatras da linha comportamentalista ou dos guardas dos campos de concentração nazista e stalinista, entre outras. No entanto, nos casos em questão, a finalidade da ação já está previamente determinada: “trata-se de erradicar, no espírito e na alma do paciente, todo vestígio de um

⁹⁸ “Qual é a significação da própria psicanálise, como teoria e como prática? Quais são as implicações, que certamente não foram exploradas por Freud? A psicanálise não tem nada a ver com o movimento emancipador do Ocidente? O esforço por conhecer o inconsciente e transformar o sujeito não tem nenhuma relação com a questão da liberdade, e com as questões da filosofia? A psicanálise teria sido possível, fora das condições social-históricas que foram realizadas na Europa? O conhecimento do inconsciente não pode nos ensinar nada com referência à socialização dos indivíduos, portanto também quanto às instituições sociais? Por que a perspectiva prática, que é a da psicanálise no campo individual, seria automaticamente tachada de nulidade, quando passamos ao campo coletivo?” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 151-152). Conforme Castoriadis, tais perguntas tão fundamentais, raramente são formuladas e quando isso acontece é de forma bastante insatisfatória. Sua observação informa, fundamenta-se nas conclusões de sua experiência de vinte e cinco anos como psicanalista, experiência que é recorrente no seu pensamento.

⁹⁹ “Na verdade, a reflexão, designando inicialmente apenas a educação e a política, é de Kant, havendo sido retomada por Freud – que realizou o acréscimo que Castoriadis subscreve” (cf. Lílian do Valle. “Feito e a ser feito: a trajetória de uma filosofia da emancipação”. In: Cornelius Castoriadis. *Feito e a ser feito*, 1999, p. 10, nota de rodapé n 4).

¹⁰⁰ A esse respeito, Millot afirma: “Freud, com conhecimento de causa, afirmava que era preciso incluir a psicanálise entre as profissões impossíveis, ao lado da educação e da arte de governar. As três repousam sobre os poderes que um homem pode exercer sobre outro mediante a palavra, e as três encontram os limites de sua ação, em última instância, no fato de que não se submete o Inconsciente – pois é ele que nos sujeita” (cf. Catherine Millot, *Freud antipedagogo*, 1987, p. 151). Numa releitura dos textos de Freud, guiada pelo ensino de Jacques Lacan e pela interpretação que fez dos textos freudianos, Millot interroga a obra do autor da psicanálise, dedicando-se “a demonstrar como essas descobertas conduzem a um questionamento da própria pedagogia como ciência dos meios e dos fins da educação”, assim como “para tentar responder à questão da possibilidade de fundar, sobre as descobertas da psicanálise, uma pedagogia que dela extraísse consequências tanto a[O] nível dos fins atribuíveis à educação quanto ao de seus métodos” (op. cit., p. 7-8). Embora sua recorrência a Freud, como psicanalista e escritora, tenha um foco diferente do revelado por Castoriadis, seu texto pode ser um contraponto esclarecedor, na medida em que manifesta um outro ponto de vista a respeito da teoria freudiana.

pensar e de um querer próprios” (Castoriadis, 1992, p. 153), o que é possível mantendo-se sob controle meios e processo para garantir uma ação eficaz.

No caso da análise, afirma o filósofo - esta considerada no sentido pleno e não *ideal* - há uma diferença fundamental, já que seu fim, tanto quanto os objetivos que o analista tenta atingir, não são facilmente determináveis, nem sequer em termos específicos, pois acontecem numa relação entre sujeitos. Segundo o autor, num processo analítico não se elimina uma instância psíquica em detrimento de outra, mas altera-se a relação entre elas. Nesse sentido, o Eu ou o consciente “altera-se ao receber e admitir os conteúdos do inconsciente, ao refletí-los e ao tornar-se capaz de escolher lucidamente os instintos [/ pulsões] e as idéias que tentará atualizar. Em outras palavras, o Eu tem que vir a ser uma subjetividade capaz de refletir, capaz de deliberação e de vontade” (Castoriadis, 1992, p. 154).

A importância da referida mudança, mediatizada pelo recalque (Castoriadis (1992, p. 155), “não se encontra na eliminação do conflito psíquico; nunca alguém nos garantiu que temos direito a uma vida psíquica desprovida de conflitos. Tal como afirma, esta importância situa-se na instauração de uma subjetividade reflexiva e deliberadora, que deixou de ser uma máquina pseudo-racional e socialmente adaptada, passando a reconhecer e liberar a imaginação radical no núcleo da psique”.

Dessa forma, para o autor, é possível elucidar o fim da análise, mas não defini-la precisamente, já que a subjetividade “é essencialmente um processo, não um estado atingido definitivamente” (Castoriadis, 1992, p. 155). Nesse sentido, em se tratando do projeto de autonomia do ser humano na sua singularidade, trata-se da “transformação do sujeito de maneira que ele possa entrar nesse processo. [Assim,] o fim da análise é consubstancial com o projeto de autonomia” (*ibid.*).

O que o filósofo greco-francês destaca, então, no processo analítico, cuja natureza é semelhante à do projeto de autonomia, é que o paciente tem atividade própria, e seu agir é preponderante em relação ao agir do psicanalista quando libera “seu fluxo representativo, e também a sua capacidade de reconhecer seus afetos e seus desejos” (Castoriadis, 1992, p. 156). Nesse processo, em que o fluxo associativo é pontuado pelas interpretações do analista, o que constitui a cena é a atividade reflexiva do paciente, que “reflete e se reflete, volta ao material e o re-toma ou re-admite” (*ibid.*).

Desse modo, a psicanálise não pode ser confundida com uma técnica, afirma Castoriadis (1992). Do seu ponto de vista, ela é uma *atividade práctico-poiética*, uma atividade criativa cujos *participantes são agentes*, e na qual “o paciente é o principal agente do desenvolvimento da sua própria atividade” (Castoriadis, 1992, p.156). Nesse sentido o autor

parece querer destacar não só o estatuto ontológico da psicanálise - o que é recorrente no seu pensamento - como também a *conversão ontológica radical*, já que o êxito da análise deve ser a *auto-alteração do analisando*, isto é, rigorosamente falando, *o aparecimento de um outro ser capaz de atividade lúcida: o homem da práxis*.

Assim caracterizada, a psicanálise é atividade prática que tem como objeto “a autonomia humana, e pela qual o único ‘meio’ de atingir esse fim é essa autonomia” (Castoriadis, 1992, p. 156)), o que a aproxima da pedagogia, considerada no seu objetivo implícito ou normativo, isto é, o de ajudar o educando - *esse feixe de pulsões e de imaginação* - “a tornar-se um ser humano” (*ibid.*). Desse modo, ao invés de restringir o papel da pedagogia ao ensino, o autor propõe a sua ampliação, não querendo dizer com isso que ela não deva se preocupar com o ensino:¹⁰¹

(...) desse ponto de vista [afirma Castoriadis] devemos condenar os exageros de vários pedagogos modernos. Mas dois princípios devem ser firmemente defendidos:

- todo processo de educação que não visa a desenvolver ao máximo a atividade própria dos alunos é mau;

- todo sistema educativo incapaz de fornecer uma resposta racional à pergunta dos alunos - por que deveríamos aprender isso? - é defeituoso. (Castoriadis, 1992, p. 157).

Com essas reflexões, o filósofo greco-francês manifesta querer dissipar o que observa, nessa relação, como um mal-entendido e, ao mesmo tempo, apresentar o que considera “uma antinomia aparente e uma questão profunda e difícil” (Castoriadis, 1992, p. 157-158).

Esclarecendo que a psicanálise refuta a teoria “de um ser humano intrinsecamente ‘bom’”, como também a expressão espontânea das pulsões e dos desejos como forma de atingir a felicidade universal - tal como pensam os ideólogos do desejo, o que não permitiria a sobrevivência da sociedade - Castoriadis (1992, p. 157) considera que o homem, quando adulto, já interiorizou, necessariamente, uma infinidade de “pressões externas que formam, doravante, uma parte integrante de sua psique”. Do ponto de vista da psicanálise, afirma o autor, esse adulto renunciou à onipotência do inconsciente, “aceit[ando] que as palavras não

¹⁰¹ Millot - recorrendo à obra de Freud, para discutir a influência da psicanálise na pedagogia contemporânea e a possibilidade de aplicá-la nessa área do conhecimento, na atualidade - considera que nos tratados consagrados à educação das crianças em idade escolar, a pedagogia “aparece dominada pelo problema do ensino. Os pedagogos reconhecem que o essencial é o desejo de aprender da criança, e se esmeram em elaborar métodos capazes de suscitá-lo ou estimulá-lo. Mas, curiosamente, parecem ignorar a importância das fontes libidinais do desejo de saber e a influência inibitória do recalque sobre a atividade intelectual. Quando a criança chega à escola, o essencial no que concerne à sua capacidade de sublimação já está definido. Isto, sem dúvida, é o que explica o desinteresse pela psicanálise dos pedagogos que se consagram ao problema do ensino - as conclusões daquela invalidam seus esforços. [Concluindo, afirma a autora:] De fato, poderíamos dizer que, do ponto de vista psicanalítico, os métodos de transmissão dos conhecimentos importam pouco frente ao desejo de aprender da criança” (cf. Catherine Millot. *Freud antipedagogo*, 1987, p. 146). Assim, na conclusão da autora encontramos o que parece ser a preocupação predominante nas opiniões de Castoriadis.

significam o que queria que significassem, reconhece[ndo] a existência de outros seres humanos cujos desejos, na maior parte do tempo, se opõem aos seus, e assim por diante” (Castoriadis, 1992, p.157). Isso quer dizer que incorporou o que está dado sob a forma da totalidade da instituição, o que está instituído socialmente, ou seja, “as significações imaginárias que organizam, em cada sociedade particular, o mundo humano e não humano, e lhe dão um sentido” (*ibid.*), processo vivido pelo homem, desde criança, sob a tutela da educação.

Mas, se na perspectiva psicanalítica, a tarefa da pedagogia consiste na inibição mínima da imaginação radical e na liberação máxima da capacidade reflexiva, na perspectiva social-histórica, a tarefa da pedagogia consiste em educar para a aceitação e incorporação do que está instituído. Assim, para Castoriadis, o que aparece como antinomia apresenta-se, na verdade, como uma questão cuja profundidade e dificuldade desemboca na política e no projeto de autonomia, não como projeto individual mas, necessariamente, como projeto que implica a sociedade na sua totalidade.

Retomando de Freud o termo *impossibilidade*, para referir-se à tarefa da psicanálise e da pedagogia, o autor ressalta que estas são profissões impossíveis¹⁰² porque “ambas devem

¹⁰² Discutindo o governar, o educar e o psicanalizar como um trio de profissões impossíveis, tal como o apresenta Freud, Graciela Brodsky reflete sobre alguns aspectos que, de nosso ponto de vista, permitem ampliar a compreensão deste tema. Apresentando textualmente o que escreve o pai da psicanálise em 1937 (“Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones ‘imposibles’ en que se puede dar anticipadamente por cierto la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar”) Graciela desenvolve suas reflexões destacando o significado que, conforme pensa, Freud atribui ao termo *impossíveis*: governar, educar e psicanalizar são profissões impossíveis pela insuficiência de resultados que estas atividades apresentam, mas “la imposibilidad no desemboca en la impotencia, en un ‘dejémoslas de lado’. Por el contrario, su auge parece ir de la mano de su misma imposibilidad (...) cuanto más imposibles son, más reales se tornan”, afirma a autora (cf. Graciela Brodsky. “Gobernar-educar-psicoanalizar”. In: *El psicoanálisis en el siglo*, s/d, p. 35). “Si se lo piensa un poco [pondera a autora], tanto el gobernar como el educar suponen una intención, que no tiene por qué ser consciente, de doblegamiento de lo que sería lo propio del ser del otro. Si es necesario poner al otro a trabajar, es sobre el supuesto de que espontáneamente disfrutaría de la pereza. La insuficiencia de los resultados me parece ordenar-se a partir de esta aspiración de poder dominar algo del otro”, afirma a autora (op. cit.). Assim, tal como observa Graciela, os *resultados insuficientes* no governar e no educar não têm o significado de *resultados inexistentes*. Significa sim “que dejan un resto, llámenlo como quieran: trastornos de aprendizaje o de conducta, rebeldía o inhibición, con el que habitualmente no se sabe qué hacer” (op. cit.). Para a autora, é aqui que a psicanálise é convocada: no fracasso do governar ou do educar aparece, então, a demanda *psi*, o que, segundo afirma, justifica-se na obra de Freud (“La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”, 1908), no crédito que este deu à educação no sentido da transformação da moral sexual e da diminuição da neurose. Mas, segundo Graciela, este panorama sofre duas outras alterações na obra do próprio autor. Primeiramente quando ele afirma (“Contribuciones a la psicología de la vida amorosa”, 1912): “hay que suponer que hay algo propio de la pulsión sexual que es contrario a la satisfacción” (op. cit., p. 36). Conforme Graciela, aqui Freud passa da antinomia entre satisfação sexual e civilização para a antinomia entre desejo sexual e satisfação, o que coloca em dúvida os benefícios de uma educação permissiva. “Finalmente, en 1920, con la formulación de la pulsión de muerte como aquello que lleva al hombre más allá del principio de placer, gobernar y educar encuentran su verdadero limite: un sujeto puede desear lo que contraría su propio bienestar, puede disfrutar en su sufrimiento, puede despreciar todo amor al prójimo. Es en este punto que se espera la solución que el psicoanálisis aportaría al malestar en la cultura, sólo que se olvida que a partir de esta misma época Freud coloca al psicoanálisis en la serie de las profesiones imposibles, cuyos resultados insuficientes podemos conocer por adelantado”(op. cit., p. 36). Segundo a autora, em 1937, Freud conclui – levando em conta a pulsão de

apoiar-se numa autonomia, que ainda não existe, a fim de ajudar a criação da autonomia do sujeito” (Castoriadis, 1992, p. 158). Isso implica também, afirma o autor, “particularmente no caso da pedagogia, na tentativa de fazer homens e mulheres autônomos, no quadro de uma sociedade heteronômica; e, além disso, no seguinte enigma aparentemente insolúvel: ajudar os seres humanos a aceder à autonomia, ao mesmo tempo que absorvem e interiorizam as instituições existentes, ou apesar disso” (*ibid.*).

Inserindo a psicanálise na corrente social-histórica das lutas pela autonomia e pelo projeto emancipatório, na qual insere também a democracia e a filosofia, Castoriadis (1992) retoma o problema das instituições existentes na sociedade, para ressaltar o enfrentamento que tanto a pedagogia quanto a psicanálise manifestam em relação a estas. No caso da primeira, afirma, esse enfrentamento é imediato; no caso da Segunda, “o encontro com a instituição existente é o encontro com o Eu concreto do paciente” (Castoriadis, 1992, p. 158), ou seja, esse Eu é, em parte, a expressão das instituições existentes, pois ele é *fabricado* socialmente para dar continuidade ao que está instituído na sociedade.

Do ponto de vista do autor, esse continuísmo que preserva e reproduz a instituição, não depende da violência e da coerção explícita mas, acima de tudo, da interiorização do que está instituído pelo indivíduo. Nesse sentido, o indivíduo é a sociedade ou é fabricado por ela, pois, “a coletividade somente pode existir como instituída” (Castoriadis, 1992, p. 159).

Segundo o filósofo, muito embora as instituições, tanto quanto as instituições imaginárias sociais - criações do imaginário radical ou do imaginário social instituinte, tais como linguagem, costumes, idéias etc -, sejam forjadas pela *capacidade criadora da coletividade anônima*, esta não as reconhece como obra da coexistência do instituído e do instituinte. Isso significa que, se por um lado as instituições sociais são também criação, no sentido de que são forjadas na relação entre instituído e instituinte, por outro, depois de criadas, quase sempre aparecem “para a coletividade como dadas (pelos antepassados, pelos deuses, por Deus, pela natureza, pela Razão, pelas leis da História, pelos mecanismos da concorrência, etc.). Tornam-se, assim, fixas, rígidas, sagradas” (Castoriadis, 1992, p. 159).

morte, o “Além do princípio do prazer”- que a cura das neuroses não assegura o domínio sobre o pulsional, já que há um resto ou fenômeno residual no trabalho do inconsciente. Assim, conclui Graciela, “desde el punto de vista del sintoma, sólo el paciente puede decir ‘resultados suficientes para mí’ ” (op. cit.). Desse modo, é possível concluir que o fim da análise deixa de ser meramente terapêutico e adquire uma dimensão ética, quer dizer, deixa em mão do sujeito (da resistência) a decisão do destino que ele dará àquilo que a psicanálise o revelou: que o trabalho do inconsciente produz um resto, resto que é “un instrumento del análisis y no un obstáculo a remover” (op. cit., p. 37). Esta dimensão ética é, então, o que aproxima educação, psicanálise e política, profissões impossíveis na medida em que “se proponen dominar un excedente que ellas mismas producen”, afirma Graciela (op. cit.).

Há, portanto, uma relação de estranhamento entre indivíduo e instituição, um estado social heteronômico, um estado que se sustenta num descolamento entre instituído e instituinte, entre o que é, e o que pode vir-a-ser.

Segundo Castoriadis (1992, p. 159), esta autopropetuação potente e eficaz das instituições é denominada pela psicanálise de *repetição* e, conforme manifestou anteriormente, o principal instrumento desse continuísmo é a *fabricação de indivíduos conformes*, de indivíduos *heterônomos* no interior da e pela própria sociedade. O estado da sociedade heteronômica consiste, então, por razões que o autor considera profundas, no ocultamento do fato de que o outro - o *héteros* - aquele que deu a lei, é a própria sociedade instituinte, ou o imaginário social instituinte na sua capacidade criadora coletiva.

Para o autor, na sociedade autônoma esse ocultamento não existe e, portanto, essa sociedade, além de saber explicitamente que criou sua própria lei ou a si mesma, sabe também que ao instituir-se liberou seu imaginário radical - o inconsciente - e foi “capaz de alterar as suas instituições, graças à sua própria atividade coletiva, reflexiva e deliberativa” (Castoriadis, 1992, p. 159). Nessa referência específica ao projeto de autonomia, Castoriadis quer tratar do que chama de *analogia esclarecedora* - o que, conforme indica, não pode ser confundido com identidade ou *homologia estrutural* - de questões e de tarefas relacionadas ao projeto de autonomia, tanto no campo individual quanto no campo coletivo.

Segundo o autor, na sociedade heteronômica há uma correspondência entre a estrutura rígida da instituição, que oculta o instituinte - ou seja, o imaginário radical / inconsciente - e a sociedade: a instituição é a encarnação concreta da sociedade no indivíduo. No caso da sociedade autônoma, essa estrutura engessada e compartimentada cede lugar a uma relação. O que aparece, na perspectiva em que a coloca o autor, é consonante com os objetivos da psicanálise e da política, definidos como “a instauração de outro tipo de relação entre sujeito reflexivo - sujeito de pensamento e de vontade - e o seu inconsciente, isto é, a sua imaginação radical; e, em segundo lugar, a liberação da sua capacidade de fazer e de formar um projeto aberto para a sua vida e trabalhar nele” (Castoriadis, 1992, p. 159).

Aqui, tal como pensa o autor, dá-se o encontro entre psicanálise e política, pois a última pode ser definida “como, primeiramente, a instauração de outro tipo de relação entre a sociedade instituinte e a instituída, entre as leis dadas a cada vez e a atividade reflexiva e deliberativa do corpo político; e, em segundo lugar, a liberação da criatividade coletiva, permitindo formar projetos coletivos para empreendimentos coletivos e trabalhar neles” (Castoriadis, 1992, p. 159-160). É a *paideia*, a educação como formação, que faz a mediação entre psicanálise e política, “pois como poderia haver uma coletividade reflexiva

sem indivíduos reflexivos?” (*ibid.*, p. 160). Assim, uma sociedade autônoma, isto é, que se auto-institui e se auto-governa, pressupõe “o desenvolvimento da capacidade de todos os seus membros participarem nas suas atividades reflexivas e deliberativas” (*ibid.*), pressupõe a democracia no sentido pleno, como *regime da reflexividade coletiva*, cuja existência depende de *indivíduos democráticos e vice-versa*.

Se o que funda a democracia é, então, a reflexividade coletiva - já que todo o resto decorre dessa definição, que implica numa relação metabólica entre instituído (indivíduo-sociedade) e instituinte (imaginário radical criador-inconsciente) -, isto é, conforme o autor, “um dos aspectos paradoxais da ‘impossibilidade’ da política” (Castoriadis, 1992, p. 160), pois a polaridade¹⁰³ não se dá entre indivíduo e sociedade, mas entre sociedade e psique, respectivamente o instituído e o instituinte.

Em se tratando do projeto de autonomia, há, conforme seu autor, “uma íntima solidariedade entre as dimensões social e individual” (Castoriadis, 1992, p. 160): a socialização da psique - e até a sua sobrevivência, como também a da sociedade - que “exige que ela reconheça e aceite o fato de que os seus desejos nucleares, originários [ou seja, o desejo na sua forma plena], nunca podem ser realizados” (*ibid.*), o que implica em renunciar à onipotência deles, desobstruindo o imaginário radical criador através do fluxo representativo. Desse modo, declara o filósofo greco-francês:

queremos indivíduos autônomos, isto é, capazes de uma atividade refletida própria. Contudo, a menos que entremos numa repetição sem fim, os conteúdos e os objetos dessa atividade, e mesmo o desenvolvimento dos seus meios e métodos, só podem ser fornecidos pela imaginação radical da psique. É aí que se encontra a fonte da contribuição do indivíduo à criação social-histórica. E é por isso que uma educação não mutilante, uma verdadeira *paideia*, é de uma importância capital” (Castoriadis, 1992, p. 160).¹⁰⁴

¹⁰³ “Os dois pólos irredutíveis são o imaginário radical instituinte - o campo de criação social-histórico - de um lado, e a psique singular de outro” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 123).

¹⁰⁴ Do ponto de vista do autor, a não realização do desejo sempre se efetivou nas sociedades heteronômicas, ao bloquearem o fluxo representativo e imporem silêncio à imaginação radical. “Como se a sociedade aplicasse, às avessas, as vias do inconsciente, para impô-las a essa imaginação. À onipotência do pensamento inconsciente, a sociedade responde tentando concluir pela impotência desse pensamento, e finalmente apenas do pensamento, como único meio para limitar os atos. Proibir o pensamento apareceu assim como a única maneira de proibir os atos” (cf. Cornelius Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 161). Se considerarmos, tal como Castoriadis, que “falar já é sublimar” (op. cit., p. 227) - evidência banal que, segundo o autor, ninguém leva em consideração -, isto é, que falar já implica em desinibir o fluxo representativo, é possível compreendermos porque, numa cultura dominada pela universalidade discursiva, o silêncio sempre foi considerado de ouro, principalmente para as mulheres. Conforme Millot, essa já era uma das preocupações de Freud. Pensando a inferioridade intelectual de tantas mulheres - sob o viés da moral sexual de sua época - como uma realidade indiscutível, atribui esse fato “à inibição do pensamento, requerida pela repressão sexual”, cuja ação sobre as mulheres é, segundo Freud, muito mais poderosa (cf. Catherine Millot. *Freud antipedagogo*, 1987, p. 29)

Movimentando-se no terreno da *doxa*, a verdadeira *paideia* garantiria a autonomia individual - e social -, mediada pela partilha, pela participação e pela presença concreta do Outro, “[n]a confrontação das opiniões, [n]a formação de uma opinião comum. Aí a refutação das opiniões de outrem é mais do que permitida e legítima, ela é a própria respiração da vida pública” (Castoriadis, 1992, p. 114). E, nesse particular, recoloca-se novamente o enigma da política. Conforme o autor, se tanto na sociedade heteronômica quanto na sociedade autônoma o indivíduo é a encarnação da instituição, é no processo de interiorização da lei¹⁰⁵ que se instaura a diferença fundamental entre ambas, já que “numa sociedade heteronômica, a interiorização de todas as leis (...) não teria efeito, se ela não se acompanhasse da interiorização da lei suprema, ou metalei: não discutirás as leis. Mas a metalei de uma sociedade autônoma só pode ser a seguinte: obedecerás à lei - mas podes discuti-la. Podes levantar a questão da justiça da lei - ou de sua conveniência” (*ibid.*, p. 161).

Sob esse foco - o da formação e vida da instituição - o autor elabora a *solução* do enigma da política ou

o objeto primeiro de uma política da autonomia, a saber democrática: ajudar a coletividade a criar as instituições cuja interiorização pelos indivíduos não limita, mas amplia a sua capacidade de se tornarem autônomos. É claro que a partir dessa formulação, combinada com o princípio de igualdade implicado pelo plural - os indivíduos -, nós podemos derivar as regras principais de uma instituição plenamente democrática da sociedade (e, por exemplo, tanto os direitos humanos quanto o imperativo de concessão a todos de possibilidades efetivas iguais de participação em toda a forma de poder que puder existir)¹⁰⁶ (Castoriadis, 1992, p. 161).

Observando que a autonomia não é um fim em si mesma - mas é também isso -, Castoriadis (1992) destaca a importância da liberdade de ação e da capacidade para tanto, o que, conforme o autor, tem caído no esquecimento da filosofia política de nossa época, fundada que está na atividade de raciocinar. Nesse particular, parece aflorar no pensamento do autor um certo otimismo, realizável na prática, cuja defesa se fundamenta no dever-ser da política: o de “agir sobre os seres humanos colocando-os como autônomos, a fim de ajudá-los a atingir sua própria autonomia, sem esquecer nunca que a fonte última da criatividade histórica é o imaginário radical da coletividade anônima” (Castoriadis, 1992, p. 162).

¹⁰⁵ Aqui o autor emprega o termo ‘lei’ no sentido mais vasto e abrangente que ele possa ter, ou seja, para referir-se a normas e valores instituídos, modos de pensar e de agir, de uma sociedade particular, sob a forma de suas instituições.

¹⁰⁶ ‘Objeto primeiro’ no sentido de que pressupõe, no decorrer do tempo, “todo o resto e porque contém virtualmente todo o resto”. Assim, conforme o autor, existem outros objetos a considerar na sua correspondência com o princípio enunciado, tais como a criação de instituições específicas, a criação do autogoverno real, “as proposições e as decisões relativas às obras e às empresas coletivas” (Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 161-162).

O fazer aflorar da autonomia não existente ou nascente à própria autonomia é, então, no pensamento deste autor, a grande charada da política, tanto quanto da psicanálise e da pedagogia, guardadas as dimensões da primeira, assim como sua parceria e suas tarefas, proporcionalmente *mais impossíveis* do que as tarefas das duas últimas.

Assim, a política da autonomia se beneficia e se constitui na trama social do *fazer coisas*, nas várias tarefas realizáveis socialmente, incluindo-se nelas as tarefas *impossíveis* do psicanalista, do pedagogo e da consciência da sociedade, cujo caráter *experimental*, se assim é possível referi-la, está na “dimensão essencial da sua reflexividade” (Castoriadis, 1992, p. 162). Ou, também, numa perspectiva em que *experiência e reflexão* estão metabolicamente implicadas na expressão do *ser* e da *consciência social*.

Mas, conforme Castoriadis (1992, p. 163), há ainda uma questão comum à psicanálise e à política, que é a mais importante de todas: a de que o sentido não está dado, ou seja, a de que “a vida (...) contém e implica a precariedade continuamente suspensa do sentido, a precariedade dos objetos investidos, a precariedade das atividades investidas e do sentido de que as dotamos. Porém a morte implica o a-sentido de todo sentido”.

No entanto, conforme o autor, mesmo na sociedade liberal, a exemplo daquelas que denomina de tradicionais, as instituições sociais, ao fabricarem e formarem o indivíduo, também o dominam, na medida em que ele as interioriza ao longo de toda a sua vida. Nesse processo, do ponto de vista do autor, há um ponto decisivo a destacar: a interiorização das significações imaginárias sociais. Isso ocorre, conforme sugere, não de forma pacífica, mas de forma conflituosa e violenta. “A sociedade arranca o ser humano singular do universo fechado da mônada psíquica, força-o a entrar no mundo duro da realidade, mas em troca, ela lhe oferece sentido, o sentido diurno.¹⁰⁷ No mundo real criado a cada vez pela sociedade, as coisas têm um sentido; a vida e (geralmente) a morte têm um sentido. Esse sentido é a face subjetiva, a face para o indivíduo, das significações imaginárias sociais” (Castoriadis, 1992, p. 162).

Nessa perspectiva, assinala o autor, “a criação de sentido, é um momento crucial e duro” (Castoriadis, 1992, p. 162). Ocorre que, do seu ponto de vista, a psicanálise procede na contramão da doação do sentido. Ao ajudar “o paciente a encontrar, inventar, criar por si

¹⁰⁷ *Sentido diurno*, conforme Castoriadis, é um dos principais requisitos fornecidos à mônada psíquica. Por ser “irredutível ao social-histórico, mas formável por este quase sem limite, com a condição de que a instituição satisfaça certos requisitos mínimos da psique”, o *sentido diurno*, segundo o autor, é o que força e induz “o ser humano singular, ao longo de uma escolaridade iniciada desde o seu nascimento e fortificada durante toda a sua vida, a investir e tornar sensatas para ele as partes saídas do magma das significações imaginárias sociais, instituídas a cada vez pela sociedade, significações estas que mantêm a sociedade e suas instituições particulares juntas” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992., 121-122).

mesmo um sentido para sua vida” (*ibid.*), que não está previamente definido, muito menos de maneira universal. Desse modo, afirma o psicanalista-filósofo, o fim da análise não consiste em trazer a felicidade¹⁰⁸, mas em ajudar o paciente a se livrar da sua miséria neurótica - a repetição - formando um projeto de vida próprio, o que, para o autor, não esgota a questão da interiorização das significações imaginárias sociais.

Característica da análise interminável, a repetição é, segundo Castoriadis, o troco da morte,¹⁰⁹ ou seja, através dela o paciente se defende contra a realidade da morte plena. Nesse sentido, uma análise interminável é uma análise fracassada, primeiramente pela incapacidade tanto do analisando quanto do analista “em aceitar a morte daquele que ele era para tornar-se outra pessoa” (Castoriadis, 1992, p. 163) e, em segundo lugar - o que é bem mais importante, para Castoriadis - pela incapacidade do paciente, na sua singularidade, “em aceitar a realidade da morte real, total, plena. A morte [conclui o autor] é o último rochedo contra o qual a análise pode quebrar” (*ibid.*).

Sob esse aspecto, então, um processo de análise não termina, nem é atingida a maturidade “antes que o sujeito tenha se tornado capaz de viver à beira do abismo, preso neste nó duplo último: vive tu como um mortal - vive tu como se fosses imortal” (Castoriadis, 1992, p. 163-4), dilema que se estende para o campo social e político, tanto quanto para o processo educacional, que lhes dá sustentação.

Observando que Hobbes tinha razão - menos pelos motivos dele, e mais por considerar o medo da morte como a pedra angular das instituições, ou, “ não [pelo] medo de ser morto pelo vizinho, mas [pel]o medo, totalmente justificado, de que tudo [o indivíduo, a coletividade, suas obras], até o sentido, se dissolverá” (Castoriadis, 1992, p. 164) -, o autor considera que o problema resultante disso só poderá se *resolver* “por nova criação social-histórica e pela alteração correspondente do ser humano e da sua atitude relativamente à vida e à morte” (*ibid.*).

Essa conversão ontológica, para o público - cujo dilema é a interiorização da finitude e do trágico como condição humana - é, para o filósofo greco-francês, uma das maiores dificuldades para a realização do projeto de autonomia, possivelmente porque implica em assimilar que “nosso tempo não é tempo. Nosso tempo não é o tempo. [Tal como aponta o

¹⁰⁸ Segundo Castoriadis, “num dos seus momentos de maior desânimo, Freud escreveu que a análise não traz a felicidade, ela pode apenas transformar a miséria neurótica em infelicidade banal”. Nesse ponto, Castoriadis o considera excessivamente pessimista, reafirmando o otimismo como um dos traços de seu pensamento (Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 162-3).

¹⁰⁹ Conforme Castoriadis, “isso Freud já sabia muito bem, mesmo que o tenha descrito utilizando outros termos” (Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 163).

autor] nosso tempo não tem tempo” (Castoriadis, 1992, p. 163), realidade dura demais para um sujeito que, mesmo sob o jugo de uma razão cansada e envergonhada de sua própria onipotência, não se *quer* e não se *pode* perder na experiência do labirinto.

Apaixonado pela possibilidade de uma transformação social na qual indivíduo e sociedade se solidarizam mutuamente, educando-se para a liberdade, Castoriadis parece indicar que o que deve emergir, ao longo do processo educacional, é a compreensão da experiência de finitude contrapondo-se incessantemente à tendência da psique para a onipotência e onisciência, e não a finitude da experiência, anunciada e vivificada pelo platonismo reinante.

Nesse sentido, afirma, nosso tempo é o tempo da sociedade, tempo identitário social, ou simplesmente tempo, o que exige elucidação da sociedade, por ela mesma, ou seja, criação.

2 PSIQUE E SOCIEDADE: A VERDADEIRA POLARIDADE

“A psique, em seu núcleo, é irredutível à sociedade. A verdadeira polaridade não é aquela entre indivíduo e sociedade, mas entre psique e sociedade.”

“Toda sociedade deve projetar-se num advir que é essencialmente incerteza e probabilidade. Toda sociedade deverá socializar a psique dos seres que a compõem, e a natureza dessa psique impõe tanto aos modos como ao conteúdo dessa socialização pressões tão incertas quanto decisivas.”

Castoriadis

Apresentando o mundo social-histórico como o *outro* da psique, Castoriadis (1987, p. 149) afirma: “é por uma ruptura de seu mundo, ruptura que lhe é imposta pelo social-histórico, que a psique se abre à questão da verdade, que pensamento/elucidação e atividade efetiva se tornam para ela possíveis”. Ao se apresentarem justapostas, as palavras *ruptura* e *imposição* significam divergência. Isso quer dizer que o relacionamento entre sociedade e psique se apresenta sob a forma de cisão, ou sob a égide da violência. Violência no sentido da imposição da autoridade da experiência vivida socialmente, que recusa, sem cessar, a expressão do desejo na sua forma plena, isto é, na avidez da demanda de realização total, tanto no plano concreto como no da representação.

Por isso, para o autor, a psicanálise como atividade teórico-prática está sempre tomada de assalto pela totalidade dos problemas que seu campo coloca sob a urgência de um aqui-agora. O que pensar disso? O que fazer com isso? Que fazer? São questões que *orientam* a tarefa quase insustentável do analista, por “*ter que pensar* o desenrolar vertiginoso de um material psíquico indomável, no qual cada vez o singular mantém uma indefinidade de

relações com o universal - *exceto a da simples instância deste*” (Castoriadis, 1987, p. 117-8). *Por essência radicalmente rebelde*, a psique, tal como pensada por Castoriadis, é obrigada a reconhecer o imenso edifício instituído e a sua validade como um dos universais *deduzíveis* da idéia de sociedade.

A respeito dessa questão há, conforme o autor, duas vertentes. A primeira considera que, do ponto de vista psíquico, é num processo histórico que se dá a fabricação do indivíduo, através do qual “a psique é obrigada (...) a abandonar (...) seus objetos e seu mundo iniciais e investir objetos, um mundo, regras que são socialmente instituídas”¹¹⁰ (Castoriadis, 1992, p. 126). Desse modo, aquilo que é sempre uma violência, feita à sua própria natureza, configura o processo de sublimação. E o requisito mínimo para que ele “possa desenvolver-se é que a instituição ofereça à psique *sentido* - um outro tipo de sentido que não o proto-sentido da mônada psíquica” (*ibid.*).

A outra vertente desse processo compreende a sociedade ou o conjunto das instituições, do qual o ser humano está *impregnado* desde que nasce, afirma Castoriadis (1992). No contato com o outro social - aquele que cuida do nascituro e da sua linguagem, geralmente a mãe -, inicia-se o processo de socialização de forma determinada, “graças ao qual [nas palavras do autor] o monstrinho que só sabe dar vagidos torna-se indivíduo social” (Castoriadis, 1992, p. 126). Chamado pelos gregos de *paideia*, esse processo, de um ponto de vista mais abstrato, estende-se parcialmente a todas as instituições que visam à escolaridade, à criação e à educação dos recém nascidos, o que inclui a família, a escola, os costumes e leis, os ritos, as classes de idade etc.

Assim, na concepção do filósofo greco-francês, é importante considerar as duas formas de poder¹¹¹ exercidas pela sociedade. Há primeiramente um poder difuso, não localizável, não formalizável e não explícito - o *infrapoder radical* - e que consiste no “‘poder’ fundamental numa sociedade, o poder primeiro do qual dependem todos os outros” (Castoriadis 1992, p. 143). Trata-se do poder ao mesmo tempo do imaginário instituinte,

¹¹⁰ Nisso consiste, conforme Castoriadis, “o verdadeiro sentido do processo de sublimação” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 126).

¹¹¹ Entenda-se por *poder*, segundo Castoriadis, “a capacidade, para qualquer instância que seja (pessoal ou impessoal), de levar alguém (ou vários) a fazer (ou a não fazer) o que, entregue a si mesmo, ele não faria necessariamente (ou faria talvez)”. Nesse sentido, destaca o autor, o maior poder que se possa compreender, consiste em “pré-formar alguém, de tal modo que por *si mesmo* ele faça o que queríamos que fizesse, sem nenhuma necessidade de dominação (...) ou de *poder explícito* para levá-lo a ...”. Além disso, adverte, o sujeito submetido a essa formação, e que, ao mesmo tempo, é corpo social, está sob “a aparência da mais completa ‘espontaneidade’ e a realidade da mais completa heteronomia possível. [Assim, conclui o autor] relativamente a esse poder absoluto, todo poder explícito e toda dominação são deficientes, e dão testemunho de um fracasso irremediável” (Cornelius Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 126-7).

como também da sociedade instituída e da história como totalidade, onde a sociedade encontra um final passageiro.

Para Castoriadis, então, em um sentido, o poder do campo social-histórico é indeterminação, “é poder de *outis*, de Ninguém” (Castoriadis, 1992, p. 127). Além disso, afirma, essa forma de poder é anterior a todo poder explícito e a toda forma de dominação e, por não ser identificável - com um indivíduo ou instância - é exercida pela sociedade instituída, tendo como pano de fundo a sociedade instituinte, que por mais criativa que seja, desaparece, colocando-se à distância, logo que esse poder passa a se exercitar.

Desse modo, mesmo no limite máximo de sua criatividade, a sociedade instituinte é mediação que se realiza a partir do que já está dado - o instituído - ou, dito de outra forma pelo próprio autor, “ela está sempre - exceto num ponto de origem inacessível - na história. Numa parte não mensurável, ela é sempre também recrudescência do dado, portanto está sob o peso de uma herança, mesmo que seja sob o benefício de um inventário, cujos limites também não poderíamos fixar” (Castoriadis, 1992, p. 127).

Assim, segundo o autor, o *universal* está presente na psique “sob múltiplas formas, o conhecível também, quase tudo pode ser dito. Mas o novo, a criação, a auto-alteração sempre nela irrompem” (Castoriadis, 1997, p. 119) como emergência e, essencialmente, como indeterminação. Mas entenda-se, seguindo o autor: “indeterminação não quer dizer caos, desconhecível absoluto, singularidade inefável” (*ibid.*).

A esse respeito o filósofo considera que “a sociedade nunca pode escapar dela mesma” (Castoriadis, 1992, p. 129), ou seja, “enquanto *sempre já instituída*, é autocriação e capacidade de auto-alteração, obra do imaginário radical como instituinte que se faz ser como sociedade instituída e imaginário social, a cada vez particularizado” (*ibid.*, p. 122).

Nesse sentido, lembra o autor, ela sempre comporta defesas,¹¹² um manancial de respostas preestabelecidas e pré-incorporadas, com o qual defende sua estabilidade - sua continuidade e autoperpetuação. Mas, afirma, essas defesas podem vir a fracassar: crimes, litígios insolúveis, calamidades naturais podem vir a destruir a funcionalidade das instituições existentes.

¹¹² “O ponto onde as defesas da sociedade instituída são mais fracas é, sem dúvida alguma, seu próprio imaginário instituinte. É também o ponto sobre o qual a defesa mais forte foi inventada...” (cf. Cornélius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 130).

Está aí, explica, uma das raízes de uma outra forma de poder da sociedade: o poder explícito.¹¹³ Ele pode manifestar-se na representação, afeto, intenção, como dimensões indissociáveis - que tecem conjuntamente a instituição e a vida da sociedade e que permitem prolongar o sentido estabelecido - e, por último, “na necessidade da decisão, referente ao que se tem que fazer, ou não fazer, com relação aos fins (mais ou menos explícitos) daquilo que o impulso da sociedade considerada se dá como objetos” (...) Essa dimensão da instituição da sociedade, relacionada com o *poder explícito*, ou seja, com a existência de *instâncias que podem emitir injunções sancionáveis* devemos chamar de dimensão do político”, afirma Castoriadis (Castoriadis, 1992, p. 131-2).

Assim, na sociedade onde a singularidade da psique pode irromper e encontrar meios de se expressar publicamente - a sociedade autônoma -, há “um tipo de relação inédita e original, impossível de pensar sob as categorias do todo e das partes, do conjunto e de seus elementos, do universal e do particular, etc” (Castoriadis, 1992, p. 132), pois, ao mesmo tempo que ultrapassa infinitamente os indivíduos que a compõem, ela só pode *ser* metabolicamente, *realizando-se* efetivamente nestes indivíduos como obra do imaginário instituinte.¹¹⁴

Desse modo, faz-se importante destacar, para o autor a singularidade do *sujeito* é plasticidade e, nesse sentido, o homem se apresenta como um animal louco,¹¹⁵ o que coloca para a psicanálise - enquanto *campo que ignora as demarcações convencionais entre as*

¹¹³ O poder explícito, para Castoriadis, não pode ser confundido com o poder do Estado - pois “as ‘sociedades sem Estado’ [afirma] não são ‘sociedades sem poder’ ” -, assim como o político, como “dimensão do poder explícito, com a instituição de conjunto da sociedade”, já que, conforme o autor, o movimento democrático, do qual somos herdeiros, combate o poder explícito visando reinstituí-lo, causa abraçada pelo projeto de autonomia (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 132)

¹¹⁴ Conforme o autor, onde reina a heteronomia instituída, ou seja, na quase totalidade das sociedades, essa movimentação da sociedade é muito rara e imperceptível (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 123).

¹¹⁵ Observando que o homem não é um ser *natural*, nem tampouco um animal *racional*, nem, como pensava Hegel, um animal *doente*, Castoriadis considera que “dever-se-ia dizer, antes, que o homem é um animal louco que, por meio de sua loucura, inventou a razão. Sendo um animal louco, ele naturalmente fez dessa sua invenção - a razão - o instrumento e a expressão mais metódica de sua loucura. Isso nós podemos saber agora, mas apenas porque ela foi inventada” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto II*, 1987, p. 158). Mas, reconsidera o autor: “... não podemos renunciar à razão, bem como não podemos separar livremente ‘a razão enquanto tal’ de sua realização histórica efetiva. ...[Afinal] uma cultura não é um cardápio no qual podemos escolher aquilo de que gostamos e negligenciar o resto” (cf. op. cit.)

disciplinas -¹¹⁶ o desafio da angústia de ter que pensar a alteridade. A análise, portanto, sendo a obra comum do analista e do analisando, fundada na palavra, e não no silêncio, como fazem alguns psicanalistas - frisa o autor -, cabendo ao primeiro a tarefa da interpretação.

Dessa perspectiva, a antinomia dentro desse campo do conhecimento - que exacerbou toda a *verdade* do lado do inconsciente, e que ainda persiste -, é fruto da confusão de alguns psicanalistas. Para o pensador greco-francês, a inovação da psicanálise consiste numa nova maneira de se colocar, estabelecendo uma relação de não determinidade entre inconsciente e consciente. E é dessa forma que a psicanálise “indica uma via possível para pensar a gênese do sentido e a gênese da verdade para homens efetivos” (Castoriadis, 1997, p. 79).

Discutindo o estatuto epistemológico da psicanálise, Castoriadis (1997) considera, em relação à sua teorização, que ela “encontra (...) problemas em um sentido eterno, que renova radicalmente, mas que não resolve”. Além disso - o que é mais importante para destacá-la da ciência -

ela não instaura processos objetivos para fazê-lo (...), aliás, não se vê em que tais processos poderiam consistir. Por conseguinte, ela é com certeza filosófica - mas não filosófica, como poderíamos ficar tentados a dizê-lo. Filosófica, ela o é tanto quanto deve ficar atrelada a esses rochedos de Sísifo que são o sentido, as condições do sentido e o sentido dessas condições, o sujeito como objeto e o objeto como subjetivo, a realidade da palavra e a verdade do objeto; tanto quanto também, de um modo que lhe é próprio e doravante ineliminável, elucida outras faces dessas significações inesgotáveis (Castoriadis, 1997, p. 77).

Mas por que, do ponto de vista do autor, ela não é filosofia? Primeiramente porque ela desapareceria, se dissociada da atividade prático-criativa, e, em segundo lugar, porque a realidade psíquica, objeto particular e específico da psicanálise, é o que imprime valor e sentido universal e filosófico ao seu discurso teórico. Assim, considera: “desse objeto mais

¹¹⁶ “Há incontestavelmente, pelo menos acreditamos, uma contribuição essencial da psicanálise à compreensão dos fenômenos sociais - sejam eles econômicos, políticos ou religiosos. Mas qual é a sua natureza, o que a torna legítima? Pode-se basear esta passagem do campo individual ao campo social?”, pergunta-se o filósofo greco-francês. Considerando que “a redução do social ao inconsciente individual não é possível lógica nem realmente (tampouco como a redução inversa)” o autor discute o estranho *status* epistemológico e filosófico da psicanálise, apontando na direção da superação dos conceitos epistemológicos tradicionais e assinalando que “enquanto práxis, a psicanálise encontra, constante e necessariamente, questões éticas e políticas que lhe é impossível discutir por seus próprios meios e às quais, porém, responde, apesar de tudo, de passagem”, ignorando, assim, as demarcações convencionais entre as disciplinas (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto I*, 1997, p. 258-262). Apresentando a psicanálise como um campo do conhecimento que “pôde constituir-se numa resposta cultural ao ‘mal-estar’ na cultura”, Irene Cardoso tece considerações importantes a respeito do recuo cultural de demanda pela psicanálise, hoje, como recusa do conflito ou dor de existir. Situando sua discussão no contexto da cultura de consumo, a autora apresenta a busca imediatista do bem-estar via drogas - sustentada pelo discurso das neurociências - como um risco que pode invalidar a psicanálise e contribuir para transformar a cultura contemporânea num eterno presente, sem história e sem memória. Nesse sentido, a discussão também remete ao estatuto epistemológico da psicanálise, o que vai ao encontro da preocupação de Castoriadis (cf. Irene Cardoso. “A Narrativa Silenciada”. In: *Utopia e mal-estar na cultura*, 1997, p. 169-196.

estranho do que todos, ela não pode fazer a ciência e não pode fazer a filosofia; ela faz a elucidação aporética e dialética”¹¹⁷ (Castoriadis, 1997, p. 77), ou seja, valoriza mais o exame e a crítica do problema ou do processo do que a solução. Dessa forma, para o autor, a psicanálise pode contribuir para renovar a discussão filosófica, o que transparece nos seus procedimentos teóricos e práticos.

Assim considerada pelo autor, sob o aspecto da teorização, o ponto de partida da psicanálise consiste na tentativa de elucidar uma história singular, aparentemente determinada, *um isto*. Acontece que aí ela encontra, necessariamente, o universal

como universalidade, ou quase-universalidade, do que vem no tratamento, mais geralmente no fenômeno, como conteúdo: o participável da representação, a linguagem, o ato ou o acontecimento. Dessa quase-universalidade dos conteúdos concretos podemos chamar a universalidade psicológica (...). Por outro lado [adverte Castoriadis] a teorização psicanalítica é conduzida irresistível e legitimamente para uma outra universalidade: a de conceitos, construções e hipóteses que não são dados como tais na experiência, que devem ser inseridos disso e são destinados a compor uma teoria da alma. [Assim, conclui o psicanalista-filósofo] o que fazem ou dizem os indivíduos nunca é absolutamente singular; mas também, o que faz com que façam ou digam isto ou aquilo, assim e não de outro modo, lhes é comum em larga escala (Castoriadis, 1997, p. 68).

Sob o enfoque dado pelo autor, então, a teoria é solicitada constantemente a se interrogar a respeito das *leis de funcionamento* do psiquismo, constituindo-se em metapsicologia que se traduz em perguntas a respeito da “organização de um ‘aparelho psíquico’ e das ‘forças’ que nele agem - e sobre a forma pela qual ele funciona (...)” (Castoriadis, 1997, p. 69).

Em meio a interrogações, Castoriadis formula a seguinte pergunta: “Falar de um ‘aparelho psíquico’, de ‘leis de funcionamento’, de uma tópica, de uma energética não é fabricar entidades e realizar significações? Como se tivéssemos esperado a psicanálise para realizar as significações, como se a natureza em um nível, a história em outro não tivessem e desde sempre realizado as significações” (Castoriadis, 1997, p. 69).

Dessa forma, o autor recoloca o

problema da criação social-histórica, e [a] estranha dialética do real e do imaginário que esta instaura, expressa no que a organização e a sobrevivência efetivas de uma sociedade só são possíveis em função de um sistema de significações sociais imaginárias, através e pelas quais ocorre, entretanto, a emergência lenta, discordante, contraditória de uma capacidade do homem à verdade - sua auto-criação como *zoon logon poion* perpetuamente mediatizado pelo imaginário individual e social (Castoriadis, 1997, p. 85).

¹¹⁷ Castoriadis esclarece: “dialética no sentido de Aristóteles (...) e de Kant: lógica da aparência e crítica da aparência” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto I*, 1997, p. 77 / Nota n 30).

Para o filósofo greco-francês, então, a psicanálise tem o que mostrar: de um lado, “que o homem deve viver tudo como sentido”, de outro, que tal sentido não está dado em parte alguma e, portanto, “a acepção desse sentido deve submeter-se a uma torção radical no decorrer do desenvolvimento do indivíduo - e até da história” (Castoriadis, 1997, p. 79). Isso faz com que o autor se remeta a Freud, para reverenciar o otimismo que o pai da psicanálise tinha em relação à capacidade da razão para transformar a pulsão, ou seja, para sublimar.¹¹⁸

Assim, para Castoriadis, a afirmação da sublimação¹¹⁹ como um destino possível da pulsão, não significa que torne possível determinações puras no homem efetivo: “a possibilidade de verdade e do agir justo dependem sempre de processos inconscientes, em todo caso psíquicos, e principalmente [da] conversão da pulsão, desse investimento de outros objetos, tais como o saber, a criação, o justo. Mas [considera o autor] esses objetos podem ser determinantes” (Castoriadis, 1997, p. 81).

Desse modo, o problema da sublimação está constantemente reaberto, e isso, conforme Castoriadis (1997), desde Freud, para quem era preciso refletir ainda mais sobre a questão. Nesse sentido, destaca, a psicanálise não

pode estacionar em um conceito indiferenciado da sublimação, nem esquecer que os objetos tratados no presente contexto não são objetos psíquicos habituais, que são

¹¹⁸ Sobre a pulsão, faz-se importante ressaltar a plasticidade e ubiqüidade desse conceito / categoria na psicanálise. A esse respeito, Millot faz as seguintes considerações. “Se a pulsão não tem os pontos fixos do instinto [ou não é instinto], se o objeto com o qual se satisfaz lhe é indiferente, se tal objeto é intercambiável, se o seu fim pode ser atingido pelos caminhos mais diversos, se ela busca naturalmente os desvios e é de certo modo errante, então é capaz de utilizar vias socialmente úteis” (cf Catherine Millot. *Freud antipedagogo*, 1987, p. 24). Tal como sugere a autora, não há como confundir pulsão e instinto, pois o instinto tem um saber determinado, em relação à pulsão esse saber não existe. Por isso, Freud teria feito essa distinção, o que alguns tradutores não perceberam. Ao tirar o ser humano da ordem da natureza, Freud, então, retira-o da concepção mecanicista, inaugura um novo paradigma, cria uma outra metáfora, entra num outro patamar de discussão: quando se depara com as perversões humanas/fetichismo, cria, assim, o conceito de pulsão. Ao mesmo tempo que observava que não existem animais fetichistas, perguntava-se a respeito dessa faceta humana - como pode alguém se relacionar com um trapo, por exemplo, ao invés de um ser humano? Importante, então, é registrar que na pulsão, tal como a pensava o pai da psicanálise e, ao que tudo indica, também Castoriadis, não há nada predeterminado: esta é pura plasticidade. Nesse sentido, Masotta ressalta uma certa ambigüidade “quando se trata do objeto da pulsão, já que, por momentos [afirma o autor], falo da instabilidade e, em outros, de não determinação, e ainda em outros, diretamente, de falta de objeto. Mas, me parece que esta ambigüidade pode ser frutífera. E foi pelo desvio dessa ambigüidade, por onde, sem transição, eu parei de falar sobre a pulsão e passei a falar sobre as palavras. (...) Mas tudo, por sua vez tem a ver com a língua e a linguagem. Pulsões sem objeto, palavras sem referentes”... (cf Oscar Masotta. *O comprovante da falta*, 1987, p. 51) Aqui se pode anunciar o que, talvez, seja o grande enigma da sexualidade humana, tal como a entendia Freud: se o que pulsa é o corpo, e o que dá sentido é a cultura, o corpo está marcado pela cultura e a pulsão faz fronteira entre o biológico e o cultural, numa relação metabólica e de permanente confronto, o que parece estar presente, de forma implícita, no pensamento de Castoriadis.

¹¹⁹ “... a sublimação, no sentido que dou ao termo, é o processo por meio do qual a psique se abre para o mundo social-histórico e, por aí, pode ter acesso a uma temporalidade de outra ordem que a temporalidade psíquica, a ‘objetos’ que para ela não podem, no início, ter existência e sentido, a uma ‘lógica’ outra que o modo de ser do magma inconsciente” (Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto I*, 1997, p. 150). “A sublimação é o fato de que se renuncia ao mero prazer de órgão, de que se renuncia, inclusive, ao mero prazer da representação privada para investir objetos que só têm existência e valor sociais” (cf. Cornelius Castoriadis. *Feito e a ser feito*, 1999, p. 108).

mesmo não-objetos por excelência: não há verdadeiro definível e possível como objeto, nem tampouco justo como tipo fixo de relações entre homens ou ordem tranquila da cidade: estabelecidos como tais, transformaram-se logo em seguida no seu contrário, tornaram-se objetos imaginários. Nada é para nós fora da representação, tudo deve passar por ela (...) (Castoriadis, 1997, p. 82).

No entanto, enfatiza, não há como atrelar a verdade à existência da representação, pois a verdade é, do ponto de vista psíquico, “o que se anuncia na representação como o outro da representação. Esse outro da representação é ainda por sua vez como representação que deve realizar-se” (Castoriadis, 1997, p. 82), o que *demonstra*, conforme o autor, que “a alquimia da conversão está sempre presente aí e mostra imediatamente a outra face da questão: porque essa transformação pressupõe que o indivíduo aceitou como um destino possível do seu discurso que ele possa ser superado, sem por isso dizer qualquer coisa ou fechar-se no silêncio” (*ibid.*).

Esse proceder do sujeito, afirma o psicanalista-filósofo, abre as fronteiras da psicanálise para questões às quais ela se esquivou por tempo longo demais. Conforme assinala o autor, o objeto da sublimação - objeto imaginário ou não-objeto - “é essencialmente social; não há mais dinheiro individual como não há religião individual, linguagem individual nem tampouco saber individual. A própria realidade, à qual a psicanálise não pode relacionar-se, teórica e praticamente, é uma realidade social” (Castoriadis, 1997, p. 82-83). Logo, o problema da conversão da pulsão ou sublimação remete ao problema da criação social-histórica, que Castoriadis traduziu anteriormente na *estranha dialética do real e do imaginário que esta instaura*, cuja expressão encontra-se no sistema de significações sociais imaginárias, que garantem, efetivamente, a organização e a sobrevivência de uma sociedade.

Ver dessa forma, na concepção do autor, implica em “preferir a história e a sociedade ao nada” ou, dito de outra maneira, em preferir o historicismo, “mas também [em] aceitar afrontar a dialética histórica, as suas obscuridades, as suas indeterminações”. Além disso, há uma outra implicação: a de se assumir como sujeito social-histórico, necessariamente inserido num processo de transformação que pode ser assim formulado: “onde Ninguém era, Nós devemos vir a ser, e aquele que aqui ainda sabe que, tampouco como o Id, não se trata de eliminar ou dominar Ninguém - o campo social-histórico - mas de instaurar uma outra relação da coletividade com seu destino” (Castoriadis, 1997, p. 85).

Seguindo Castoriadis (1997, p. 85), essas questões apresentam a psicanálise como “essencialmente inacabada e inacabável”. Embora ela não possa ignorar a pertinência das questões, não pode tampouco respondê-las na sua atividade, inclusive teórica. Mesmo porque, para esse autor, “a teoria é somente um momento de elucidação, sempre lacunar e

fragmentária” (Castoriadis, 1997, p. 185). Não existe, afirma, em lugar algum, *teoria* garantida por ela mesma, a não ser a que está “presa na metafísica social-histórica dominante, (...) sujeita à ilusão que poderia um dia fornecer a ‘teoria’ exaustiva” (*ibidem*, p. 135). Assim, para esse autor, pensar é *elucidar*, e não teorizar. E a psicanálise, como *atividade de elucidação*, é também *fazer*,

e fazer *com* um outro. [Nesse sentido] os pacientes não são materiais da análise, a explorar como fonte de ‘material de teorização’ ou a transformar em ‘indivíduos normalizados’. Devem *fazer-se*, auto-alterar-se no e pelo processo analítico, criar um novo segmento de sua história e, no caso típico e geral, aceder pela primeira vez explicitamente a uma historicidade ao mesmo tempo singular e coletiva, abertura à criação como obra em que o outro e os outros estão sempre, seja indiretamente, presentes. E é a esse *fazer-se* do paciente que o analista tem que ‘co-operar’ - é esse o seu *fazer* (Castoriadis, 1997, p. 136).

Nessa atividade essencialmente cooperativa da psicanálise, o autor enfatiza o que o analista pode querer no processo analítico: “que seu paciente se desaliena, que se auto-altere sabendo disso quanto for possível, que transforme a relação entre seu inconsciente e seu consciente, que leve aquele à expressão e este não ao ‘domínio’, mas à lucidez e à atividade” (Castoriadis, 1997, p. 137-138).

Assim, conforme o psicanalista-filósofo, a psicanálise não se enquadra na ideologia contemporânea que escamoteia o social “por meio das ‘estruturas’ ou das ‘redes’ ”¹²⁰ (Castoriadis, 1997, p. 134), declarando a morte do sujeito, persuadindo-o de sua inexistência e irresponsabilidade, passivando-o, virando-o de costas para o pensamento e a verdade, negando a história. Pelo contrário, nessa o sujeito transparece na união-tensão entre o indivíduo e o grupo, no aparecer por meio do outro, sem se reduzir um ao outro, ou seja, na alteridade, na autonomia, na responsabilidade e na sua relação substancial com os outros.

Estes traços estreitam os laços entre a prática psicanalítica e a democracia, pois, tal como afirma o filósofo greco-francês, desde o seu surgimento a psicanálise pertence à

¹²⁰ Ao tecer considerações a respeito do que considera o *paradoxo* de Lacan - o ter, por um lado, revivificado a leitura de Freud e, de outro, o fazer tudo para impedir o pensamento -, Castoriadis adverte que o psicanalista francês se enredou, desde o início, na nova ideologia se estava formando, a qual aderiu, e cujo sintoma e produto, conforme o filósofo greco-francês, faz parte da crise do universo ocidental. Trata-se do estruturalismo, representado por Lévi-Strauss e Lacan na primeira fase e, posteriormente, por Althusser, Barthes, Foucault. Segundo Castoriadis, inicialmente “essa ideologia só é reedição do cientificismo e do racionalismo de antanho que se dá ao luxo de uma denúncia da ‘Razão’ ”, razão que não estava mais nas *coisas*, muito menos no *sujeito* ou na *história* - declaradamente mortos -, mas aprisionada na *estrutura* e no *simbólico: sistema de signos, álgebra do significante, ciência marxista, lógica dos modos de produção* (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto I*, 1997, p. 156-157).

tradição democrática,¹²¹ já que “todas as formulações dadas [pelo pai da psicanálise] tratam, direta ou indiretamente, da relação do sujeito com a *verdade* e com a *sociedade*” (Castoriadis, 1997, p. 110). Daí ser possível não só pensar, mas, como Freud, esperar e desejar “um outro tipo de relações entre os indivíduos” (*ibid.*), indivíduos que pensem e ajam como sujeitos da própria história, o que requer elucidação.

Nesse sentido, Castoriadis (1992, p. 129) reafirma que “a sociedade nunca pode escapar dela mesma. A sociedade instituída sempre é trabalhada pela sociedade instituinte; sob o imaginário social estabelecido sempre corre o imaginário radical”, o que remete a uma outra consideração do autor: “há pluralidade essencial, sincrônica e diacrônica de sociedades significa [que] há imaginário instituinte”. Nessa perspectiva, a sociedade instituída - mundo investido de sentido, onde a provisão de significações se destina a suprir antecipadamente tudo o que pode surgir, absorvendo o que poderia vir a acontecer - é o que permite, num primeiro plano, a vida humana em agrupamento. Mas, se em princípio, esse mundo não pode ser surpreendido ou encontrado desprevidido, ele é, também, lacunar e incompleto o bastante para ter um número indefinido de criações sociais-históricas de significações.

No pensamento do autor, esses dois aspectos da totalidade remetem, por sua vez, a outros dois aspectos não menos importantes, respectivamente a duas

dimensões ontológicas, ao mundo em si, que nenhuma subjetividade transcendental, nenhuma linguagem e nenhuma pragmática da comunicação poderiam fazer ser. Mas também [a]o mundo, enquanto ‘mundo pré-social’ - limite do pensamento -, ainda que não ‘significando’ nada em si mesmo está sempre presente, como provisão inexaurível de alteridade, como risco sempre iminente de rasgadura no tecido das significações, com que a sociedade o vestiu (Castoriadis, 1992, p. 128-129).

Dessa relação entre o em si e o para si, o que importa para o filósofo greco-francês, e que está sempre presente, consiste na possibilidade e risco de o edifício social de significações desmoronar e este *a-sentido* do mundo colocar-se sempre como “ameaça possível para o sentido da sociedade” (Castoriadis, 1992, p. 129). Sob esse aspecto, “o tempo pertence a todo sujeito - a todo ser para si. É uma forma de autodesenvolvimento de todo ser para si. [E] o ser

¹²¹ “A debilidade ambiente, seja de ‘direita’ ou de ‘esquerda’, não pode mascarar esse fato: como autor de Totem e Tabu (e não somente por isso), Freud pertence à tradição democrática e igualitária. O mito de Totem e Tabu é também e sobretudo político: visa tornar pensável, em termos psicanalíticos, a instituição da sociedade como sociedade *entre iguais*, essa mesma sociedade de que Freud diz, nessa mesma obra, que ela é a realidade” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto I*, p. 110-111). O aspecto político que Castoriadis quer destacar nesse mito - o da morte do pai -, relaciona-se à fundação da sociedade por inclusão do “*pacto dos irmãos*, portanto também à renúncia de todos os viventes a exercerem um ‘domínio’ real e seu compromisso em aliarem-se para combater quem quer que a isso pretendesse. Mito, certamente - e não tão mito assim” (op. cit., p. 110). Conforme Masotta, *Totem e Tabu*, texto nem sempre bem lido, mas bastante famoso, responde - de forma que pode vir a ser assustadora - “ao que assegura, no grupo social, a proibição do incesto” assim como a universalidade desse tema (cf. Oscar Masotta. *O comprovante da falta*, 1987, p. 112-113).

para (...) é criação de um interior, isto é, de um mundo próprio, organizado em e por um tempo próprio (...) fato que exige elucidação” (Castoriadis, 1997, p. 274), o que se evidencia na psique humana como dado primário tanto inconsciente quanto consciente.

Para o autor, é sob o efeito da imposição da socialização que a psique sobrevive, expondo na sua face externa o indivíduo. Assim, a socialização cuja obra pertence às instituições particulares, é mediada por indivíduos que estão sob o seu efeito, e que já interiorizaram o tempo instituído por uma sociedade dada. Dessa forma, a psique chega a conhecer um tempo público e, tal como afirma o autor, deve acomodar-se à conflituosa coexistência “dos diversos extratos do seu próprio tempo, privado [morte], com o tempo instituído, público” (Castoriadis, 1992, p. 274), o que se estende às idéias, objetos investidos etc.

Nesse sentido, “o presente transforma sempre o passado em *passado presente*, isto é, pertinente *agora*, mesmo que seja ‘reinterpretando’-o constantemente a partir do que está sendo criado, pensado, estabelecido. É *esse* passado, contudo, e não qualquer passado, que o presente modela de acordo com seu imaginário” (Castoriadis, 1992, p. 145).

Na concepção do filósofo greco-francês, a sociedade é, então, tal como o sujeito, um ser para si. Nela coexistem “o espaço social e o tempo social, plenos de objetos organizados segundo relações, etc. e investidos de significação” (Castoriadis, 1992, p. 275). Tal como pensa, o mundo social, à semelhança de todas as criações humanas, aparece como manifestação destes dois receptáculos: espaço social e tempo social. Assim, para Castoriadis (1992), é desta bipolaridade que se originam questões relativas à multiplicidade do ser que, por atingirem *o sujeito como objeto e o objeto como subjetivo*, exigem elucidação e cooperação, e não *teorização*.

3 “O SUJEITO COMO OBJETO E O OBJETO COMO SUBJETIVO”

“O sujeito não voltou porque nunca partiu. Sempre esteve presente - certamente não como substância, mas como questão e projeto. Para a psicanálise, a questão do sujeito é a da psique - da psique como tal e da psique socializada, isto é, tendo sofrido e continuando a sofrer um processo de socialização. Compreendida assim, a questão do sujeito é a do ser humano nas suas inúmeras singularidades e universalidades.”

Castoriadis

Apresentando a palavra como a injunção formal do poder explícito, o filósofo greco-francês situa o movimento democrático, desde os antigos gregos, como movimento que combate esse poder e, ao mesmo tempo, visa a reinstituí-lo, ou seja, “ele visa potencialmente

à re-instituição global da sociedade, o que se atualiza pela criação da filosofia” (Castoriadis, 1992, p. 136).

Para esse pensador, do século VIII ao século V a.C. - terminando, de fato, na derrota de 404 -, “a criação da democracia e da filosofia¹²² é a criação do *movimento histórico* na sua origem” (Castoriadis, 1992, p. 137), como também da *filosofia política*, sua filha e herdeira. A esse respeito, é importante considerarmos que o autor situa a política potencialmente, na radicalidade e globalidade desse movimento, e não nas instituições sociais existentes. Algumas, para ele, particularmente chocantes (como é o caso da escravidão e estatuto das mulheres), de um lado, por adotarem práticas que devem ser acusadas e denunciadas, de outro, por possuírem características que não podem ser subestimadas.

Nesse movimento, conforme assinala Castoriadis (1992, p. 137), “a instituição da sociedade é claramente estabelecida como obra humana. (...) A descoberta do ‘arbitrário’ do *nomos*[/lei], ao mesmo tempo a sua dimensão constitutiva para o ser humano, individual e coletivo, abre a discussão interminável sobre o justo e o injusto e sobre o ‘bom regime’”. Essa radicalidade - que o autor traduz como consciência da fabricação do indivíduo pela sociedade - perpassa as obras de Platão e de Aristóteles, inspirando-as e nutrindo-as, ora permitindo a Platão pensar uma utopia¹²³ radical, ora fazendo “com que Platão e Aristóteles enfatizem a *paideia*, tanto senão mais do que a ‘constituição política’, no sentido preciso” (Castoriadis, 1992, p. 137-8).

¹²² Reapresentando o mérito da Atenas clássica de inventar a filosofia e a democracia, Francis Wolff começa por assinalar que há um desnível temporal entre ambas, o que, de seu ponto de vista, precisa ser acrescentado nas discussões a esse respeito, assim como o fato de que a filosofia e a democracia não podem ser concebidas sob a mesma relação. Propondo-se a discutir esse divórcio inicial e, acima de tudo, “em que condições históricas, políticas, mas também filosóficas tornou-se impossível a emergência de uma filosofia ‘democrática’ da democracia”, o autor esclarece que suas observações não pretendem responder a essa questão, mas “contribuir para colocar o problema” (Francis Wolff. “Filosofia grega e democracia”. In: *Discurso 14*, 1983, p. 7-47). Para tanto, propõe-se correr o risco “de propor algumas hipóteses sobre o que podia ser, ou antes, sobre o que poderia ter sido uma filosofia democrática. (...) uma filosofia que não fosse apenas a justificação de instituições políticas, muito menos seu reflexo refletido, mas o pensamento crítico da prática da democracia, no interior da conceitualidade elaborada pelo pensamento político clássico” (op. cit., p. 10). Nesse sentido, o pensamento de Castoriadis parece validar a pertinência da discussão, na medida em que atribui aos gregos a criação da “*verdade* como movimento interminável do pensamento, que põe constantemente à prova seus limites e se volta sobre si mesmo (reflexividade). E mais, os gregos criam a verdade como filosofia democrática [no sentido de que]: pensar não é negócio de rabinos, sacerdotes, (...) cortesãos ou renunciantes - mas sim, de cidadãos que querem discutir, num espaço público criado por esse mesmo movimento” (Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 136). Além disso, observa, da criação da política e da filosofia, pelos gregos, emerge pela primeira vez na história o projeto de autonomia, ou seja, a liberdade no plano coletivo e individual, o que o autor traduz no enigma da política: “se quisermos ser livres devemos fazer nosso *nomos* [/nossa lei]. Se quisermos ser livres, ninguém deve poder dizer-nos o que devemos pensar. Mas [pondera o autor] livres como, e até onde? Aqui temos as questões da verdadeira política - cada vez mais esvaziadas pelos discursos contemporâneos sobre ‘o político’, os ‘direitos do homem’, ou o ‘direito natural’ - que agora devemos abordar” (cf. op. cit., p. 138).

¹²³ Para o filósofo greco-francês. “as utopias comprovam, em primeiro lugar e antes de tudo, esta consciência: a instituição é obra humana” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 138).

Na concepção do autor, com ela surge a autonomia, entendida como germe que se manifesta, por um lado, explícita e ilimitadamente, recaindo sobre as significações imaginárias sociais e seus fundamentos - e não sobre os *factos*. Por outro, com o surgimento da investigação ilimitada, manifesta-se em forma de projeto, tanto no plano individual como social, criando “um *eidos* novo na história do ser: um tipo de ser que se dá a si mesmo, reflexivamente, suas leis de ser” (Castoriadis, 1992, p. 140) ou, dito de outra forma pelo próprio autor, “a reflexividade no sentido pleno, ou auto-reflexividade, como o indivíduo que a encarna e as instituições onde ela se instrumenta” (*ibid.*, p. 139).

Esclarecemos, que a autonomia a que se refere Castoriadis (1992) consiste no agir reflexivo de uma razão que se cria num movimento infundável. Não está, portanto, fascinada por si mesma como *Razão imutável* - ou lei kantiana, dada de uma vez por todas -, mas no *fazer*, no *instituir* e, dessa forma, também no *dizer*, o que, conforme o autor, remete à política. Para o filósofo greco-francês, este é, pois, o momento de nascimento da política, o momento em que nasce, do ponto de vista social-histórico, a liberdade *efetiva*, nascimento que, para o pensador, não pode ser dissociado do da filosofia.

Situando, então, o problema da autonomia no âmbito da política, pergunta-se o autor: “em que sentido um indivíduo pode ser autônomo?” (Castoriadis, 1992, p. 140). Respondendo à pergunta, Castoriadis leva em consideração o caráter relacional tanto da face interna no núcleo do indivíduo, ou seja, a psique (inconsciente/pulsões) – *instância* impossível de ser eliminada e dominada, sob pena de matar o ser humano – quanto a sua face externa, pois a história que leva com ele e nele, não pode nem deve ser eliminada, “visto que sua própria reflexividade, sua lucidez, é, em certo sentido, o produto disso” (*ibid.*).

Assim, reafirma Castoriadis (1992), o indivíduo se liberta da escravidão da repetição, à medida que estabelece uma relação de elucidação entre as instâncias, à medida que deixa de ser produto passivo - de sua psique ou de sua história ou da instituição que o formou -, ou seja, à medida que se forma com ele/nele uma instância capaz de refletir e deliberar: a verdadeira subjetividade. Segundo o autor, nesse momento, o da liberação da “imaginação radical do ser humano singular, como fonte de criação e alteração” (Castoriadis, 1992, p. 141), o indivíduo atinge “uma liberdade efetiva, que pressupõe certamente a indeterminação do mundo psíquico e sua permeabilidade ao sentido. Contudo [adverte] essa mesma formação acarreta também que o sentido simplesmente dado deixou de ser causa (o que também é sempre o caso no mundo social-histórico) e que há *escolha do sentido* não ditado previamente” (*ibid.*).

Isso quer dizer que, independentemente da fonte do sentido - singularidade da imaginação radical criadora ou recepção de um sentido criado socialmente -, no decorrer do desenvolvimento e da sua formação, a instância reflexiva, uma vez constituída, desempenha papel ativo e não pré-determinado. Assim, “ser autônomo implica que *psiquicamente investimos* a liberdade e a intenção da verdade” (Castoriadis, 1992, p. 141), isto é, vivemos um processo que pressupõe um mecanismo psíquico ou *determinação empírica*.

Nesse sentido, tal como o autor considera, nossa “face externa nos mergulha em pleno meio do oceano social-histórico. Eu não posso ser livre sozinho, nem em qualquer sociedade” (Castoriadis, 1992, p. 141), sob pena de nos iludir. Considera ainda, que a simultaneidade entre um novo tipo de sociedade e de indivíduo, reciprocamente implicados, é impensável na lógica herdada pela cultura ocidental - a da determinidade -, é necessária num momento de alteração histórica, pois, tal como se pergunta “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?” (Castoriadis, 1992, p. 142).

Assim, a interiorização da instituição/lei é ineliminável, pois é o que remete o indivíduo ao mundo social, fazendo frente à recusa obstinada da mônada psíquica à realidade. Mas, observa o filósofo greco-francês, como “encarnação concreta da instituição (...) os indivíduos (...) se locomovem, falam e agem” (Castoriadis, 1992, p. 142), sendo, desse modo, expressão de um poder difuso, porque não localizável e não formalizável - o *poder instituinte*.

E é na insistente recorrência à psicanálise, que Castoriadis (1992) apresenta o indivíduo social como a terceira região do ser para si,¹²⁴ chegando, conforme declara, ao centro de suas preocupações: *o sujeito humano*. Para tratar desse *sujeito*, adverte não ser possível *deduzi-lo* ou *construí-lo*, mas começar pela *noção comum* ou vaga do que é um sujeito na nossa cultura e, também, conservar à vista os termos anteriormente indicados, isto é, reflexividade e vontade ou, tal como denomina, capacidade de atividade deliberada.

¹²⁴ O autor assinala que em psicanálise os termos *indivíduo social* e *socialização* não são bem aceitos. E, tal como afirma, não há realmente um porquê, pois “fala-se o tempo todo da mãe. Mas o que é a mãe? A mãe é alguém que fala; mesmo que seja surda-muda, ela fala. Se fala, [conclui o autor] é um indivíduo social, e fala a língua de determinada sociedade, portadora das significações imaginárias específicas a essa sociedade. [Assim,] a mãe é a primeira, e importante, representante da sociedade junto ao recém-nascido; (...) o porta-voz de milhares de gerações passadas. Esse processo de socialização [que leva ao indivíduo social uma entidade falante, explica o autor] começa no primeiro dia de vida - se não antes - e só termina com a morte...” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 219- 20).

Recorrendo novamente a Freud,¹²⁵ afirma que, numa primeira aproximação, “o consciente freudiano pode reivindicar “o título de ‘sujeito’, mas em primeira aproximação somente ” (Castoriadis, 1992, p. 222). A respeito de tal afirmação, o autor pondera que há uma parte positiva, naturalmente aceitável, e uma parte que, por ser negativa e limitativa, exige elucidação. Tais *instâncias*

seriam o consciente da primeira tópica de Freud (incluindo evidentemente o pré-consciente), ou o Ego (*Ich*) consciente da segunda tópica. Notemos, de passagem [adverte], que de toda forma esse consciente ou Ego consciente é, num grau decisivo, o co-produto de dois fatores, irreduzíveis um ao outro e ao mesmo tempo indissociáveis um do outro: de um lado, a psique e, mais particularmente, a emergência das diversas instâncias psíquicas (na ‘série’ delas se encontra o consciente); de outro, o social, que age constantemente na formação do consciente, como mãe, família, linguagem, objetos, grupo, etc (Castoriadis, 1992, p. 222).

Como tal, o consciente não pode ser confundido com o simples *raciocínio lógico*, muito menos com o *cálculo*, pois ambos excluem o momento da reflexividade. Se a confusão de reduzir a *razão* humana ao calcular/computar deve ser evitada - afirma o pensador greco-francês -, sobre essa questão Freud era bastante ambíguo, pois empregava o termo *pensamento* para se referir ao inconsciente, sob a forma de

pensamentos inconscientes, pensamentos (ou representações) inconscientes orientados para um fim, etc. Mas o próprio ‘consciente’, em Freud, aparece essencialmente como um aparelho calculador, tentando elaborar compromissos entre as instâncias inconscientes e sair-se bem com um mínimo de aborrecimentos. (...) Observamos, ao mesmo tempo, a profundidade da sua visão: a atividade calculante e raciocinante não é própria à consciência vígil; ela existe em toda parte na esfera psíquica e, podemos acrescentar hoje, em toda parte onde há para si, certamente em toda parte onde há vivente [conclui Castoriadis] (Castoriadis, 1992, p. 222-3).

Sugerindo, então, que essa atividade calculante e raciocinante é dotada intrinsecamente de uma característica difusa e ao mesmo tempo complexa - “pois não podemos não imputar uma atividade raciocinante e calculante a qualquer entidade vivente,

¹²⁵ Nas referências de Castoriadis a Freud, fazem-se presentes o reconhecimento da profundidade e genialidade do pai da psicanálise, mas também o que o filósofo considera limites e lacunas deixadas pela investigação e teorização freudianas. Nas citações que se seguem procura ilustrar o que está sendo observado considerando dois exemplos, respectivamente, o da genialidade e o dos limites apontados pela crítica castoridiana. “quem pode ser um dia ‘obrigado a explicações apressadas’? Somente aquele que não sabe dizer ‘não sei’. Somente aquele para quem a versão não-polêmica do adágio socrático: (...) - isso pelo menos sei, que há muitas coisas que não sei - princípio de todo trabalho do pensamento e da ciência greco-ocidental, e que aliás conhece, é de repente ‘esquecido’. (...) Freud sabe perfeitamente dizer ‘não sei’ *quando escreve*. (...) Quando escreve, fica - como nós todos ficamos, quando escrevemos - mestre da ignorância: é ele ainda quem decide provocar tal questão e dizer que por enquanto deve ficar sem resposta; ele quem descobre e articula um problema aí onde o senso comum (ou os cientistas que ‘não são curiosos’) não vê problema algum.” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto I*, 1997, p. 126-7). “(...) O que Freud pôde dizer sobre a mulher e a feminidade é simplesmente inqualificável; é de fato a tradução em linguagem ‘teórica’ dos preconceitos mais tacanhos e estúpidos (...). Isso sobrecarregou pesadamente o conjunto de seu edifício teórico pelo uso não-crítico das idéias de ‘passividade’ e ‘atividade’, entre outras. E isso continua ainda, com o ‘continente negro’ e o ‘mistério’ do ‘gozo feminino’. Não há mais nem menos ‘mistério’ do gozo feminino que do gozo masculino.” (cf. op. cit., p. 154-5, em nota de rodapé (59).

qualquer que seja a sua ordem de complexidade” (Castoriadis, 1992, p. 223) -, o autor assinala o que considera um outro traço decisivo da mesma entidade: a *auto-referência* implicada com a auto-finalidade. “Nessa medida, o ‘saber que sabemos’ continua a ser insuficiente para caracterizar o sujeito humano, mais exatamente essa possibilidade do sujeito humano que é a *reflexividade*” (*ibid.*).

Assim, para o autor, a evidência de que o consciente humano é dotado de auto-referência implica, apenas, no *saber que sabemos*, o que é muito pouco, já que

na reflexividade temos alguma coisa 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 posição e não por natureza. E na medida em que alguém pode ser para si mesmo um objeto por posição e não por natureza é que outrem, no verdadeiro sentido do termo, torna-se possível. (...) a reflexão [dessa forma] implica a possibilidade da *cisão* e da *oposição interna**¹²⁶ (Castoriadis, 1992, p. 224).

Recorrendo novamente a Freud para apresentar a mente inconsciente como incapaz de objeção e interrogação, e ao *simples consciente* freudiano¹²⁷ para delimitar a sua capacidade de auto-interrogação, Castoriadis (1992, p. 225) afirma que, tal como mostram a história e a psicanálise, “há realmente autocriação da subjetividade humana como reflexividade”, apesar de nossa própria sociedade *muito raramente* permitir a possibilidade de realização dessa interrogação. Desse modo, a possibilidade de interrogação se transforma em realidade efetiva através de uma criação histórica. E

a condição de possibilidade absoluta de reflexividade é a imaginação (ou fantasmaticização). Por que o ser humano é imaginação (imaginação não funcional) é que ele pode colocar como uma ‘entidade’ alguma coisa que não o é: seu próprio processo de pensamento. Porque sua imaginação é desenfreada é que ele pode refletir, de outra forma, limitar-se-ia a calcular, a ‘raciocinar’. A reflexividade pressupõe a possibilidade para a imaginação de colocar como sendo o que não é, de ver Y em X e, especificamente, de ver duplo, de *se* ver duplo, de *se* ver ao mesmo tempo que se vê como outro. Eu me represento, e o faço como atividade representativa, ou: *eu me ajo como atividade agente*¹²⁸ (Castoriadis, 1992, p. 224).

¹²⁶ Conforme o autor, “Platão já falava de ‘diálogo da alma com ela mesma’: um diálogo pressupõe dois pontos de vista [considera Castoriadis] - portanto também a possibilidade do *questionamento* de si mesmo”, conclui (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 224).

¹²⁷ ... que “não conhece nem objeção nem interrogação, quando muito obstáculos. Funciona segundo regras dadas; se encontrar impossibilidades, transtorna-se ou pára. (...) Enquanto conjuntista-identitário, esse tipo de pensamento (o *reckoning*[/o calcular], etc.) deve estar cego quanto aos seus axiomas, suas regras de inferência, etc.” (...) [Ao passo que] o simples consciente não é cego quanto ao que ele faz, mas geralmente é mais cego quanto ao *por que* ele o faz; também, não pensa alguma coisa, mas não pergunta por que pensa de preferência isso e não o contrário, ou outra coisa” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 224).

¹²⁸ O autor emprega o termo ‘fantasmaticização’ - termo empregado pela psicanálise -, como equivalente à ‘imaginação radical’, assinalando que, “a mutação de uma quantidade de energia psíquica, de energia dirigida para a ‘descarga motora’, em energia concentrando-se na representação ou no próprio fluxo representativo” é característica essencial da fantasmaticização, compartilhada com a sublimação, já que, num certo sentido, afirma, é um ramo desta (Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 228).

Considerando que há possibilidade, também, de *ilusão* e de *logro*, Castoriadis (1992) assinala que a psicanálise tem um pressuposto a respeito da reflexividade: ela é efetiva no psicanalista e virtualidade em via de atualização no paciente. Nesse sentido, visa sua instauração, na medida do possível, como definitiva. Mas há um outro pressuposto da psicanálise, que ele nos aponta também bilateralmente e no sentido da instauração *definitiva*: a capacidade de atividade deliberada ou vontade. “Chamo de capacidade de atividade deliberada ou vontade [esclarece o autor] a possibilidade de um ser humano integrar nas retransmissões que condicionam os seus atos os resultados de seu processo de reflexão (além do que resulta da simples lógica animal). Em outras palavras (...) : a [vontade ou atividade deliberada é] a dimensão refletida e prática da nossa imaginação como fonte de criação” (Castoriadis, 1992, p. 226).

Para o autor, então, a relação profunda que existe entre imaginação e reflexividade acontece também entre imaginação e vontade, pois, “é necessário poder imaginar outra coisa fora daquilo que é para poder querer; e é necessário querer outra coisa fora daquilo que é para liberar a imaginação” (Castoriadis, 1992, p. 227). Isso, afirma ele, é o que mostram constantemente a prática psicanalítica e a experiência comum. Fora disso, conclui: “toda ‘decisão’ é apenas uma escolha entre possíveis dados - dados pela vida anterior ou pelo sistema instituído - que continua a poder ser reduzida aos resultados de um cálculo ou de um raciocínio” (*ibid.*).

Excluindo a última alternativa, e rerepresentando o sujeito do ponto de vista da estrutura ontológica da sua temporalidade - *um socorro nulo*, quando se trata do que *devo fazer* -, o filósofo considera que

... na minha vida pessoal (...) eu me faço numa história que sempre já me fez (...) os meus projetos mais amadurecidamente refletidos podem ser por um instante deitados por terra pelo que acontece. (...) vivendo, continuo sempre para mim mesmo uma das mais poderosas fontes de espanto e um enigma incomparável a nenhum outro (pois situado tão perto). (...) com minha imaginação, meus afetos, meus desejos posso me entender, mas não posso, nem devo dominá-los. Devo dominar os meus atos e as minhas palavras, o que é outra coisa (Castoriadis, 1992, p. 145-6).

Dessa forma, em se tratando do sujeito, todo reducionismo deve ser evitado, e todo cálculo/raciocínio compreendido como um artifício meramente *útil*, pois, ao nos aproximarmos do conceito de subjetividade que Castoriadis procura compor, deparamo-nos necessariamente com a *práxis* - *práxis como uma modalidade* do fazer humano, tal como observa o autor. Mas, se para o filósofo-psicanalista a subjetividade é reflexiva e deliberante, capaz de bem ou mal estabelecer uma outra relação com o inconsciente, que está em seu fundamento, essa não é uma relação de eliminação do inconsciente, pois, para o autor, é

precisamente dele que tudo deve surgir. Trata-se, sim, de uma relação de não sujeição, isto é, de *poder deter a passagem à expressão ou a passagem ao ato*, tendo-se, simultaneamente, consciência das pulsões e dos desejos que poderiam levar a isso.

Para o autor, então, a subjetividade autônoma - que é também, segundo ele, *um objetivo social, um tipo particular de sublimação - é possibilidade* que se realiza numa nova relação entre consciente e inconsciente, que é - tal como anteriormente observamos, no aporte castoridiano -, ao mesmo tempo, o fim da psicanálise, da educação e da política.

Assim, reconhecer o fato de que *devo ser autônomo* não significa reprimir o inconsciente, mas ter abertura para conhecê-lo, isto é, para filtrar o que, nos desejos e pulsões, pode passar a ato. E isso significa reconhecer que os outros não são pura e simplesmente objetos ou instrumentos do desejo pessoal, mas que também *devem atingir* a sua autonomia. Na concepção castoridiana, o sujeito não pode escapar deste conflito, sob pena de não se constituir como sujeito da *práxis*. Ser autônomo, então, significa agir no sentido de considerar o outro como alguém que pode ser autônomo, significa tentar ajudar o outro a chegar à autonomia - para Castoriadis, o objetivo primeiro da política.

De nosso ponto de vista, aqui o autor esboça um gesto que acena para a solidariedade, sentimento que, tanto quanto o conflito, não está no sujeito. Segundo afirma, se o conflito estivesse no sujeito, ele não seria um verdadeiro conflito, pois não colocaria nenhum problema verdadeiro: todos estariam antecipadamente resolvidos.¹²⁹ Assim, o que se coloca para o sujeito é a compreensão e/ou aceitação do outro, na mesma medida em que compreende e aceita a si mesmo, como *objeto*, o que não se confunde com a solidariedade cristã, fundada no subjetivismo moralista.

Nessa direção, “o outro é entendido aqui no sentido lato, me inclui a mim mesmo como ‘objeto’ de minha atividade. Como tal, ela é o próprio, não dos seres humanos em geral, mas da subjetividade reflexiva e deliberante. Portanto, a *práxis não tem e não pode ter* seu fim em si mesma¹³⁰ (...): ela visa uma certa transformação de seu ‘objeto’ (humano). Esse ‘objeto’ - o outro - pode ser concreto, nomeadamente dado: psicanálise, pedagogia. Pode, também, ser indefinido” (Castoriadis, 1999, p.62), como o é a política, conclui o autor.

¹²⁹ A respeito do *sujeito*, o filósofo greco-francês afirma: “o sujeito kantiano, tal como o sujeito platônico (e cristão) não reconhece conflito senão em si próprio - e esse não é um verdadeiro conflito: ele não coloca nenhum problema verdadeiro, todos os problemas estão, ‘de direito’, antecipadamente resolvidos. Se sofre, é que ‘gostaria’ de fazer o Bem (que ele conhece, ou deveria conhecer *sempre*), mas não ‘pode’; ou, se ‘pode’, é a partir de ‘determinações empíricas’, e não puras. Na verdade, porém, nenhum problema está antecipadamente resolvido, temos que criar o bem em condições imperfeitamente conhecidas e incertas; o projeto de autonomia é, para nós, fim e guia. mas não resolve para nós as situações efetivas” (cf. Cornelius Castoriadis. *Feito e a ser feito*, 1999, p. 63).

¹³⁰ Tal como pensava Aristóteles, lembra Castoriadis.

4 O SUJEITO E O PRAZER DA REPRESENTAÇÃO

“Não é somente no social e pelo social que um ‘sujeito’ e uma ‘subjetividade’ são possíveis (mesmo transcendentalmente!)”.

Castoriadis

Há, conforme Castoriadis (1992), quatro pressupostos metapsicológicos¹³¹ da reflexividade e da capacidade de atividade deliberada. Destes, afirma o autor, dois pertencem estritamente à investigação da psicanálise, os demais extrapolam o seu campo propriamente.

Propondo-se a comentá-los de forma breve e na medida da necessidade de sua reflexão, o autor ressalta primeiramente a capacidade de sublimação da psique, entendida como “processo por meio do qual a psique se abre para o mundo social-histórico e, por aí, pode ter acesso a uma temporalidade de outra ordem que a temporalidade psíquica, a ‘objetos’ que para ela não podem, no início, ter existência e sentido, a uma ‘lógica’ outra que o modo de ser do magma inconsciente” (Castoriadis, 1997, p. 150). Nesse sentido, a conversão ontológica da psique - a ruptura de seu mundo por imposição do social-histórico - funda-se na *seiva* psíquica constantemente trazida pela psique singular à criação social-histórica, constituindo-se, tal como pensa Castoriadis (1997), no *escoramento* do mundo social-histórico: de sua atualização se define a subjetividade humana propriamente dita.

Nesse sentido, declara-nos o seu “ ‘imenso espanto’ diante de certas insinuações recentes conforme as quais a noção de sublimação mal seria compatível com a concepção freudiana - e, mais geralmente, diante das hesitações, a confusão e a maneira vaga do que em geral é dito” (Castoriadis, 1992, p. 227). Esclarecendo não querer explicar ou justificar o fato, informa não haver dúvida de que o estado da questão, tal como a deixou Freud, é caótico. No entanto, acredita ser importante restituí-la.

Com esse intuito, o autor situa a especificidade do humano ou do psiquismo do homem não na sexualidade, mas na ‘*distorção*’ dela, o que, do seu ponto de vista, é outra coisa totalmente diferente (Castoriadis, 1992, p. 214). Nessa especificidade, o filósofo greco-francês destaca o caráter de *transversalidade* ou *horizontalidade*, ou seja, a validade das suas características para todas as instâncias psíquicas.

Assim, a primeira característica transversal do psiquismo humano se refere à “*desfuncionalização* dos processos psíquicos relativamente ao substrato (ao componente)

¹³¹ “Esses pressupostos são: 1) a sublimação; 2) a existência de um *quantum* de energia livre, ou de importantes capacidades de mutação de energia, junto da instância consciente; 3) a labilidade dos investimentos nesse campo; 4) a capacidade de questionar os objetos até então investidos em função da reflexão” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto* III, 1992, p. 227).

biológico do ser humano” (Castoriadis, 1992, p. 215). Dessa forma, o autor nos anuncia uma funcionalidade cuja ordem entre “as ‘instâncias’ psíquicas, cada uma considerada nela mesma e a psique como um todo não são funcionais biologicamente para poder ser ‘funcionais’ em outro ponto de vista, o delas (...). Cada instância trabalha [então] para preservar o *seu* mundo, do qual *sua* imagem do ser considerado é uma parte central” (*ibid.*).

A segunda característica nos é apresentada por Castoriadis (1992, p. 214) como sendo “*a dominação do prazer representativo sobre o prazer de órgão*” o que, conforme o autor, interfere no sobrevalor da referida imagem em detrimento do *ser real*. Decorre daí, afirma, o que na linguagem de Freud se chama de *onipotência mágica da mente*, mas que, do seu ponto de vista, deve denominar-se de “onipotência *real* da mente inconsciente. Real, uma vez que quanto ao inconsciente a questão não é transformar a ‘realidade exterior’ (da qual ele não tem nenhum conhecimento), mas transformar a representação para torná-la ‘agradável’. Ora, [considera o autor] tal representação é, em princípio, sempre formável; se e quando não é formada, é porque há oposição de outra instância psíquica” (*ibid.*).

Há ainda um terceiro traço pressuposto pelas duas características anteriores, mas não idêntico a elas. Apontado por Castoriadis (1992) como o que, sem dúvida, caracteriza por excelência o psiquismo humano, a ‘*autonomização da imaginação*’ / a imaginação radical não pode ser confundido com a capacidade de ver *figuras* ou de perceber [/auto-perceber/ver-se num *espelho*]. Trata-se, afirma, da “capacidade de estabelecer o que não é, ver em alguma coisa o que não está lá. (...) Para o psiquismo humano [prossegue o autor], há fluxo representativo ilimitado e incontrollável, espontaneidade representativa que não é sujeita a um fim determinável, ruptura da correspondência rígida entre imagem e X ou da consecução fixa das imagens.” (Castoriadis, 1992, p. 215-6).

Há também, segundo o filósofo, uma evidência: estas propriedades da imaginação radical escoram psiquicamente a capacidade linguística, que por sua vez, pressupõe “a faculdade do *quid pro quo*, de ver alguma coisa ali onde há outra”¹³² (Castoriadis, 1992, p. 216).

Por último, o autor nos apresenta a ‘*autonomização do afeto*’ no psiquismo humano, característica que, segundo ele, ainda é ignorada pelos autores. Nesse sentido, afirma haver “ao mesmo tempo inter-relação e independência do afeto e da representação” (Castoriadis, 1992, p. 216).

¹³² “Por exemplo, poder ‘ver’ um cão nos três fonemas, ou nas três letras dessa palavra; mas também não ver sempre a *mesma* coisa, portanto poder compreender a expressão ‘que tempo cão!’; e ainda poder ver um cão em *dog*, quando se conhece inglês” (Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 216).

Castoriadis (1992) considera também a ‘*estratificação*’ do psiquismo humano, isto é, sua permanência na dimensão vertical. Sob esse aspecto, a psique se caracteriza pela multiplicidade de *instâncias* que, na concepção de estratificação do autor, coloca “de início uma mônada psíquica fechada sobre ela mesma, que estoura durante uma fase triádica, depois atravessa uma fase edipiana, para chegar finalmente, graças aos diversos processos de sublimação, ao indivíduo social (...). [Assim, pondera o autor] temos toda justificativa para falar de *estratificação*...” (Castoriadis, 1992, p. 217-8), de instâncias ou processos intinsecamente repartidos entre *superfície* e *profundidade*. Resumindo, o autor afirma: “há um inconsciente dinâmico” (*ibid.*, p. 218).

Em face de tais considerações a respeito da desfuncionalização e estratificação do psiquismo, o filósofo greco-francês observa que, no caso do ser humano - diferentemente dos animais -,

os conflitos intrapsíquicos são conflitos de ‘instâncias’; e a própria existência, como a concreção a cada vez particular, dessas instâncias são o resultado de uma *história*. Que em e por essa história se constituem instâncias (ou tipos de processos) que não são em seguida ‘ultrapassados’ ou ‘harmoniosamente integrados’ mas persistem numa totalidade contraditória e mesmo incoerente, eis [conclui o autor] o que diferencia radicalmente a evolução no tempo do psiquismo humano de todo ‘processo de aprendizado’ (Castoriadis, 1992, p. 218).

Importa ainda, para o autor, destacar a correspondência entre cada *instância*/tipo de processo e

a sua essência de *para si*. (...) Para cada instância ou processo, há *objetos* novos e específicos, valorações e afetos específicos, apetências específicas. Também a cada vez temos um tipo de sentido novo e específico - isto é, a inserção das ‘representações’ em novos tipos de relação, em outras matrizes de equivalência e de pertença outras. (A floresta para o consciente e a floresta para o inconsciente.) A cada vez, desabrocha um modo do representar, do desejar, do ser-afetado (Castoriadis, 1992, p. 219).

Para Castoriadis, há, portanto, uma *estranha pluralidade da psique*, pois essa não é um sistema, mas um *magma*, no sentido de “um modo de coexistência *sui generis* com uma ‘organização’ que contém fragmentos de múltiplas organizações lógicas, mas não é redutível a uma organização lógica” (Castoriadis, 1992, p. 219).

Retomando sua atenção sobre a sublimação, como primeiro pressuposto metapsicológico da reflexividade e da capacidade de atividade deliberada, Castoriadis (1992) dirige seu foco para o *sujeito* da linguagem, afirmando que este não é um *sujeito* pulsional. Assim, considera o autor, se o aparelho oral pode investir-se de atividade desprovida de qualquer *prazer de órgão* é porque a atividade sublimada existe. Dessa forma,

(...) cumpre lembrar [um]a evidência banal, que ninguém parece levar em consideração: falar já é sublimar. (...) Falar é uma atividade sublimada, em primeiro lugar porque ela não oferece nenhum prazer de órgão; em segundo e sobretudo por que ela é

instrumentada em e por uma criação extrapsíquica e que ultrapassa as possibilidades da psique singular: a instituição da linguagem; finalmente, porque falar implica sempre potencialmente que nos dirigimos a outros participantes, reais da sociedade ... (Castoriadis, 1992, p. 227-8).¹³³

Para o psicanalista-filósofo, a substituição do prazer de órgão pelo prazer de representação - ou seja, a *conversão* - está na base de todas as especificidades da psique humana como também da sociedade. Co-originária da humanidade, a *conversão* é, então, na abordagem castoridiana, o que torna possível a sublimação.¹³⁴

Por sua vez, tal como enfatiza o autor, o *objeto* da sublimação só tem validade por sua instituição social: está, portanto, impregnado de significações imaginárias sociais, que valem graças a seus atributos *invisíveis*. Isso equivale a “dizer que a sublimação é o investimento de representações (ou de estados de representação), cujo referente não é mais um ‘objeto privado’ [da imaginação radical], mas um objeto não-privado, público, isto é, *social*”¹³⁵ (Castoriadis, 1992, p. 229).

O segundo pressuposto, apontado por Castoriadis (1992, p. 230), diz respeito à “existência de uma quantidade de energia livre, ou de importantes capacidades de mutação de energia [/capacidade de desqualificação-requalificação], na instância consciente”. Nesse

¹³³ Conforme Masotta, se a pulsão pode ser entendida como *o que não facilita o saber a respeito do objeto*, tendo “para Freud como característica fundamental a instabilidade do que a liga ao objeto” (cf. Oscar Masotta. *O comprovante da falta*, 1987, p. 21), entre a palavra e o que ela significa também não há o que assegure o referente. Há, portanto, um ‘tero’ (‘tero’: pássaro conhecido no Brasil como quero-quero, que emite seu grito em uma direção e põe seus ovos em outra) que habita toda palavra: o safar-se de seu significado habitual. Nesse sentido Masotta parece indicar que a pulsão situa o homem numa linha fronteira entre o biológico e o cultural, caracterizando-se, portanto, como plasticidade. Tal como as palavras, “da mesma maneira que a pulsão não conduz ao objeto, tampouco a palavra conduz ao que ela significa, não nos assegura (como no chiste) sobre seu referente” (cf. op. cit., p. 44). Embora esclarecedora, no que toca à compreensão da *conversão*, nessa leitura de Freud se apresenta uma preocupação com a estrutura, ou seja, uma preocupação com o inconsciente estruturado como linguagem. Voltada para a relação entre significante e significado, distancia-se, portanto, da abordagem de Castoriadis, para quem a relação *signitiva* se apresenta sob o aporte ontológico.

¹³⁴ “A sublimação é o processo através do qual a psique é forçada a trocar os seus ‘objetos próprios’ ou ‘privados’ de investimento (inclusive a própria ‘imagem’ para ela mesma) por objetos que são e valem em e por sua instituição social, e a fazer deles para ela mesma ‘causas’, ‘meios’ ou ‘suportes’ de prazer” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, p. 229, em nota de rodapé (18).

¹³⁵ Por contraste, o autor faz um esclarecimento relacionado à representação. No caso do animal, afirma, “a concatenação representação-motricidade é: a) em princípio constante (para modificá-la é preciso haver ‘aprendizado’: a imaginação animal é repetitiva); b) funcional; c) sempre com referente ‘real’ ” (cf. Castoriadis, op. cit., p. 229). No caso do ser humano, esclarece, o fluxo representativo é de outra natureza, pois, as representações não são determinadas, são apenas elos nos processos de ‘causação’ (as aspas na palavra causação indicam, conforme assinala o autor (em nota de rodapé/20, à mesma página), “um fortíssimo abuso de linguagem. (...) [Na sua concepção] não há e não pode haver encadeamento estritamente causal das representações”). Além disso, o animal “não tem *história* psíquica, ele não tem conflitos intrapsíquicos. (O fato de podermos, se for o caso, fazer aparecer *experimentalmente* [assinala Castoriadis] confirma o que adianto.)” (op. cit., p. 218). Assim, no caso humano, o fluxo representativo se dá numa totalidade contraditória - o psiquismo humano - cuja evolução no tempo, afirma o autor, é radicalmente diferente “de todo ‘processo de aprendizado’. Certamente há aprendizado no humano, como há ‘lógica’: os dois são sua herança animal. (Espantoso no humano [conclui] não é que ele aprenda, mas que não aprenda)” (Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 218).

particular, o autor afirma haver “investimentos de intensidades diferentes - que essas intensidades podem mudar” (*ibid.*, p. 231). Mas, adverte, não há saber para comparar essas intensidades entre si, embora se deva considerar a importância desse processo, por desempenhar um importante papel, tanto na história quanto no que diz respeito à constituição do ser humano.

Abandonando o terreno metafísico e adentrando um domínio onde a ação simultânea de inúmeros fatores da instituição social têm poder decisivo, Castoriadis (1992) propõe-se a tratar, de forma breve, os dois últimos pressupostos. Assim, afirma que “o estabelecimento de uma reflexividade e de uma capacidade de atividade deliberada requer em terceiro lugar uma importante (e relativa) *labilidade* dos investimentos” (Castoriadis, 1992, p. 231-2).

Advertindo que *labilidade* é o oposto de *rigidez* - já que, do ponto de vista psicanalítico, a rigidez dos investimentos *sublimados* é o que melhor caracteriza a *heteronomia* das sociedades humanas - o autor nos esclarece que diferentemente do investimento de fanáticos no âmbito religioso, político ou científico “é lábil o [investimento] de um cidadão que pode e quer discutir o fundamento correto da lei a que, enquanto isso, ele obedece, ou ainda o do cientista crítico” (Castoriadis, 1992, p. 232), o que não está na dependência do homem na sua singularidade, mas do ser social, *herdeiro* da lei e da educação existentes.

Admitindo que o terceiro pressuposto da reflexividade e capacidade deliberativa pode ser considerado uma *vertente* ‘*objetiva*’ e o último uma *vertente* ‘*subjetiva*’ (Castoriadis, 1992, p. 232), assinala que a diferença entre um e outro é bastante tênue. Dessa forma, apresenta-nos o quarto pressuposto quando afirma: “é necessário a capacidade efetiva de questionar os objetos até aqui investidos (mesmo que fossem, quando muito, regras do pensar) em função da reflexão, e de concluir conforme os resultados desta. É o mesmo que dizer que é necessária a capacidade de questionar os objetos instituídos. Isso também, por mais ‘subjetivo’ que seja, é relativo ao modo e ao conteúdo da instituição social desses objetos” (*ibid.*).

As considerações a respeito do *sujeito* humano, até aqui apresentadas, tecem, de forma mais precisa, o que Castoriadis defendia, desde 1965, como *autonomia* do sujeito, ou seja, a capacidade de questionar a ordem existente ou o estado das coisas existentes. Para o autor, isso significa falar de *possibilidades* do ser humano, que, embora não realizáveis automaticamente, são atualizáveis, mesmo porque, na sua concepção, já o foram mais de uma vez na história.

Resta, para o autor, concluir. Primeiramente considerando que “não é possível formular um conceito que englobe o sujeito. [Assim,] somos obrigados a diferenciar” (Castoriadis, 1992, p. 235) os vários níveis do *para si*, desde a origem, perpassando todas as entidades *subjetivas*, ou seja, “a psique e as ‘instâncias’ psíquicas, o indivíduo social, a sociedade” (*ibid.*) com as especificidades que cada uma delas apresenta.

Do ponto de vista do filósofo greco-francês, há uma grande confusão em relação ao indivíduo social,¹³⁶ o ser psíquico e o sujeito, e a subjetividade humana, no que ela tem de mais próprio: o ser

uma virtualidade de todo ser humano, não uma fatalidade, com certeza. (...) Na medida em que se faz subjetividade, o ser humano pode questionar-se e considerar-se como origem, certamente parcial, da sua história passada, como também querer uma história que está por vir e querer ser seu co-autor. (...) Sem tal subjetividade - sem o *projeto*, mas em via de realização, de tal subjetividade - não somente toda intenção de verdade e de saber desmorona, mas toda ética desaparece, uma vez que toda responsabilidade desaparece (Castoriadis, 1992, p. 236).

A respeito da possibilidade de haver uma *unidade* do ser humano singular, Castoriadis (1992) aponta-nos no sentido de uma resposta breve, provisória e múltipla. Desse modo, afirma: há, com certeza, uma “certa unidade de cada psique singular, pelo menos como origem comum e co-pertença obrigatória de forças que lutam no mesmo teatro de operações” (Castoriadis, 1992, p. 236). Há também uma identidade corporal e o que o autor chama de *envelope cronológico* da *história* de cada ser humano.

A seu modo, considera, há a unidade relativamente sólida do indivíduo fabricado pela sociedade. Para além disso, “há uma unidade visada ou que devemos visar: a unidade da representação refletida de si e das atividades deliberadas que empreendemos” (Castoriadis, 1992, p. 236). Mas, conclui, há uma evidência que não pode ser desconsiderada: unidade não significa invariabilidade através do tempo.

Finalizando, compara duas imagens: a do *para si*, como uma *bola fechada* ou *clausura*, “‘ajustada’, mais ou menos, conforme uma indefinidade de dimensões, a um número indefinido de outras bolas” (Castoriadis, 1992, p. 237) e a da *subjetividade humana*, como uma *bola pseudofechada*, passível de autodilatação e dotada da possibilidade de

¹³⁶ Conforme Castoriadis, “o indivíduo social, nível socialmente funcional do ser humano, apresenta certamente os caracteres de um *para si*, é fabricado a partir do material psíquico pela sociedade (*via* família, a linguagem, a educação, etc), mas é ‘separado’ das outras instâncias psíquicas pela barreira do recalque. (...) ele é capaz de ‘pensamento’ nas estruturas instituídas, e de ‘volição’ - no sentido da ativação pelo consciente dos mecanismos motores - nas mesmas estruturas. Mas, em regra geral (se considerarmos toda a extensão da história e das sociedades humanas) ele não está em condições de questionar essas estruturas, nem por conseguinte de se questionar a si mesmo” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 235-6), ou seja, não é dotado da *subjetividade humana* ou da característica que, segundo o autor, é preciso chamar de reflexividade e, por conseguinte, da capacidade de atividade deliberada.

interagir com outras do mesmo feitio e com poder para questionar as leis do próprio enclausuramento.

Essa autodilatação, afirma o autor, “significa que o mundo humano, o mundo acessível à subjetividade humana, não é dado de uma vez para sempre, ele é ao mesmo tempo extensível e modificável (para ‘fora’ e para ‘dentro’). (...) [Assim,] a interação verdadeira com outras subjetividades significa alguma coisa extraordinária no mundo: significa ultrapassar a exterioridade recíproca” (Castoriadis, 1992, p. 237), o que pode implicar em trabalhar para compreender, como, do mesmo modo, em concordar com o sentido instituído e invisível.

Dessa forma, considera Castoriadis: “a criança transforma o que lhe damos ou o que encontra dando-lhe um sentido - mas não sem relação com o sentido do que já lhe demos. Não há bebê que não distinga entre um olhar carregado de amor e um carregado de ódio. E é também com essa condição que aprendemos a *falar*, a conhecer: aceitar que a *significação* de uma palavra é a que os outros ligam a ela” (Castoriadis, 1992, p. 238).

Remetendo-se a Sócrates para elucidar o problema, Castoriadis (1992) salienta que o filósofo grego, ao aceitar sua morte ou ao morrer, também *se salva*, isto é, salva-se “para si mesmo; salva a sua imagem, volta triunfante da autofinalidade no desaparecimento de seu ‘sujeito’. Mas ele salva também alguma coisa para nós: afirmação igualmente triunfante da sublimação, raiz e condição não interrompida da vida histórica alimentada por tantos mortos voluntários (Castoriadis, 1992, p. 238).

Em meio à complexidade destas considerações, é importante destacarmos uma última afirmação do autor: “ser sujeito, e ser sujeito autônomo, é ainda ser alguém e não todos...” (Castoriadis, 1992, p. 238). Dizendo de outra forma: ser sujeito implica em vivenciar a ética no sentido da possibilidade de se aproximar da verdade, admitindo, na transitoriedade desta, o que encerra de mais verdadeiro e de mais belo.

Afinal, tal como afirma o filósofo greco-francês,

assim como a multiplicidade existe no ser como alteridade, a unidade do ser encontra-se essencialmente fragmentada. Isso porque, apesar de todos os discursos recentes sobre a diferença ontológica, ser e modo de ser não são separáveis - e porque os modos de ser emergem, alterando por aí o próprio ser e manifestando o ser como auto-alteração. (...) O ser é enquanto alteridade? Certamente. Se tal não fosse o caso, não haveria um ser-sujeito (uma multiplicidade indefinida de seres-sujeito e uma multiplicidade indefinida de modos de ser-sujeito), criando a cada vez o seu próprio modo de ser e o seu próprio mundo (e tempo) e, por exemplo, pensando o ser e falando dele (Castoriadis, 1992, p. 291).

De nosso ponto de vista, aqui se encontra a alternativa *possível* para enfrentar o *medo da liberdade*, a louca *necessidade de segurança* e a *ocultação de nossa condição trágica*, problemas levantados por Castoriadis (1999, p. 63) como intrínsecos à nossa cultura, a cultura

greco-ocidental. Por isso, passamos a investigar tanto os limites quanto as possibilidades apontadas pelo autor para a realização do projeto de autonomia, mais precisamente, quando analisa os dilemas e conflitos que emergem da aproximação entre as categorias *cidadão / sujeito* nas relações capitalistas.

CAPÍTULO IV

AO ENCONTRO DO CIDADÃO

1 PROCURANDO O CIDADÃO

“O grande problema, o grande ponto de interrogação, é o que diz respeito à capacidade e ao desejo das pessoas de organizarem-se coletivamente, participando de maneira plenamente ativa e responsável da direção de suas atividades, e de enfrentar a questão da instituição global da sociedade.”

Castoriadis

Em se tratando de educação, que conceito seria mais discutível, hoje, do que o de cidadão? Seria a perda da História como referência, o motivo de tamanha desorientação? Ou seria o emergir do caos na cidade-mundo o que estaria a assustar as *certezas*, embutidas nos conceitos já existentes? Poderíamos também considerar as duas hipóteses de mãos dadas, entrando juntas em campo, expondo para si mesmas a própria fragilidade humana, como que absorvendo um saber que lhe era estranho? E que saber seria este, num mundo em que se *sabe* tanto?

Partindo do pressuposto de que habitar o espaço da cidade é causa necessária, mas não suficiente, para alguém ser chamado de cidadão,¹³⁷ é possível considerarmos que é nesse espaço - como coisa pública (res-publica) e espaço político construído historicamente - que emergiu o conceito de cidadania, fato que nos remete à Grécia Antiga, consensualmente, o berço que embala toda reflexão sobre o tema. Por outro lado, é importante assinalarmos que esse fato tem sido considerado, por alguns autores contemporâneos, cada vez mais insuficiente, no sentido de que, já no próprio berço, a democracia apresenta o elemento trágico¹³⁸ que lhe é constitutivo. Assim, para Castoriadis (1987, p. 268), não há como negar:

¹³⁷ Se o que está em mente é a inclusão de todo o contingente populacional - do contrário alguns segmentos estariam excluídos da cidadania, tais como prisioneiros, homens do campo etc - habitar a cidade é causa necessária, mas não suficiente, para alguém ser chamado cidadão.

¹³⁸ Aqui, o elemento *trágico* aponta no sentido de que na democracia a coexistência de conflitos dá-se em meio à possibilidade de resolvê-los, muito embora essa resolução não seja nem definitiva nem justa, mas passível de uma solução inerentemente relacional e atravessada por situações extremamente dilemáticas. Conforme o filósofo greco-francês, “(...) la tragedia posee (...) una significación política muy clara: el llamado constante a la autolimitación. Pues la tragedia es también y sobre todo la exhibición de los efectos de la *hybris* [*hybris*: desmedida, exagero, exceso], y más que eso, la demostración de que pueden coexistir razones contrarias (...) y que no es obstinándose en la razón (...) como se hace posible la solución de graves problemas que pueden aparecer en la vida colectiva (lo que no tiene nada que ver con el consenso blando de la época contemporánea). Pero por encima de todo, la tragedia es democrática en el hecho de que conlleva el recuerdo constante de la mortalidad, a saber, de la limitación radical del ser humano” (cf. Cornelius Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 206. Tradução livre de Jandira N. de Faria). Por isso faz-se importante reafirmar que *Antígona* é, para Castoriadis, “más que todas las otras, la tragedia de la democracia. (...) Aparece aquí la idea de la democracia como régimen que se instituye con conocimiento de causa” (cf. op. cit., p. 232).

“o nosso¹³⁹ questionamento político é, *ipso facto*, uma continuação da atitude grega, ainda que, em mais de um importante ponto de vista, nós certamente a tenhamos ultrapassado e ainda tentemos ultrapassá-la”.

Refletindo sobre *A Questão Democrática*, Chauí (1984) talvez sintetize em que medida e em que condição essa tentativa é necessária, embora também insuficiente. Apresentando a democracia como um enigma - por isso, um tema recorrente na história - a autora assinala a possibilidade de se abrir um campo de interrogação a seu respeito, no qual a rivalidade entre filósofos e sociólogos,¹⁴⁰ como possuidores, respectivamente, da verdade e do verdadeiro conhecimento, pudesse chegar a ser compreendida. “Não porque *todos* ‘democraticamente’ desejamos a democracia. Nem porque *todos* ‘democraticamente’ a discutiremos. Mas porque a interrogação acerca da democracia é uma indagação em que todos estamos *implicados* como sujeitos, sem que possamos reivindicar o lugar imaginário do saber separado” (Chauí, 1984, p. 85).

Tecendo considerações a respeito do conhecer e do pensar - respectivamente “acolher o real em representações (fatos ou idéias) (...) e acolher o risco do trabalho do acontecimento sem pretender fixá-lo num racional positivo completamente determinado” (Chauí, 1984, p. 85) - a autora problematiza o desejo da unidade, apresentando-o como um engano que pode nos afastar da democracia ao invés de nos aproximar dela.

Assim, “se pensar é um momento da praxis social, se é aceitação da diferença entre saber e fazer, [isto é] se é compreensão dos limites entre teoria e prática, talvez, então, nossas discussões não unifiquem nossos pontos de vista nem nos ensinem simplesmente a conviver com nossas diferenças” (Chauí, 1984, p. 86), mas nos levem constantemente à indagação, a respeito do desejo da unidade, tanto quanto do olhar compartimentado/separado, ambos, afirma, atributos do Sujeito do Conhecimento. Segundo a autora, os referidos atributos, nas

¹³⁹ O emprego da expressão “nosso”, é possível supor, não é uma referência do autor só aos intelectuais de sua época, mas também a seus principais interlocutores, entre estes Freud, cuja obra *Totem e Tabu* (1913), entre outras posteriores - tais como *Psicologia das Massas e Análise do Ego*/1921, *O Despertar de Uma Ilusão*/1927, *O Mal-Estar na Cultura*-1930, por exemplo -, são consideradas por Castoriadis “extremamente ricas em idéias e em incitações a pensar”, tomando a psicanálise do ponto de vista político e referida a uma antropologia de abordagem filosófica e política (cf. Cornelius Castoriadis. “Freud, la sociedad, la historia”. In: *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 173-192).

¹⁴⁰ Recorrendo a Merleau-Ponty - *Le philosophe et la sociologie* - Chauí assinala o obscurantismo da “rivalidade cultivada entre filósofos e sociólogos, os primeiros considerando-se possuidores da verdade porque detentores da Idéia, os segundos reivindicando para si a posse do verdadeiro porque conhecedores do Fato. É uma rivalidade obscurantista [afirma] que priva o filósofo de contato como o mundo e o sociólogo, da interpretação do sentido de sua investigação; tal atitude esconde algo típico da ideologia: a crença na existência do Sujeito do Conhecimento como olhar separado que sobrevoa imaginariamente o real e o domina através de um sistema de representações, sem que seja preciso indagar qual o sentido dos fatos nem qual a necessidade das idéias ao serem realizadas pela experiência” (cf. Marilena Chauí. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*, 1984, p. 85).

sociedades modernas, estão também vinculados ao Poder e, tal como pensa, cabe a nós questioná-los, sob pena de vermos a democracia reduzida e delimitada no âmbito político-institucional.¹⁴¹

Dessa forma, Chaui apresenta a democracia como questão histórica e filosófica. Histórica, porque insere na sociedade o conflito, o acolhimento de suas diferenças internas e de suas contradições, impedindo-a de fixar-se numa imagem idêntica.¹⁴² Filosófica, na medida em que a questão moderna do poder, tanto quanto a antiga, “concerne (...) ao político como ato de fundação, trabalho que a sociedade efetua sobre si mesma em busca de sua definição e de sua inscrição histórica”¹⁴³ (Chaui, 1984, p. 99). Para a autora, então, uma sociedade pode ser chamada de histórica se “não *está* no tempo, mas (...) se *efetua* como tempo, isto é, uma sociedade que não pode cessar de se reinstituir porque para ela sua gênese e sua forma são uma questão incessantemente recolocadas” (*ibid.*, p. 103).

Adotando como eixo da discussão “o problema da articulação entre democracia e socialismo, enquanto problema de uma sociedade histórica” (Chaui, 1984, p. 104), a autora avalia o socialismo real como incapaz de fundação histórica ou como uma “sociedade que está nascendo ‘no interior dos escombros da velha ordem’ ” (*ibid.* p. 106). Desse modo, considera que “há História quando há relação com o que é Outro. Nas sociedades históricas há alteridade entre classes, entre sociedade civil e poder político, entre poder e Estado, entre o atual e o possível, entre saber e ideologia, entre pensar e agir ”(*ibid.*, p. 110).

A perspectiva da alteridade na História, tal como a encontramos no pensamento de Castoriadis, remete-se insistentemente à tradição histórica, pois, para o autor, foi na cultura greco-ocidental, isto é, numa tradição histórica particular, que “o verdadeiro interesse pelos outros nasceu (...) , e [este] não passa de um dos aspectos da atitude crítica e interrogadora que [os antigos gregos] mantinham frente a suas próprias instituições. Em outras palavras, ele

¹⁴¹ Por isso, a autora defende a recuperação do conceito de *alienação* e o de sua manifestação na sociedade capitalista, a reificação, do seu ponto de vista abandonado por causa das ressonâncias humanistas e filosóficas da ‘ciência’. “Em resumo, o problema da divisão social do trabalho como divisão das classes para e pela exploração social da mais valia, exploração que não é realizada pelo Estado, mas através do Estado” (cf. Marilena Chaui. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*, 1984, p. 96).

¹⁴² Ressaltamos aqui, seguindo Chaui, a estreita vinculação entre sociedade democrática e história e o que enfatiza a autora: “somente nas sociedades abertas aos riscos da história pode ocorrer o fenômeno da ideologia, isto é, a produção do fixo para conjurar o perigo da temporalidade, fazendo com que a universalidade abstrata de normas e representações, elevadas à condição de ‘essências’, assegurem de uma vez por todas a identidade da sociedade consigo mesma, a hegemonia dos dominantes e a tranquilidade do progresso” (cf. Marilena Chaui. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*, 1984, p. 103).

¹⁴³ Fazendo, do seu ponto de vista uma breve incursão pelo pensamento de Aristóteles e de Espinosa, a autora esclarece que visa “apenas dar relevo à questão da proporcionalidade como ato da fundação política e social, bem como enfatizar os dois conceitos que [segundo a autora] balizam a questão filosófica da democracia: liberdade e igualdade” (cf. Marilena Chaui. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*, 1984, p. 102).

se inscreve no movimento democrático e filosófico criado pelos gregos” (Castoriadis, 1987, p. 269), no qual encontramos nossas próprias origens, origens que realimentam e renovam, seja no plano teórico ou na prática, toda a discussão a respeito da consolidação democrática. A Grécia é para nós um *gérmen*, afirma Castoriadis (*ibid.*, p. 269-271), pois “foi apenas no quadro desta tradição histórica particular - a tradição greco-ocidental - que o etnólogo, o historiador ou o filósofo pôde ter condições de refletir sobre sociedades diferentes da sua, ou mesmo sobre sua própria sociedade”.

Tomando, então, a Grécia Antiga como o ponto de partida para orientar sua reflexão a respeito do conceito de cidadania, o filósofo greco-francês destaca as modificações que esse conceito sofreu ao longo da história, até assumir características da modernidade, nas quais também se reflete o papel fundamental da educação. Nesse processo, no qual Cidade e Cidadania estão necessariamente entrelaçadas, o autor enfatiza a ação mediadora da educação e, dessa forma, não só redesenha o chão no qual se movimentam estas relações, como também delinea possibilidades de torná-las mais democráticas.

Partindo do pressuposto de que “não pode haver sociedade democrática sem *paideia* democrática”,¹⁴⁴ Castoriadis (1997, p. 281) considera o processo educacional uma questão essencial, e, como tal, eixo central de suas preocupações políticas, o que é de importância fundamental para este trabalho, já que a encontramos refletida nas preocupações de alguns intelectuais brasileiros. A exemplo do filósofo greco-francês, estes também discutem a educação para a cidadania no contexto das lutas pela consolidação democrática, nesse caso, no contexto brasileiro pós-ditadura militar.

Assim, para nos referirmos ao papel mediador da educação, selecionamos duas *falas* que consideramos representativas desta posição, pois elas têm sido porta-voz incansável da discussão a respeito da educação, voltada para a formação do cidadão participativo entre nós brasileiros. Destacamos, no primeiro plano, Maria Vitória Benevides, quando afirma: “o debate sobre a ‘questão da cidadania’ permanece associado, na teoria e na prática, e para o bem e para o mal, à discussão sobre as virtualidades e perspectivas da consolidação democrática no Brasil”(Benevides, 1994, p. 5). Para a autora,

a educação política para a cidadania é um tema tão antigo quanto, pelo menos, o da democracia. No pensamento político clássico [afirma], a principal tarefa dos governantes - e principal virtude dos regimes políticos - era justamente propiciar a educação política do povo. A formação da sociedade pressupunha um povo ‘adulto’ na política e não tutelado. Era esse, aliás, o *leitmotiv* de Platão, no diálogo com os sofistas e, certamente, o de Aristóteles em *Política e Ética a Nicômaco* (*ibid.*, p. 14).

¹⁴⁴ “No puede haber sociedad democrática sin *paideia* democrática” (Cornelius Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 281. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

Conforme a autora, no século XIX, arduamente defendida por pensadores da época, a educação para a cidadania já tem outro significado, isto é, para os que temiam a Deus, ela passa a se preocupar com a formação de bons contribuintes e também de trabalhadores qualificados. “Hoje [conclui], se tomarmos o eixo da democracia como efetiva soberania popular,¹⁴⁵ a educação política significa a educação para a participação” (Benevides, 1994, p. 14). Para a autora, dessa forma, é possível superar a visão liberal que propõe um modelo único de cidadão para a sociedade - o ‘patriota’, por exemplo -, negando, então, as contradições sociais. Por isso, afirma, um contexto democrático dinâmico, no sentido da criação e da liberdade, tanto de novos sujeitos quanto de novos espaços públicos, “supõe que os próprios interessados se transformem em sujeitos políticos” (*ibid.*), ou seja, em cidadãos ativos e participantes. Assim, ao que nos parece, a observação da autora caminha na direção do que esta pesquisa investiga especificamente, pois, tal como sugere, o que sustenta o rol de *interessados* na democracia é a articulação entre cidadãos ativos e sujeitos livres na busca de sua própria emancipação.

Não nos parece outra a direção que o geógrafo Milton Santos manifesta, tanto na produção teórica quanto na luta política, posição que extrapola o âmbito acadêmico. Exemplo disso é a discussão que vem fazendo na imprensa, sobre o tema, estendendo-a, portanto, para o grande público, e também a análise que publicou em 1993. Em *O Espaço do Cidadão*, o geógrafo clama por um “novo tipo de cidadania [no Brasil], uma cidadania que se nos ofereça como respeito à cultura e como busca da liberdade”(Santos, 1993, p. 6). Para tanto, considera que devemos partir do cidadão para a economia e não o contrário, o que significa, de seu ponto de vista, que “numa democracia verdadeira, é o modelo econômico que se subordina ao modelo cívico” (*ibid.*, p. 5). Se Milton Santos apresenta este princípio como universal - “não

¹⁴⁵ Sobre a soberania popular como eixo da democracia destacamos duas discussões, a primeira situada no âmbito dos direitos humanos e, por extensão, dos afetos e a segunda no da sexualidade. Partindo da questão *os direitos humanos não seriam hoje uma ameaça ao Estado democrático?* Renato Janine Ribeiro apresenta para o grande público o valor ético da democracia (re)colocando como eixo de sua discussão a respeito dos direitos humanos o poder do povo. Conforme o autor, os direitos que constituem historicamente a democracia são os que têm primazia sobre todos os outros direitos possíveis, o que significa dizer que ela não sobrevive sem a participação ininterrupta dos cidadãos na constituição do poder comum. Por isso, “ela é o único regime no qual todos são considerados, como queria Kant (‘O Que É o Iluminismo’), adultos e, portanto, iguais perante a lei”. Se ela tem/é um valor ético, afirma, uma das conseqüências disso é que deverá aplicar-se/estender-se a todas as relações sociais (e não apenas ao Estado/instituições). Assim, conclui o autor, seu fortalecimento deverá ocorrer tanto no âmbito do privado - “espaço dos afetos que urge democratizar (amizade, amor, família)”- quanto no público (como nas relações de trabalho), fecundando todas as relações sociais (cf. Renato Janine Ribeiro. “Primazias da Democracia”. Folha de São Paulo, Caderno *Mais!* 5, 13/julh/1997, p. 13). Tratando a questão democrática no âmbito das experiências sociais do cotidiano (ao que indica, um dos grandes desafios políticos de nossa época), Anthony Gidens defende a tese de que a transformação da intimidade - que, conforme o autor, implica na democratização das relações no âmbito privado e público - poderia subverter a ordem de todas as instituições modernas, o que afirma está acontecendo efetivamente no plano da sexualidade (cf. Anthony Gidens. *A Transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*, 1993).

podemos partir do princípio de que homens livres possam ter respostas diferentes aos seus direitos essenciais apenas pelo fato de viverem em países diferentes” (*ibid.*, p. 12) -, é sob a condição de que se leve em consideração que a cidadania se realiza sob muitas determinações. E é levando em conta as diversas formas de cidadania existentes no mundo que o autor considera a cidadania brasileira.

Analisando o problema da cidadania no Terceiro Mundo, o geógrafo aponta a especificidade do caso brasileiro,¹⁴⁶ destacando que aqui questões convergentes, e a um só tempo revolucionárias e dissolventes, causaram, no sentido negativo, um forte impacto no processo de formação tanto da idéia de cidadania quanto da realidade do cidadão. Desse modo, esta relação de forças termina por formar um *consumidor* - que de seu ponto de vista aceita ser chamado de *usuário* - em lugar de *cidadão* propriamente dito.

Ao elencar uma série de outros aspectos que contribuíram para a degradação do processo de cidadania no Brasil, relacionados à interferência do mercado na vida social e cultural do país, Milton Santos (1993) apresenta um balanço da mutilação das formas de vida e relações¹⁴⁷ não-cidadãs da grande maioria dos brasileiros, abandonados que estão à sua própria sorte. Dessa forma, sua análise transita pelo solo que vai *do cidadão imperfeito ao consumidor mais-que-perfeito*. Nessa direção, levanta a voz para dizer que este trajeto passa pela formação escolar, advertência que tomamos como *nossa*, no sentido do *sujeito* e do *objeto* da presente pesquisa.

Assinalando o futuro como uma das dimensões da cidadania, e as múltiplas dimensões da cidadania como o que articula a busca de um sentido para a vida e para a organização do espaço - espaço entendido como território e como espaço nacional, respectivamente, um conjunto de lugares e um conjunto de localizações, essas últimas mudando ininterruptamente (Santos, 1993, p. 121) - o geógrafo critica veementemente a educação formal existente. Como pensa, ela é “simplificadora das realidades do mundo, subordinada à lógica dos negócios, subserviente às noções de sucesso, [e, como tal] ensina um

¹⁴⁶ Conforme Milton Santos (1993), no espaço dos últimos trinta anos no Brasil, deram-se, concomitantemente, uma série de transformações, de seu ponto de vista, extremamente perversas e que multiplicaram exponencialmente o potencial deste país, já, por si só, negativo. Trata-se, segundo o autor, de processos contemporâneos, tais como: “a desruralização, as migrações brutais desenraizadoras, a urbanização galopante e concentradora, a expansão do consumo de massa, o crescimento econômico delirante, a concentração da mídia escrita, falada e televisionada, a degradação das escolas, a instalação de um regime repressivo com a supressão dos direitos elementares dos indivíduos, a substituição rápida e brutal, o triunfo, ainda que superficial, de uma filosofia de vida que privilegia os meios materiais e se despreocupa com os aspectos finalistas da existência e entroniza o egoísmo como superior, porque é o instrumento da busca de ascensão social” (cf. Milton Santos. *O Espaço do cidadão*, 1993, p. 13).

¹⁴⁷ Neste elenco, o autor apresenta a supremacia das relações burocráticas em detrimento dos direitos do cidadão, manipulando a vida do trabalhador e interferindo diretamente na vida do cidadão brasileiro.

humanismo sem coragem, mais destinado a ser um corpo de doutrina independente do mundo real que nos cerca, condenado a ser um humanismo silente, ultrapassado, incapaz de atingir uma visão sintética das coisas que existem” (*ibid.*, p. 42).

Assim, é possível ler nas entrelinhas deste autor que, ao *ensinar* esse humanismo fraco e doente, a educação está ratificando a confusão entre cidadão e consumidor e, ao mesmo tempo, difundindo a idéia a respeito da formação educacional, da moradia, da saúde, do lazer, da informação etc “como conquistas pessoais e não como direitos sociais” (Santos, 1993, p. 127). Aderindo à universalidade da crítica do geógrafo brasileiro e aproximando-a da crítica castoridiana, destacamos, então, a dimensão formadora que ambas querem imprimir na educação. Na singularidade do processo, ela “deveria prover todas as pessoas com os meios adequados para que sejam capazes de absorver e criticar a informação, recusando os seus vieses, reclamando contra sua fragmentação, exigindo que o noticiário de cada dia não interrompa a seqüência dos eventos, de modo que o filme do mundo esteja ao alcance de todos os homens” (Santos, 1993, p. 128-9).

Nesse clamor pela universalidade da educação, que evoca a informação socializada *de fato*, Milton Santos vê a possibilidade de alcançarmos um desígnio: “a organização de um sistema de dados concernentes à vida social, ‘a partir do qual a estratégia do centro e os desejos da periferia possam encontrar um acordo pelo qual a sociedade e o Estado não apenas se apoiem, mas reciprocamente se produzam’. Somente a partir daí a construção do cidadão poderia encontrar seu fundamento, e os diversos projetos, hoje utópicos, se poderiam converter em realidade” (Santos, 1993, p. 129). Como afirma o autor, nessa perspectiva, o tão falado *direito à cidade* trata

de fato, do inalienável direito a uma vida decente para todos, não importa o lugar em que se encontre, na cidade ou no campo. Mais do que um direito à cidade, o que está em jogo é o direito a obter da sociedade aqueles bens e serviços mínimos, sem os quais a existência não é digna. Esses bens e serviços constituem um encargo da sociedade, através das instâncias do governo, e são devidos a todos. Sem isso, não se dirá que existe o cidadão (Santos, 1993, p. 129).

Embora não seja outra a base material sobre a qual se assenta a idéia de democracia, defendida por Castoriadis – do ponto de vista da presente pesquisa, talvez uma obviedade para o autor -, seu foco recai mais especificamente sobre a perspectiva política, antropológica e cultural, o que procuramos explicitar na exposição que segue.

1.1 RECORRENDO À EDUCAÇÃO E À PSICANÁLISE

“A psicanálise é uma atividade prático-poiética, onde os dois participantes são agentes. (...) poiética, pois ela é criadora: seu êxito é (deve ser) (...) o aparecimento de um outro ser. (...) prática, pois chamo de práxis a atividade lúcida, cujo objeto é a autonomia humana(...) Desse ponto de vista, a situação da pedagogia é muito semelhante.”

Castoriadis

Para Castoriadis (1998), a educação democrática é tarefa que se realiza, processualmente, pela sociedade e através de suas instituições, acompanhando o indivíduo ao longo de sua vida - do nascimento até a morte. A verdadeira *paideia* é, então, “uma educação pela autonomia e para a autonomia, que leve os que são educados - e não apenas as crianças - a interrogarem-se constantemente a fim de saber se agem com conhecimento de causa, em vez de agirem pressionados por uma paixão ou por um preconceito”¹⁴⁸ (Castoriadis, 1998, p. 23).

Num regime democrático, afirma o autor, “qualquer pergunta pode ser abordada, e (...) nenhuma posição, nenhum estatuto, estão dados ou garantidos de antemão”¹⁴⁹ (Castoriadis, 1997, p. 273). Dessa forma, explicita o objetivo da política, mediado pela educação: a liberdade da coletividade, a liberdade efetiva - e não formal -, a autonomia ou liberdade da sociedade concreta, isto é, dos indivíduos reais que a compõem.

Esse conceito da verdadeira educação, o filósofo greco-francês atribui aos antigos gregos, à filosofia na sua origem e fundamento, pois

a filosofia não é filosofia se não expressar um pensamento autônomo. [E] o que significa ‘autônomo’? Quer dizer *autosnomos*, ‘que dá a si mesmo sua lei’. Em filosofia, é claro: dar-se a própria lei equivale a dizer que se põem questões e que não se aceita qualquer autoridade. Nem sequer a autoridade de seu próprio pensamento anterior. (...) A autonomia, no campo do pensamento, é a interrogação ilimitada: que não pára diante de nada e que se põe constantemente em causa¹⁵⁰ (Castoriadis, 1998, p. 23).

¹⁴⁸ “une éducation pour l’autonomie et vers l’autonomie, qui amène ceux qui sont éduqués – et pas seulement les enfants – à s’interroger constamment pour savoir s’ils agissent en connaissance de cause plutôt qu’emportés par une passion ou par un préjugé” (publicado em *Le Monde Diplomatique*, Février 1998, page 23. Tradução livre de Selvino José Assmann).

¹⁴⁹ “...cualquier pregunta puede ser abordada, en la que ninguna posición, ningún estatuto, están dados o garantizados de antemano” (cf. Cornélius Castoriadis. *El avance de la Insignificancia*, 1997, p. 273).

¹⁵⁰ “La philosophie n’est pas philosophie si elle n’exprime pas une pensée autonome. Que signifie ‘autonome’? Cela veut dire *autosnomos*, ‘qui se donner à soi-même sa loi, cela veut dire qu’on pose des questions et qu’on n’accepte aucune autorité. Pas même l’autorité de sa propre pensée antérieure. (...) L’autonomie, dans le domaine de la pensée, c’est l’interrogation illimitée; qui ne s’arrête devant rien et Qui se remet elle-même constamment en cause” (publicado em *Le Monde Diplomatique*, Février 1998, page 23. Tradução livre de Selvino José Assmann).

Consideramos, então, seguindo o autor, que no plano político-filosófico “eu sou livre em uma sociedade em que há leis se eu tiver a possibilidade efetiva (e não simplesmente escrita em papel) de participar da discussão, da deliberação e da formação destas leis”¹⁵¹ (Castoriadis, 1998, p. 23). Nesse caso, conforme adverte, o poder legislativo pertence de fato ao povo enquanto coletividade.

Assim, do ponto de vista do filósofo greco-francês, é condição *sine qua non* da autonomia política o pressuposto de que os homens são capazes de criar de forma lúcida e seguida de deliberação coletiva, as suas próprias instituições. Estas, por sua vez, apresentam-se como o campo de mediações no qual a existência da lei pressupõe a possibilidade efetiva de discutí-la, ou seja, de participar e deliberar no processo de sua formação.

Isso significa, também, a possibilidade de auto-interrogação do indivíduo/sujeito, o que, conforme destaca o autor, é o objetivo essencial da psicanálise - quando ela é bem compreendida. Nesse caso, tal como afirma, pode-se abrir ao indivíduo a possibilidade da autonomia no sentido de se estabelecer, incessante e permanentemente, uma relação de auto-conhecimento: uma abertura entre o consciente e o inconsciente, ou entre a psique individual/imaginação radical e o imaginário radical, próprios das sociedades humanas.

Segundo o psicanalista-filósofo, tal como se pensa comumente a respeito da psicanálise, há um domínio do inconsciente sobre o consciente. Por outro lado, existe também a consideração de que o ser humano é consciente, o que é pura aparência, pondera. “Aos olhos de um psicanalista¹⁵² ele é sobretudo o seu inconsciente. E tal inconsciente, geralmente, não é conhecido por ele. Não porque ele seja preguiçoso, mas porque há uma barreira que lhe impede que o conheça. Trata-se da barreira do ‘*refoulement*’ [recalque/proibição/obstrução]¹⁵³ (Castoriadis, 1998, p. 23).

Desse modo, conforme o autor, nascemos como ‘mônadas psíquicas’ cujo poder, na busca da satisfação dos próprios desejos, resiste em conhecer/reconhecer os limites impostos pela sociedade /instituições sociais. Mas, tal como assinala, bem ou mal acabamos por aceitar os obstáculos, como também a existência dos outros e de seus desejos. Além disso, também

¹⁵¹ “... je suis libre dans une société où il y a des lois, si j’ai eu la possibilité effective (et non simplement sur le papier) de participer à la discussion, à la délibération et à la formation de ces lois” (op. cit.).

¹⁵² Castoriadis faz questão de declarar-se um “freudiando ferviente y psicoanalista” e, por isso, não subestima a importância do meio e dos laços familiares. Pelo contrário, considera seu papel decisivo no processo educacional ou de “hominización del monstruito recién nacido” (cf. Cornelius Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, p. 156. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

¹⁵³ “...aux yeux d’un psychanalyste, il est surtout son inconsciente. Et cet inconscient, généralement, il ne le connaît pas. Non pas parce qu’il est paresseux, mais parce qu’il y a une barrière qui l’empêche de le connaître. C’est barrière du refoulement” (publicado em *Le Monde Diplomatique*, Février, 1998, page 23. Tradução livre de Selvino José Assmann).

aceitamos que o desejo do outro tem o mesmo direito que o nosso de ser reconhecido e satisfeito. “Isso se processa [afirma o autor] em função de um ‘*refoulement*’ fundamental que remete para o inconsciente todas estas tendências profundas da psique e aí mantém boa parte das criações da imaginação radical”¹⁵⁴ (Castoriadis, 1998, p. 23).

Do ponto de vista de Castoriadis, a finalidade da psicanálise - tanto quanto a da educação e da política - é, então, o indivíduo autônomo. Isso significa para o autor que, ao término de um processo analítico, o indivíduo conquista sua autonomia por haver penetrado a barreira do seu inconsciente, explorando-o ao ponto de ser capaz de filtrar suas pulsões inconscientes e agir refletida e deliberadamente, e não como um animal louco sob o domínio da imaginação radical.

Transpondo esse indivíduo para o âmbito da política, o filósofo termina por elegê-lo como um tipo necessário para viabilizar o projeto de autonomia. Por outro lado, reconhece a impossibilidade de estender à totalidade dos indivíduos que formam a sociedade os efeitos deste processo, haja vista a inviabilidade¹⁵⁵ de os submeter a uma psicanálise. Desse modo, recorre à educação - à verdadeira *paideia* ou educação dos cidadãos -, transformando-a, assim, na via de acesso à política da autonomia e, como tal, no epicentro da autonomia.

Considerando que nessa linha fronteira entre psicanálise e política, apresenta-se a viabilidade do projeto de autonomia - no plano individual e social -, proposto por Castoriadis, observamos que, por essa mesma via, também se desfaz a possibilidade efetiva de sua realização. O que, então, aparentemente é resolvido no pensamento do autor, dá por sua vez origem a um problema aparentemente sem solução.

Sendo dessa forma, em se tratando especificamente deste projeto, em que medida psicanálise e educação se aproximam? Em que medida a segunda pode tomar o lugar da primeira ou fundamentar-se nesta? Em que medida uma pode prescindir da outra, se ambas são origem e fundamento de um mesmo projeto político? Estas são questões que parecem passar ao largo das soluções do autor. Além disso, muito embora o *aporte* psicanalítico seja recorrentemente explicitado no projeto de autonomia de Castoriadis, freqüentemente é

¹⁵⁴ “Cela se produit en fonction d’un refoulement fondamental qui renvoie dans l’inconscient toutes ces tendances profondes de la psyché et y maintient une bonne partie des créations de l’imagination radicale” (op. cit.).

¹⁵⁵ Embora Castoriadis não trate dessa questão de forma explícita e/ou específica, é possível supor que tal dificuldade esteja relacionada a várias ordens de problemas, entre elas o acesso à psicanálise como um conhecimento socialmente discriminado - não ‘científico’, se comparado às neurociências - e, do ponto de vista financeiro, honeroso e sem ‘resultados’ imediatos, quando aplicado à prática psicanalítica, no contexto de uma sociedade pragmática e utilitarista.

omitido¹⁵⁶ ou, talvez, desconsiderado por alguns estudiosos de sua obra. Tal procedimento levanta muitas suposições, entre as quais, uma profunda carga ideológica relativa à psicanálise, inúmeras vezes assinalada pelo autor em relação ao modo de proceder da própria esquerda, a qual o filósofo greco-francês conhece e critica por dentro.¹⁵⁷

Assim, consideramos que, em se tratando do projeto de autonomia, a psicanálise não se sobrepõe à política, mas com essa compõe o amálgama de um sujeito que, para atuar como cidadão, reclama sua liberdade. Quer social quer individualmente, seja no plano da compreensão, seja no plano da atuação, ela é primeiramente situada num momento histórico dado e, desse modo, submetida a muitas determinações, entre estas, as significações imaginárias sociais. Mas o domínio das próprias palavras reclama também o domínio dos próprios atos, compondo-se, assim, um movimento de introjeção do instituído, no qual se projeta o instituinte. Dessa forma, para o autor, a atuação responsável do indivíduo mantém a sobrevivência dele mesmo e da sociedade, ao mesmo tempo que o transforma e que a transforma.

Neste metabolismo, destacamos a linguagem como o campo privilegiado de mediações, no qual a tensão entre instituído e instituinte penetra todas as instâncias da vida social. Assim, para Castoriadis (1987), *tornar-se* cidadão implica em conviver incessantemente com situações conflituosas e dilemáticas das mais variadas ordens, sempre a exigir soluções novas, embora sustentadas por um denominador comum: as leis da linguagem. Estas, como convenções compartilhadas, e, com caráter de lei, são o próprio terreno no qual

¹⁵⁶ Châtelet, ao mencionar a pobreza do imaginário contemporâneo como penhor de renovação e com passagem obrigatória pela compreensão do que é o *social-histórico* na obra de Castoriadis, assim se expressa: “não é possível seguir aqui, em suas articulações múltiplas a leitura que *As instituições imaginárias* apresentam dos resultados da investigação de Freud. De tais resultados, essa leitura retém (...) o fato de que a psique é imaginação radical”, desejo indestrutível e sempre realizado no fluxo das representações não submetido à determinidade, e que, por imposição do social-histórico, abre-se à socialização. Embora as observações do autor (relativas à fundamentação da obra de Castoriadis na psicanálise), sejam representativas da omissão - deliberada ou não - de outros autores consultados no que toca ao assunto, no seu caso específico tal justificativa faz sentido, pelo fato da obra em questão apresentar-se sob a forma de um compêndio, cujo propósito está muito mais voltado para consulta do que propriamente para análise e reflexão (cf. Francois Châtelet. Évelyne Pisier-Kouchner. *As concepções políticas do século XX: história do pensamento político*, 1983, p. 647-9). Essa omissão do aporte psicanalítico na obra castoridiana também encontramos em Jürgen Habermas. “Excurso a propósito de ‘A Instituição imaginária’ de C. Castoriadis”. In: *O discurso filosófico da modernidade*, 1990, p. 300-7.

¹⁵⁷ Observamos que Castoriadis nunca quiz esconder a trilha que percorreu para chegar à reformulação do termo *socialismo* e, neste processo, vincula este nem tão novo significado ao projeto de autonomia. Neste percurso, seu grande interlocutor (interlocutor no sentido de *falar com*, mas não de *falar por*) sempre foi Marx. Assim, afirma Castoriadis referindo-se ao pensamento do “Velho”: “Se pode existir uma filosofia que seja diferente e mais do que a filosofia, isso ainda precisa ser demonstrado. Se pode existir uma política que seja diferente e mais do que a política, isso precisa ser realmente demonstrado. Se pode existir uma união da reflexão e da ação, e esta reflexão e esta ação, em vez de separar os que as praticam e os outros, os conduzem juntos em direção de uma nova sociedade, esta união ainda está por ser feita. A intenção desta unificação estava presente na origem do marxismo. Ela permaneceu uma simples intenção - porém, em um novo contexto, ela continua, um século depois, a definir nossa tarefa” (cf. C. Castoriadis. *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 1995, p. 77).

nossos poderes limitam-se e/ou ampliam-se, colocando-nos duas exigências fundamentais: de um lado, a necessidade de reconhecer o fato de que não pode haver coletividade humana sem regras, até um certo ponto arbitrárias e convencionais; de outro, a possibilidade de perceber que “a linguagem não me sujeita, mas me liberta” (Castoriadis, 1987, p. 51).

Este é, para o autor, o momento de fundação da sociedade,¹⁵⁸ o momento em que a sociedade se instala, pois a autolimitação está posta, e, portanto, ninguém é onipotente. Nesse momento, o instituído se coloca como necessidade e, ao mesmo tempo, como contingência ou como necessidade e liberdade. Desse modo, tal como assinala Châtelet, no pensamento de Castoriadis, a auto-instituição da sociedade - o fato de ela não ceder à inércia do instituído - não se dá “por natureza ou em virtude de sua essência ou de sua lei, mas de modo sempre contingente, (...) [sob a forma da] potência criadora da linguagem, a qual - em seu uso - quebra constantemente as identificações impostas pelo código, multiplica as significações e constrói um outro mundo” (Châtelet, 1983, p. 646).

Em segundo lugar, em se tratando da aproximação idealizada por Castoriadis entre psicanálise e política, observamos, também, que esta relação compõe o enigma de um sujeito que, para se compreender como tal, requer de si mesmo a busca de unidade em meio à dispersão e à multiplicidade do próprio ser: ora se manifestando, ora se negando como tempo; ora se manifestando, ora se negando como caos.

É neste solo movediço que o autor tenta *resolver* o que, para ele, tem a aparência de problema insolúvel. Trata-se da condição para a liberdade numa sociedade em que a lei se impõe para todos sob a forma de um governo ou de um poder instituído. Trata-se, portanto, pensa Castoriadis, de uma saída que envolve a todos os seres humanos e, por isso, dependente da atividade da grande maioria e não apenas de uma classe (como o proletariado industrial que, do seu ponto de vista, tornou-se minoria na totalidade da população).

¹⁵⁸ Em se tratando deste momento, o filósofo greco-francês se remete com frequência a Freud, mais especificamente ao mito *Totem e tabu*, para considerar que, por se tratar de um mito, não podemos extrair deste qualquer exatidão (tal como o fizeram os lacanianos em relação ao *simbólico*, tentando extrair disso um conceito *normativo*, afirma), mas tão somente para destacar o que preocupava o pai da psicanálise: “as condições ontológicas de existência de uma sociedade na qual ninguém poderia exercer um poder sem limites, como o pai arcaico” (cf. Cornelius Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto II*, 1987, p. 50). Sob esse aspecto, as significações de que o mito é portador são muito importantes e profundas para Castoriadis (1987), não tanto pela resolução do complexo de Édipo - desejo de fazer amor com a mãe e matar o pai - mas na medida do ‘juramento coletivo dos irmãos, que é a verdadeira pedra angular da sociedade. [Assim, após o assassinato do pai] cada um dos irmãos renuncia à onipotência do pai arcaico: não possuirei todas as mulheres e não matarei ninguém. Esta é a autolimitação da instauração coletiva da lei’ (op. cit.), afirma o filósofo greco-francês.

Disso resulta que “a democracia não é um *modelo* institucional, nem sequer um ‘regime’ no sentido tradicional do termo. A democracia é a auto-instituição¹⁵⁹ da coletividade pela coletividade, e esta auto-instituição como movimento”¹⁶⁰ (Castoriadis, 1997, p. 228). Disso resulta, também, que “não há *epistemé*, saber certo e seguro, em política, nem *techné* política que pertença a especialistas. Não há, em política, mais que a *doxa*, opinião, e esta *doxa* é, digamo-lo de passagem, a única justificação possível, mais além do meramente procedimental, da regra maioritária”¹⁶¹ (*ibid.*, p. 233).

Tal como afirma Hannah Arendt¹⁶² (1993, p. 108), a *doxa* “depende da e corresponde à posição de cada um no mundo”. Nesse sentido, não é no esconderijo da vida privada, onde ninguém pode brilhar ou aparecer, que ela será permitida, mas no domínio político, na esfera pública, pois nessa “qualquer um pode aparecer e mostrar quem é” (*ibid.*, p. 97), revelando, portanto, sua própria abertura para o mundo.

Ao que tudo indica, aqui esbarramos num outro problema. Se, na concepção de Castoriadis, educação, psicanálise e política se articulam como campo de possibilidades que permitem construir a autonomia do sujeito, em se tratando de educação, como proceder democraticamente numa sociedade que não é democrática? Lançada a questão, partimos para análise castoridiana em busca de solução.

¹⁵⁹ Conforme Castoriadis, “a auto-instituição da sociedade é a criação de um mundo humano: de ‘coisas’, de ‘realidade’, de linguagem, de normas, valores, modos de viver e de morrer, objetivos pelos quais vivemos e outros pelos quais morremos - e, obviamente, em primeiro lugar e acima de tudo, ela é a criação do indivíduo humano no qual a instituição da sociedade está solidamente incorporada” (cf. op. cit., p. 271).

¹⁶⁰ “...la democracia no es un *modelo* institucional, ni siquiera un ‘régimen’ en el sentido tradicional del término. La democracia es la auto-institución de la colectividad, y esta auto-institución como movimiento” (cf. Cornelius Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 228. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

¹⁶¹ “...no hay *epystemé*, seber cierto y asegurado, en política, ni *techné* política que pertenezca a especialistas. No hay, en política, más que la *doxa*, opinión, y esta *doxa* es, digámoslo al pasar, la única justificación posible, más allá de lo meramente procedimental, de la regla mayoritaria” (cf. op. cit., p. 233).

¹⁶² Hannah Arendt é considerada por Castoriadis como uma interlocutora de peso e, como tal, parece-nos autorizada para esclarecer o conceito de *doxa* / opinião na forma como Castoriadis o emprega: “toda *doxa* [afirma] depende da e corresponde à posição de cada um no mundo” (cf. Hannah Arendt. *A dignidade da política: ensaios e conferências*, 1993, p. 108). Analisando a condenação / desprezo de Platão pela *doxa*, e seu apreço por padrões absolutos, a autora informa, a esse respeito, o quanto herdamos da cultura greco-ocidental. Segundo informa, a verdade platônica sempre é entendida como oposição à opinião - mesmo quando esta não é mencionada - oposição feita à concepção de Sócrates, expressa na maiêutica (método que consistia em ‘discutir algo com alguém até o fim’, até *esgotar* a questão, revelando a *doxa* em sua própria verdade, e não a destruindo). Assim, “para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que (...) me parece. Essa *doxa* não tinha como tópico o que Aristóteles chamava de (...) o provável (...), mas compreendia o mundo como se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o ‘mesmo’, o seu caráter comum (...), ou ‘objetividade’ (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo - e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões) - ‘tanto você como eu somos humanos’” (cf. op. cit., p. 96-7), princípio fundamental de toda educação que se quer democrática.

1.2 DELIMITANDO O ÂMBITO DA POLÍTICA

“A democracia é o regime explicitamente fundado sobre a doxa, a opinião, a confrontação das opiniões, a formação de uma opinião comum. Aí a refutação das opiniões de outrem é mais do que permitida e legítima, ela é a própria respiração da vida pública.”

Castoriadis

Castoriadis considera que o objetivo da política, mediado pela educação, é a liberdade da coletividade, a liberdade efetiva - e não formal -, a autonomia ou liberdade da sociedade concreta, dos indivíduos reais, isto é, do sujeito cuja existência requer não só conhecimento, mas a permanente elucidação das suas próprias contradições.

Do ponto de vista de Castoriadis, então, é condição *sine qua non* da autonomia o pressuposto de que os homens são capazes de criar, de forma lúcida e seguida de deliberação coletiva, as suas próprias instituições. Estas, por sua vez, apresentam-se como campos de mediação no qual a existência da lei pressupõe a possibilidade efetiva de discutí-la, ou seja, de participar e deliberar no processo de sua formação. E isso implica, conforme o autor, em julgar e escolher - atitudes criadas pelos antigos gregos, no seu sentido mais radical, o da criação da política e da filosofia. Assim, *o que é, para uma lei, ser boa ou má, ou o que é a justiça?*. Essa questão, que os antigos gregos se colocam, está conectada, como um *gérmen*, à criação da filosofia, ou seja, ao questionamento explícito a respeito da representação coletiva instituída do mundo – afirma Castoriadis.

Desse modo, há no núcleo do imaginário grego, na concepção grega de mundo e da vida humana, uma pré-condição essencial cuja

melhor maneira de esclarecê-la, do ponto de vista do autor, talvez] (...) seja referindo-nos às três questões nas quais Kant resumiu os interesses do homem. Quanto às duas primeiras: o que posso saber? o que devo fazer?, a discussão (interminável) começa na Grécia, mas não existe nenhuma ‘resposta grega’. Contudo, para a terceira questão - o que me é permitido esperar? -, há uma resposta grega clara e precisa, e é um sólido e retumbante *nada*.. E há [conclui Castoriadis] toda a evidência de que é essa a melhor resposta¹⁶³

¹⁶³ Castoriadis (1987) esclarece que a esperança, a que se refere Kant, é a esperança da tradição cristã/religiosa, fundada na suposição ontológica, cosmológica e ética de que pode haver alguma correspondência entre nossos desejos/decisões e o mundo/natureza do ser. Haveria, então, conforme essa concepção, “um *cosmos* no sentido próprio e arcaico, uma ordem total que engloba a nós mesmos, a nossas aspirações e iniciativas, como seus elementos centrais e orgânicos. Traduzida em termos filosóficos, essa hipótese torna-se: o ser é fundamentalmente bom” (cf. Cornelius Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto II*, 1987, p. 291). Segundo o autor, Platão - “após o final do período clássico” (op. cit.) - teria sido o primeiro a ousar proclamar “essa monstruosidade filosófica”, que aparece também na filosofia teológica de Kant e em Marx (conforme Castoriadis, aprisionado que está na ontologia herdada), o que, do ponto de vista do filósofo greco-francês, contraria o pensamento dos antigos gregos, cujo fundamento é a idéia de *chaos/caos*. Assim, conclui (após citar Hesíodo e Anaximandro): “a filosofia, tal como os gregos a criaram e praticaram, só é possível porque o universo não é totalmente ordenado. Se ele o fosse, não haveria nenhuma filosofia, apenas um sistema de saber único e definitivo. E, se o mundo fosse o puro e simples caos, não haveria nenhuma possibilidade de pensar” (op. cit., p. 292). É importante destacarmos que essa discussão atravessa a obra de Castoriadis, ora implícita ora explicitamente. Na citação que segue, cuja abordagem está referida na linguagem, este eixo aparece de forma direta e esclarecedora: “uma língua só é língua na medida em que novas significações, ou novos aspectos de uma

[melhor no sentido da possibilidade de os seres humanos criarem a própria lei, isto é, o próprio mundo e a própria história] (Castoriadis, 1987, p. 291).

Castoriadis insiste nessa questão, de forma quase obsessiva, por considerá-la importante para compreender certas dificuldades que se colocam no pensamento político moderno, pois neste, afirma, ainda persiste a influência dominante da filosofia platônica/teológica. Segundo o autor, desde Platão, passando pelo liberalismo moderno e pelo marxismo, a filosofia política tem-se mostrado

contaminada pelo postulado operatório que diz que há uma ordem total e 'racional' (e, por conseguinte, 'repleta de sentido') do mundo, e seu inevitável corolário: há uma ordem nos assuntos humanos que está ligada àquela ordem do mundo - o que se poderia chamar a ontologia unitária. [Tal como observa] este postulado serve para dissimular o fato fundamental de que a história humana é criação - e sem esse fato não pode haver nenhuma autêntica questão de julgamento e escolha, quer 'objetivamente', quer 'subjetivamente' (Castoriadis, 1987, p. 293).

Por outro lado, adverte, tal postulado oculta e exclui a questão da responsabilidade. Esta ontologia, portanto, independentemente de seu disfarce, está essencialmente vinculada à heteronomia, o que difere do movimento de auto-instituição explícita ou autonomia dos antigos gregos.

Nesse sentido, conforme o filósofo greco-francês, a prática política dos atenienses, como também a língua desse povo, oferecem-nos uma distinção importante entre três esferas das atividades humanas, as quais a sociedade, como instituição global, deve, ao mesmo tempo, separar e articular. Trata-se da esfera privada (*oikos*), da esfera privada/pública (*agora*) e da esfera, segundo o autor, *formal e fortemente* pública ou poder explícito (*ecclesia*). Embora essa distinção esteja nos fatos e na linguagem, tendo, portanto, validade universal, segundo Castoriadis, não foi explicitada dessa forma no período clássico, sendo aludida apenas parcialmente por Aristóteles - do seu ponto de vista, o pensador da democracia naquele período da história. Mas, adverte, somente num regime democrático podem ser distinguidas de forma clara e propriamente articulada - o que não acontece nas pseudo-democracias do ocidente contemporâneo, onde grande parte da esfera pública está sendo transformada de fato em esfera privada.

Conforme esclarece o autor, a *oikos* - ou a casa-família, a esfera privada - "é o domínio no qual, formalmente e em princípio, o poder não pode nem deve intervir. (...) A *agora*, o mercado-lugar de reunião, é o domínio no qual os indivíduos se encontram

significação, podem sempre nela emergir, e emergem constantemente... (...) Há, portanto, inseparabilidade lógica e real destes dois aspectos da significação, o *peras* e o *apeiron*, a definidade-determinidade-distinção-limitação, e a indefinidade-indeterminidade-indistinção-ilimitação" (cf. C. Castoriadis. *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 1995, p. 398).

livremente, discutem, contratam entre si, publicam e compram livros, etc. Aqui, uma vez mais, formalmente e em princípio, o poder não pode nem deve intervir”¹⁶⁴ (Castoriadis, 1997, p. 276-7). Em ambos os domínios, afirma o autor, a limitação relativa ao poder não pode ser considerada de forma absoluta, articulada que está à *ecclesia* - termo que utiliza metaforicamente, segundo esclarece. Este “é o lugar do poder, o domínio público/privado. O poder engloba os poderes, e estes devem estar por sua vez separados e articulados”¹⁶⁵ (*ibid.*), mediados pelo poder da *doxa*.

Segundo o filósofo greco-francês, até uma data avançada do século IV a.C, assim se processa a ampliação da democracia na Antiga Grécia: Atenas e as *poleis*, de um modo geral - ou seja, o *dèmos* -, põem em questão a sua instituição, modificando regras e dando uma outra conformação à sua vida, o que está vinculado, tal como afirma, ao ritmo alucinante da criação desse povo, em todos os sentidos. Governando-se a si mesmo ou dando-se a própria lei, declarando a igualdade política ou a repartição igual da atividade e do poder entre os homens livres,¹⁶⁶ - iguais diante da lei (*isonomia*) e da *participação* ativa, criativa nos negócios públicos na Assembléia do Povo (*ecclesia*) -, auto-instaurando e, portanto, auto-definindo o corpo político,¹⁶⁷ o coletivo dos cidadãos gregos proclama-se, assim, absolutamente soberano.

Tomando, então, a atitude dos antigos gregos como referência, Castoriadis (1997, p. 276) apresenta uma definição de democracia como sendo “o regime no qual a esfera pública se transforma real e efetivamente em pública - pertence a todos, está efetivamente aberta à participação de todos”.¹⁶⁸ E isso, conforme assinala, tem conseqüências tanto no âmbito da ética quanto no da política, pois implica no dilema de quando *devo dizer* a verdade e quando *devo ocultá-la*, já que os efeitos de *meus juízos* não dizem respeito somente à *minha pessoa* ou à *minha consciência* e moralidade, mas afetam a vida de outras pessoas, ou seja, “a esfera

¹⁶⁴ “...es el dominio en el cual, formalmente y en principio, el poder no puede ni debe intervenir. (...) La *agora*, el mercado-lugar de reunión, es el dominio en el cual los individuos se encuentran libremente, discuten, contratan entre ellos, publican y compran libros, etc. Aquí, una vez más, formalmente y en principio, el poder no puede ni debe intervenir” (cf. Cornelius Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 276-7. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

¹⁶⁵ “...es el lugar del poder, el dominio público/privado. El poder engloba a los poderes, y éstos deben estar a la vez separados y articulados” (op. cit., p. 277).

¹⁶⁶ Não se enquadram na categoria de homens livres as mulheres, os estrangeiros e os escravos. A Categoria ‘cidadão livre’, então, contém um elemento de arbitrariedade inaceitável, do ponto de vista de Castoriadis, pois “*quem* estabelece (...) a norma que governa o estabelecimento de normas (...) é o corpo dos cidadãos masculinos livres e adultos (o que quer dizer, em princípio, homens nascidos de cidadãos, embora a naturalização fosse conhecida e praticada)” (cf. Cornelius Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto II*, 1987, op. cit., p. 294).

¹⁶⁷ Castoriadis observa que, diferentemente da história moderna, “a representação é um princípio estranho à democracia [grega]. E isto dificilmente admite discussão”, afirma o autor (cf. op. cit., p. 296).

¹⁶⁸ “...el régimen en el cual la esfera pública se transforma real y efectivamente en pública - pertenece a todos, está efectivamente abierta a la participación de todos” (Cornelius Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 276. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

pública em si mesma e o destino de uma coletividade anônima, o que é a definição mesma da política”¹⁶⁹ (*ibid.*, p. 257).

Se, conforme indica o autor, “nunca será demais insistir no contraste entre esta concepção e o ponto de vista moderno” (Castoriadis, 1987, p. 297), na primeira, a *sabedoria* política pertence de fato à comunidade política, não havendo, portanto, a figura do *especialista*. Cabe assinalar, então, o papel da educação do cidadão para a participação no espaço público que emergiu como um domínio que *pertence a todos*, tanto no sentido das decisões, quanto no dos pressupostos destas decisões, isto é, tudo o que a elas conduz. Assim, “tudo o que for importante deve ser trazido à cena pública” (*ibid.* 301). E isso, entre os gregos - enfatiza o autor -, materializa-se não só na maneira peculiar de apresentar as leis em público, gravadas em mármore, como - o que é mais importante de seu ponto de vista - “na fala das pessoas que, na *ágora*, discorrem livremente sobre política, e sobretudo o que lhes possa interessar, antes de deliberarem na *ecclesia*” (*ibid.*).

Tal mudança - prossegue Castoriadis - institui a liberdade de expressão, de pensamento, de exame e de questionamento de forma ilimitada, isto é, não só no plano das possibilidades, mas também *materializada* na realidade ou nas relações sociais. Movida pela coragem, pela responsabilidade e pela vergonha¹⁷⁰ a população irá, então, fazer valer os seus direitos *reais*, e não apenas sob a forma de dispositivo jurídico. Desse modo, somente “a educação (*paidéia*) dos cidadãos pode dotar o ‘espaço público’ de um autêntico e verdadeiro conteúdo. Mas [observa] essa *paidéia* não é, basicamente, questão de livros ou verbas para as escolas. Ela consiste, antes de mais nada e acima de tudo, na tomada de consciência, pelas pessoas, do fato de que a *polis* depende também do que elas pensam, fazem e decidem; em outras palavras: a educação é participação na vida política” (Castoriadis, 1987, p. 302), participação que tem um sentido ético.

Como afirma, então, o eixo fundamental da educação não deveria estar atrelado nem ao consumismo nem ao dinheiro *fácil* - cuja origem e destinação, no mundo contemporâneo, escapam completamente ao poder da comunidade política -, mas à capacidade crítica e criadora dos seres humanos, que se foi perdendo na história, começando já na Antiga Grécia. Nela, conforme esclarece Castoriadis (1997, p.106), por um lado, continua existindo o berço

¹⁶⁹ “...la esfera pública en sí misma al destino de una colectividad anónima, lo que es la definición misma de la política” (cf. op. cit., p. 257).

¹⁷⁰ Na ausência destas qualidades, considera o autor, “o espaço público torna-se simplesmente um espaço para a propaganda, para a mistificação e para a pornografia - a exemplo do que ocorre cada vez mais nos dias de hoje. Não existem dispositivos jurídicos que possam frear uma tal evolução - sem introduzir males piores do que os que se pretende extirpar” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto II*, 1987, p. 302).

que embala toda a reflexão crítica, que não se cansa de questionar as representações estabelecidas por aquela sociedade particular, por outro, “muito rapidamente se produz uma degeneração: os intelectuais abandonam, traem seu papel crítico e se transformam em racionalizadores do que é, justificadores da ordem estabelecida”.¹⁷¹ Entre eles, destaca Platão, uma espécie de traidor-mor, embora levando em consideração que o mundo todo ainda reflita em termos platônicos.¹⁷² Mas, conclui - querendo-se desfazer de qualquer subestimação do papel do intelectual -: “a crise¹⁷³ da crítica não é mais que uma das manifestações da crise geral e profunda da sociedade” (*ibid.*, p. 108).

Considerando o sentido atribuído pelo autor à palavra *krisis*, podemos, então, concluir, levando em conta o que ele observa. Se a crise é o momento agudo de uma enfermidade e aponta somente para duas direções, isto é, para a saída ou para o agravamento da doença, a sociedade é, ao mesmo tempo, a origem dos males humanos como também o *locus* de toda transformação da realidade. Assim, do mergulho da sociedade na própria enfermidade - desde que assegurada a sua sobrevivência -, pode emergir uma nova forma de relação entre os homens, uma nova forma de relação social.

No metabolismo das relações dos homens entre si, sem perder de vista as suas relações com a natureza, encontra-se, então, a solução de Castoriadis, mas, *solução* no sentido de capacidade criadora. E *criação*, para o autor, não quer dizer determinação, tampouco, em um outro sentido, indeterminação, pois “a criação é posição de novas determinações (...) de *formas*, ou de *eidos*, como teria dito Platão. Isto quer dizer, um conjunto de determinações, de leis, um conjunto de possíveis e impossíveis que são definidos a partir do momento em que a forma é colocada. Trata-se da posição de novas determinações, de determinações outras, que não podem ser produzidas a partir daquilo que está aí, nem deduzidas a partir do que aí estava” (Castoriadis, 1992, p. 88).

Segundo o autor, é preciso compreender o alcance filosófico da questão, que aponta no sentido da existência de um ser que se altera a si mesmo e é fonte inesgotável de

¹⁷¹ “...muy rápidamente se produce una degeneración: los intelectuales abandonan, traicionan su papel crítico y se transforman en racionalizadores de lo que es, justificadores del orden establecido” (cf. Cornelius Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 106. Tradução livre de Jandira Nunes de Faria).

¹⁷² Hegel é, para Castoriadis, o exemplo mais extremo e, conforme assinala, talvez o mais eloquente dos intelectuais que traiu seu papel crítico, por encarnar “un destino y un resultado casi necesario de la filosofía heredada, (...) la proclamar al final: “Todo lo racional es real, y todo lo real es racional” (cf. op. cit., p. 106). Neste rol de filósofos, o autor inclui, mais recentemente, Heidegger e Sartre.

¹⁷³ “La crisis de la crítica no es más que una de las manifestaciones de la crisis general y profunda de la sociedad” (cf. op. cit., p. 108). Para Castoriadis, *krisis*, no sentido verdadeiro do termo, significa um momento de decisão. Recorrendo aos escritos de Hipócrates, considerado no ocidente o pai da medicina, o autor observa que “la crisis de una enfermedad es el momento paroxístico al cabo del cual el enfermo o bien morirá o bien, por una reacción salvadora provocada por la crisis misma, comenzará su proceso de cura” (cf. op. cit., p. 112-3).

alteridade. Se aquilo que *é*, não é jamais *fechado*, ou, se “o que *é* é sempre, também, *a ser*” (Castoriadis, 1992, p. 88), há, então, uma natureza na essência humana que se apresenta sob a forma de capacidade, de possibilidade, de sentido ativo. Considerando a alteridade das formas instituídas da sociedade - língua e obras dos indivíduos - ou a capacidade “de fazer ser formas outras de existência social e individual”, Castoriadis afirma uma natureza ou essência humana, cuja definição é “esta especificidade central, *a criação*” (*ibid.*) que, por sua vez, “é a capacidade de fazer surgir o que não estava dado e que não pode ser derivado a partir daquilo que já era dado” (*ibid.*, p. 89). Segundo observa o autor, a essa capacidade corresponde o sentido profundo do termo *imaginação* ou psique singular: “surgimento perpétuo de um fluxo de representações, afetos e desejos indissociáveis e, com efeito incontrolláveis” (*ibid.*, p. 91) e do termo *imaginário* ou imaginário social: fonte criadora do anônimo coletivo, que cria a linguagem, as instituições e os costumes.

Aqui, encontramos o sentido ético do pensamento de Castoriadis, pois, para o autor, o conhecer e o agir humanos estão íntima e indissociavelmente vinculados, como dois polos - psique e sociedade - que, na sua capacidade criadora ou transformadora, não existem um sem o outro, ao mesmo tempo, que um não se reduz ao outro. Seguindo o autor, na unidade e multiplicidade do Ser e do Conhecer, (re)encontramos e (re)conhecemos, então, as possibilidades do *a ser*, isto é, a própria liberdade.

2 ENCONTRANDO O CONSUMIDOR

“... vivemos uma era de conformismo profundo e generalizado; convenhamos que este conformismo é disfarçado pela intensidade da escolha trágico-heróica que os indivíduos devem efetuar entre um Citroën e um Renault, ou entre os produtos de Esté Lauder e os de Helena Rubinstein.”

“Não há mais cidadãos, há consumidores que se contentam com um voto de aprovação ou desaprovação, de cinco em cinco anos.”

Castoriadis

Tal como anuncia¹⁷⁴ Castoriadis (1983), *estamos* seguindo ventos numa mesma direção e, portanto, respirando juntos o mesmo ar viciado, como se estivéssemos num imenso túnel uivante, a corrente histórico-social, que sopra num sentido em que tudo se transforma

¹⁷⁴ A palavra *anunciar* indica que as críticas do autor ao totalitarismo do mundo ocidental não são recentes, mas começam por volta de 1946; têm, portanto, mais de meio século. E sua crítica não se restringe ao socialismo soviético, mas ao fracasso do totalitarismo, tanto de esquerda como de direita: para Castoriadis, ambos confundem liberdade e igualdade. Assim, declara o autor: “Causa aflição que ainda hoje se possa admitir que o socialismo realiza a igualdade, mas em detrimento da liberdade, que seria preciso portanto optar pelos regimes que preservam a liberdade mesmo com o inconveniente de sacrificar a igualdade...” (cf. C. Castoriadis. *Socialismo ou Barbárie: o conteúdo do socialismo*, 1983, p. 17-8).

em insignificância.¹⁷⁵ Enquanto indivíduos, adverte, corremos o risco de *estarmos* todos privatizados, isto é, mergulhados numa profunda crise de sentido.

Segundo o autor, desde Platão e Montesquieu, sabe-se que a toda instituição da sociedade corresponde um tipo antropológico, que é seu portador concreto, seu produto e condição de sua reprodução. Na contemporaneidade, afirma, o tipo de homem da *respublica* - homem interessado por questões de alcance geral, de julgamento independente - está perdendo lugar para “outro tipo de indivíduo, centrado no consumo e no prazer, apático diante das questões gerais, cínico na sua relação com a política, na maioria das vezes aprovador e conformista” (Castoriadis, 1992, p. 178).

Para o autor, na história do Ocidente,¹⁷⁶ “há uma acumulação de horrores contra outros, na mesma medida que contra a si mesmo”¹⁷⁷ (Castoriadis, 1997, p. 116). Mas, observa, este não é um privilégio apenas do Ocidente, pois “a acumulação de horrores se acha em todas as partes. A história da humanidade não é a história da luta de classes, é a história dos horrores - ainda que seja muito mais que isso -”¹⁷⁸ (*ibid.*).

De seu ponto de vista, no Ocidente Moderno persiste, há séculos, duas significações imaginárias sociais,¹⁷⁹ que se opõem entre si e contaminam-se reciprocamente. Trata-se do

projeto de autonomia individual e coletiva, a luta pela emancipação do ser humano, tanto intelectual e espiritual como efetiva na realidade social; e [do] projeto capitalista, demencial, de uma expansão ilimitada de um pseudo-domínio pseudo-racional que desde há muito tempo deixou de envolver só as forças produtivas e a economia para transformar-se em um projeto global (e por isso mais monstruoso ainda), de um domínio total dos dados físicos, biológicos, psíquicos, sociais, culturais¹⁸⁰ (Castoriadis, 1997, p. 112).

A ponta mais extrema desse projeto de dominação, conforme Castoriadis, é o

¹⁷⁵ A televisão, enquanto culto do efêmero é, para o autor, o exemplo mais bem acabado deste túnel.

¹⁷⁶ *Ocidente: occidens* - destinado à morte (cf. Selvino José Assmann. *Da Historicidade da Razão e da Racionalidade da História: estudo sobre a filosofia da história de Hegel*, 1992, p. 2, mimeo).

¹⁷⁷ “... hay una acumulación de horrores contra otros, en la misma medida que contra sí mismo” (cf. Cornelius Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, op. cit., p. 116. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

¹⁷⁸ “...las acumulaciones de horrores se allan en todas partes. La historia de la humanidad no es la historia de la lucha de clases, es la historia de los horrores - aunque es mucho más que eso - (cf. op. cit., p. 116).

¹⁷⁹ Castoriadis prefere a expressão ‘significações imaginárias sociais’ a ‘valores’. Embora também empregue esta última, o faz com menos frequência, por considerá-la muito vaga.

¹⁸⁰ “...el proyecto de autonomía individual y colectiva, la lucha por la emancipación del ser humano, tanto intelectual y espiritual como efectiva en la realidad social; y el proyecto capitalista, demencial, de una expansión ilimitada de un pseudo-dominio pseudo-racional que desde hace mucho tiempo dejó de involucrar sólo a las fuerzas productivas y a la economía para transformarse en un proyecto global (y por ello más monstruoso aún), de un dominio total de los datos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, culturales” (cf. Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, 1997, p. 112. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

totalitarismo,¹⁸¹ sendo que o stalinismo e o nazismo são a sua manifestação mais clara. Aprisionado na sua própria contradição, é semelhante a uma mesma moeda com duas faces: de um lado a racionalidade do capitalismo clássico, reduzida ao instrumental, de outro a irracionalidade e o absurdo.

Tal como adverte, nesse sentido já não se pode falar de *krisis* ou de elementos opostos que se combatem, pois, o que caracteriza a sociedade contemporânea é justamente o desaparecimento do conflito social e político. Para o autor, vivemos uma fase de decomposição, o que significa a evanescência quase completa dos valores, isto é, o desaparecimento das significações sociais,¹⁸² o que, de seu ponto de vista, é ameaçador para o próprio sistema. Diante disso, pergunta-se: é possível conceber que uma sociedade continue organizando-se em torno de um único valor: o dinheiro, o proveito? E que eleja como ideal sublime da vida o enriquecer? Se é possível conceber que uma sociedade continue produzindo-se e reproduzindo-se sobre essa base, considera que a corrupção generalizada pode-se estender, inclusive, aos docentes: subornados pelos pais, podem muito bem receber um cheque em troca de boas notas para seus filhos.

Recolocando a questão, por considerá-la periférica e anedótica apenas na aparência, o autor reapresenta a corrupção no sistema político-econômico contemporâneo como generalizada e, por isso, passível de observação. Na sociedade em que vivemos, afirma, a corrupção se transformou num traço estrutural e sistêmico, destruindo tipos antropológicos até

¹⁸¹ Do ponto de vista social-histórico, a discussão do filósofo greco-francês a respeito do totalitarismo procura articular dois momentos: “a monstruosidade inicial do totalitarismo clássico, o totalitarismo que Hannah Arendt [sua interlocutora nessa discussão] analisou (nazismo até 1945, stalinismo até 1951) [que] cedeu lugar a um novo e diferente tipo de monstruosidade - a estratocracia [stratos = exército, conforme o autor, à p. 21] - em relação ao qual não mais se aplicam os elementos essenciais da análise clássica” (cf C. Castoriadis. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*, 1985, p. 9). Segundo o autor, se a estratocracia russa pode ser considerada uma criação histórica original, “não há dúvida de que partilha com o totalitarismo ‘clássico’, do qual nasceu, uma característica fundamental: o impulso para uma expansão ilimitada do domínio” (cf. op. cit., p. 23) no sentido político, antropológico, sociológico e filosófico. No entanto, adverte, considere-se esse domínio não como *total*, mas como domínio *externo*, pois o totalitarismo “clássico” - na versão russa -, “fracassou em seu propósito central: assimilar - ou destruir - totalmente os seres humanos” (op. cit.). Sobre o tema, Fernando Cesar Teixeira França, em *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, observa o papel fundamental das significações imaginárias sociais e a possibilidade de compreender as crises do capitalismo e a coexistência conflitiva das relações de dominação/hierárquicas e das que buscam a emancipação, assinalando que o pensador greco-francês “é o primeiro a apontar a força dessas representações imaginárias que instituem os homens hierarquicamente. [E que] será necessário um desejo generalizado, uma ruptura com o imaginário instituído, para que um projeto de autonomia se efetive” (cf. op. cit., p. 27). Seguindo o pensamento político de Castoriadis, o autor procura, então, ressaltar tanto os aspectos conflitivos quanto as possibilidades concretas de transformação social.

¹⁸² Conforme Castoriadis, agora se descobre o que já havia sido publicado em *Socialismo ou Barbárie*: a falta de sentido da oposição direita / esquerda, já que os partidos políticos oficiais têm o mesmo discurso e a mesma prática. O que fazem, denuncia, não é atividade política, pois não há participação nos conflitos e nas lutas sociais. A burocratização dos sindicatos é, para o autor, uma das expressões mais evidentes dessa decomposição (cf. op. cit., p. 113).

então necessários para o sistema funcionar, tais como o juiz incorruptível, o funcionário weberiano, o docente dedicado à sua tarefa e, até mesmo, o empresário schumpeteriano.¹⁸³

A par de todos esses fatores que decompõem a sociedade numa autofagia erosiva, somados à destruição irreversível do meio ambiente, da qual depende o modelo capitalista, observa o autor: “podemos e devemos perguntar-nos quanto tempo mais poderá funcionar o sistema”¹⁸⁴ (Castoriadis, 1997, p. 115). Nesta configuração - é certo para o autor -, os cidadãos estão sem bússola, o que se deve à deterioração e decomposição sem precedentes das significações imaginárias sociais.¹⁸⁵ Assim, declara: “já ninguém sabe hoje em dia o que é ser cidadão”¹⁸⁶ (*ibid.*).

É, então, no plano da generalidade que o filósofo coloca o problema do homem contemporâneo, apresentando-o espremido e dilacerado, pressionado pela insegurança política e pela ambigüidade profunda da cisão entre o cidadão responsável e participativo e o *cidadão* consumidor, cuja participação se limita ao voto de aprovação e desaprovação de cinco em cinco anos, *regulado* pelos interesses imediatistas do mercado, agora como um novo deus, globalizado. Diante disso, dobra-se sobre o que considera uma evidência:

¹⁸³ Numa referência a Schumpeter (Joseph Alois Schumpeter / 1883-1950, economista austríaco, radicado nos Estados Unidos, admirador das idéias de Karl Marx e autor de *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, que conclui “pelo triunfo do socialismo e o conseqüente desaparecimento do capitalismo” - cf. *Schumpeter: a teoria do desenvolvimento econômico*. Coleção “Os Economistas”, Abril-Cultural, 1982, p. X) Castoriadis apresenta o “empresário schumpeteriano” como inventivo do ponto de vista da técnica, da capacidade de reunir capitais e organizar uma empresa explorando, penetrando e criando mercados. Em vias de extinção, este modelo eficiente de empresário, tal como sugere o autor, está sendo substituído por outras burocracias: a dos managers e dos especuladores (cf. C. Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 114). Referindo-se aos argumentos desse tipo de empresário, Castoriadis o destaca, juntamente com “Hayek, Popper etc”, e apresenta-o como novo, embora não faça qualquer menção de origem. Considerando que “a igualdade e a liberdade [na sociedade capitalista] não pode ser a igualdade de todos de fundar, por exemplo, uma ‘empresa’ individual - enquanto que, ao mesmo tempo, a instituição efetiva da sociedade faz deste direito uma zombaria sinistra para quatro quintos dos indivíduos -” o autor observa que para Schumpeter a *propriedade privada* e a *liberdade de empresa* são fundamentos da democracia e da liberdade, o que contribui, nas condições dadas no mundo moderno, para que se continue a usar “a máscara institucional da dominação efetiva de uma grande maioria” (cf. Cornelius Castoriadis. *Socialismo ou Barbárie: o conteúdo do socialismo*, 1983, p. 15).

¹⁸⁴ “...podemos y debemos preguntarnos cuánto tiempo más podrá funcionar el sistema” (cf. Cornelius Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 114-115. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

¹⁸⁵ Aqui, significações imaginárias sociais têm o significado de “caráter central e soberano da produção e da economia (e a redução correspondente de toda problemática social e política) [que] não são nada mais que os temas organizadores do imaginário dominante da época (da nossa): o imaginário *capitalista*” (cf. Cornelius Castoriadis. *Socialismo ou Barbárie: o conteúdo do socialismo*, 1983, p. 24).

¹⁸⁶ “...ya nadie sabe hoye en día lo que es ser ciudadano” (cf. Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, 1997, p. 115. Tradução livre de Jandira N. de Faria). Esta crise de identidade, conforme o filósofo greco-francês, é generalizada, isto é, a sociedade contemporânea, em *crisis*, produz a crise do processo identificatório e, simultaneamente, é reproduzida e agravada por ele. Segundo o autor, já não sabemos, também, o que é ser homem/mulher, pai/mãe etc. “En suma, hablamos como lo hacemos porque, en nuestra cultura, el proceso identificatorio, la creación de un ‘sí mismo’ individual-social pasaba por lugares que ya no existen, o que están en crisis; (...) no existe ninguna totalidad de significaciones imaginarias sociales o no emerge ninguna que pueda hacer-se cargo de esta crisis de los apuntalamientos particulares” (cf. op. cit., p. 157).

falamos em termos de valores políticos e filosóficos. Porém há valores econômicos, e, mais exatamente, a própria economia como valor central, como preocupação central do homem moderno. (...) os 'dividendos' são a face subjetiva do que acabou por ser a economia no mundo moderno, isto é, a 'realidade' central, a coisa que conta realmente. Ora, [afirma] parece-me evidente que uma verdadeira democracia - uma democracia participativa, como a evocada por mim - é incompatível com a dominação desse valor (Castoriadis, 1992, p. 180).

A grande preocupação do autor é, então, com a contaminação recíproca, de efeitos múltiplos, de duas tendências características da formação e instituição das sociedades modernas. Fortemente presentes, no mundo contemporâneo, como significações centrais, são, também, de seu ponto de vista, heterogêneas e, em princípio, antinômicas entre si - para não dizer radicalmente opostas à religião cristã, que exercia domínio sobre a área social-histórica, afirma. Trata-se, de um lado, do projeto democrático-emancipador e revolucionário, sustentado pela significação da autonomia individual e social, isto é, pela busca de afirmação da liberdade e, de outro, da dimensão capitalista, sustentada pela significação de uma expansão sem limites, isto é, de um domínio suposto e pretensamente *racional* sobre tudo e sobre todos: natureza e seres humanos.

Conforme assinala o autor, o capitalismo no plano econômico pode funcionar¹⁸⁷ e desenvolver-se, *graças* - e não *apesar* de - a esse conflito social, cuja antinomia pode ser compreendida no plano das significações. Mas, enfatiza, no âmbito social, tais significações interagem de forma a se contaminar simultânea e reciprocamente, desdobrando-se, como resultado da evolução histórica, numa sociedade que se institui reconhecendo liberdades, mesmo que mínimas, na forma de direitos humanos, legalidade etc. Ao mesmo tempo, caminha em uma direção que conduz à microsociedades micrototalitárias, isto é, encerradas em si mesmas. Nestas, indica o autor, tudo é regulado na direção de uma empresa dos anos vinte,¹⁸⁸ inclusive a vida privada, como se tudo se estreitasse à dimensão *política* da porta de uma fábrica.

¹⁸⁷ Abordando o aspecto funcional do capitalismo, Castoriadis destaca, a exemplo da contaminação que ocorre no plano das significações, que as funcionalidades também são recíprocas. Nesse sentido relembra Max Weber, ou seja: "la importancia de un Estado legalista para el funcionamiento del capitalismo (previsibilidad de lo que puede suceder jurídicamente, luego posibilidad de un cálculo racional, etc.)" (cf. op. cit., p. 161).

¹⁸⁸ Castoriadis refere-se ao fordismo ou ao modelo das fábricas Ford, por volta dos anos 20: "...conduce a las fábricas Ford em Detroit alrededor de 1920 ..." (cf., op. cit., p. 161). Aqui é possível fazer um paralelo entre o seu pensamento e o de A. Gramsci em *Maquiavel a Política e o Estado Moderno*. Quando este autor analisa a formação da sociedade de consumo - o americanismo ou *american way of life*, fundado no fordismo, como exemplo de *revolução passiva*, considerada na sua universalidade - coloca a fábrica como centro gerador não só da economia, mas também da cultura, ou seja, de implicações culturais de inúmeras ordens, tais como a mudança da mulher, da família etc. Assim, ambos partem da consideração de que o econômico é sempre cultural e o cultural não é redutível ao econômico.

Observando que esta é uma tendência imanente à sociedade capitalista, Castoriadis (1997) ressalta a impossibilidade de compatibilizá-la à idéia de uma democracia participativa. Coloca-se aqui, segundo ele, um princípio identificador que unifica os indivíduos em torno de um “ ‘nós’/‘nós, os outros’ ”, um sentido vivido como eterno, pelos homens e pelas mulheres contemporâneas, concernente à auto-representação da sociedade, “o que, religião ou não religião, segue tendo uma função fundamental, já que é uma defesa, e talvez a principal defesa do indivíduo social, contra a Morte, o inaceitável de sua mortalidade”¹⁸⁹ (Castoriadis, 1997, p. 160).

Conforme o autor, ressalta-se nessa tendência alguns tipos antropológicos de indivíduos, correspondentes às significações do mundo capitalista - o juiz íntegro/incorrutível no desempenho de suas funções, o funcionário weberiano/burocrata legalista, os docentes e pais consagrados a seu papel social, os trabalhadores e empresários eficientes nas suas atividades - compondo um processo de reificação que organiza tipos humanos numa lógica inteiramente abstrata. Tomando como exemplo o empresário schumpeteriano e levando em conta o aspecto funcional, o filósofo greco-francês observa que ele não pode existir só. Assim, para justificar sua existência, precisa de inúmeras coisas, entre elas, trabalhadores e consumidores, que, por sua vez, formam necessariamente tipos antropológicos *complementares*, para que esta significação possa funcionar.

A esse respeito, o autor considera que “o capitalismo está construído sobre uma contradição intrínseca - uma contradição verdadeira no sentido literal do termo. A organização capitalista da sociedade é contraditória no sentido rigoroso de que um indivíduo neurótico o é: ela só pode realizar suas intenções por atos que a contrariam constantemente” (Castoriadis apud França, 1996, p. 190). E isso ocorre tanto no domínio da produção como no da política e da cultura. Tal como informa França (1996, p. 190-1), “essa formulação da contradição no capitalismo acentua os mecanismos da alienação social, ou seja, a socialização na sociedade capitalista se dá simultaneamente por um apelo à participação dos indivíduos e pela necessidade de sua exclusão. É isso que a torna uma contradição verdadeira”, diferentemente de outras sociedades.

Consideramos, também, tal como afirma Castoriadis a respeito do século XX, que sob o efeito destas relações, a significação da autonomia, que corresponde ao indivíduo crítico, reflexivo e democrático, aparece atravessada por uma espécie “de eclipse ou de

¹⁸⁹ “...lo que, religión o no religión, sigue teniendo una función fundamental, ya que es una defensa, y tal vez la principal defensa del individuo social, contra la Muerte, lo inacceptable de su mortalidad” (cf. C. Castoriadis. *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 160. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

ocultamento prolongado, ao mesmo tempo que o conflito social e político praticamente se desvanece”¹⁹⁰ (Castoriadis, 1997, p. 162). Referindo-se às sociedades ocidentais ricas, o filósofo greco-francês observa que nelas, há que se buscar com lupa um verdadeiro conflito político ou social. Caracterizando-as como sociedades dos *lobbies* e dos *hobbies*, assinala que seus conflitos - seja na França ou Estados Unidos - são corporativistas e setoriais.

Trata-se, conforme o autor, de uma evolução há muito tempo em curso, iniciada por volta de 1980, o chamado período *Tatcher-Reagan*,¹⁹¹ no qual se deu “o descobrimento das virtudes do ‘mercado’, da empresa e [no caso específico da França] da ganância pelo partido socialista francês (Castoriadis, 1997, p. 162). Nesse período, enfatiza, a expansão indefinida do domínio, ou seja, da significação do capitalismo, a única presente e dominante, coloca-se ao mesmo tempo “esvaziada de todo o conteúdo que podia outorgar-lhe sua vitalidade no passado e que permitia aos processos de identificação, realizar-se medianamente bem” (*ibid.*).

Como parte essencial dessa significação, Castoriadis (1997) considera “a mitologia do ‘progresso’, que dava um sentido tanto à história como às aspirações referentes ao futuro, outorgando também um sentido à sociedade tal como existia; mitologia que se supunha como o melhor suporte desse ‘progresso’ ”.¹⁹² Mas, observa, tal significação e tal realidade - que consiste na *expansão*, aparentemente sem *limite do domínio* -, cai em ruína no sentido de que, no plano subjetivo, passa a traduzir-se, para a grande maioria dos indivíduos, no crescimento contínuo do consumo e, evidentemente, para poucos, real ou ilusoriamente, no seu

¹⁹⁰ “...de eclipse o de ocultamiento prolongado, al mismo tiempo que el conflicto social y político prácticamente se desvanece” (cf. op. cit., p. 162).

¹⁹¹ A década de 80, a chamada *década perdida* (“expressão não muito feliz, adotada pela CEPAL” - Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe- cf. Pablo A. A. Gentili. *Neoliberalismo, Qualidade Total e Educação*. “O discurso da ‘qualidade’ como nova retórica conservadora no campo educacional”, 1994, p. 125) - é apresentada por Castoriadis como o momento que expressa claramente uma situação que começa a ser gestada pelo capitalismo desde o final dos anos 50 (cf. op. cit., p. 110), cuja manifestação mais evidente é a decomposição dos mecanismos de direção das sociedades ocidentais. Conforme o autor, as políticas levadas a cabo ou, radicalizando, a ausência de qualquer política nos âmbitos mais importantes das sociedades ocidentais, permitem enumerar as bases do fracasso duradouro desta, como também as manifestações da decomposição das referidas sociedades (cf. op. cit., p. 18), decomposição que, segundo a análise do autor, atinge em cheio a educação e a cultura. Conforme indica, nesta década agravou-se um fenômeno de suma importância: o desmoronamento do futuro emancipador. Nesse sentido, afirma: “... cuando ya no hay futuro y el presente está enfermo, queda el pasado” (cf. op. cit., p. 70-1. A esse respeito, confira também *As Encruzilhadas do Labirinto III*. “A época do conformismo generalizado”, p. 13-26) . Nisso consiste, afirma o autor, a crise da modernidade ou do progresso, e a volta histórica que suscita o fundamentalismo. Faz-se importante que frisemos que na América Latina, no final dos anos 80 / início da década de 90, são inúmeras as análises a esse respeito. Entre estas, destacamos: 1- Néstor García Canclini. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização* 2- Pablo A. A. Gentili e Tomaz Tadeu da Silva (org). *Neoliberalismo, Qualidade Total e Educação*; 3- O número temático - “Cidadania” - da Revista *Lua Nova: revista de cultura e política*, n 33, 1994.

¹⁹² “...la mitología del ‘progreso’, que daba un sentido tanto a la historia como a las aspiraciones referentes al futuro, otorgando también un sentido a la sociedad tal como existía; mitología que se suponía como el mejor soporte de ese ‘progreso’ ” (cf. Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, 1997, p. 163. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

crescimento e numa certa *potencialidade*. Na concepção de Castoriadis, o que se apresenta, então, como horizonte mais próximo, é a experiência da morte, morte não como experiência de finitude, mas como um *requinte* agora destilado em gotas.

3 DEPURANDO O CIDADÃO-CONSUMIDOR

“Só poderá haver saída (...) se os homens e as mulheres se acordarem e decidirem tomar os seus destinos em suas mãos. E é isto mesmo que é o projeto de autonomia. (...) destronar a economia e a produção do lugar soberano no qual foram colocadas pelo capitalismo e pelo marxismo, e fazê-las voltar para o seu justo lugar, no qual a economia e a produção sejam simples meios e não fins da vida humana”

Castoriadis

Com o crescimento contínuo do consumo, institui-se um novo modelo identificatório, apresentado pela sociedade como modelo global, propondo e impondo aos indivíduos, como indivíduos sociais, ganhar e desfrutar o mais possível,¹⁹³ afirma Castoriadis. Colocada cada vez mais abertamente, denuncia o filósofo (1997, p. 163), nada impede que a banalidade *ganhar* seja certo, embora essa palavra de ordem da “retórica neo-liberal, se ache quase totalmente separado de toda função social e inclusive de toda legitimação interna do sistema”. Segundo o autor, pode-se, então, traduzir a dimensão econômica do sistema, agora transformado num *cassino financeiro*,¹⁹⁴ da seguinte forma: “um não ganha pelo que vale, um vale pelo que ganha”¹⁹⁵ (*ibid.*).

¹⁹³ O incremento do turismo interno / externo, por exemplo, é um dos aspectos apontados pelo autor como expressão deste modo de viver, assim como determinadas personalidades, tais como Madonna, Trump etc. É de se supor que, hoje, talvez Castoriadis não esquecesse de Bill Gates, como personagem-síntese que transita com extrema desenvoltura, tanto no plano virtual quanto no da realidade efetiva, ou aproximando a ambos.

¹⁹⁴ “... la retórica neo-liberal, se halla casi totalmente separado de toda función social e incluso de toda legitimación interna al sistema” (Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, 1997, p. 163. Tradução livre de Jandira N. de Faria). Ressaltando a supremacia das empresas neste jogo financeiro de acumulação do capital, que se assemelha a um cassino, Castoriadis destaca as transformações no mundo do trabalho. Assim, considera: “Las sumas que se especulan diariamente, sólo en el mercado de cambio, ni siquiera en la bolsa de ‘valores’, corresponden al producto bruto interno de Francia, y las que se especulan, semanalmente, al producto interno de los Estados Unidos. El éxito en este juego, incluso desde el punto de vista estrictamente capitalista, no tiene ninguna función o legitimidad, las empresas mismas entran en el juego por medio de las combinaciones que ya conocemos (OPA, LBO, etc). La conexión más débil que podía existir o parecía existir entre el trabajo o a la actividad efectuada y el ingreso o a la remuneración, está rota” (cf. op. cit., p. 163-4), ou seja, em termos salariais, a experiência profissional de um professor de faculdade com boa formação - aponta Castoriadis -, representa a metade, ou menos, do que a de um estudante que se dedique à informática (o exemplo citado relaciona, respectivamente, o professor-matemático e o estudante de informática) ao final de seus estudos. “En este ejemplo vemos la ruina de la lógica interna del sistema: necesita jóvenes que comiencen con estos índices; pero en la misma medida necesita de aquellos que los formen, a quienes no paga” (op. cit.).

¹⁹⁵ “...uno no gana por lo que vale, uno vale por lo que gana” ... (cf. op. cit., p. 163).

Mas, pondera, ao mesmo tempo, que alguns modelos de identificação se instituem, outros se reproduzem - tais como os exemplos referidos anteriormente: o juiz íntegro, o burocrata legalista, o trabalhador e o empresário eficientes, docentes e pais responsáveis -, o que garante a auto-reprodução e a continuidade do sistema. Porém, reintera o autor, as significações do capitalismo, desde o começo e, principalmente, na atualidade, não justificam o investimento destes modelos de identificação nos *valores* ou escolhas que perseguem e naquilo que fazem.

Outra fonte de auto-reprodução desta evolução, apontada pelo autor, dá-se pelo enlaçamento do mundo do consumo e dos processos subjetivos, começando nas relações familiares, isto é, nas primeiras etapas de socialização do indivíduo, questão que perpassa a educação. Os pais, para ele, não são apenas o *primeiro grupo* na vida da criança, mas, claramente, a sociedade e a história em pessoa, pois, por meio da língua como instrumento de socialização - e não apenas de comunicação - “se expressam, se dizem, se realizam, se transferem as significações da sociedade. Pai e mãe transmitem o que vivem, transmitem o que são, provêm a criança de polos identificatórios simplesmente sendo o que são”¹⁹⁶ (Castoriadis, 1997, p. 165).

Partindo de uma observação empírica¹⁹⁷ a esse respeito, cuja conseqüência é a anulação do prazer, Castoriadis considera que por volta de 70% da população - excluindo-se as áreas marginais e os filhos de milionários - adentram já na infância num mundo fútil. Em seguida, submergem numa quantidade incalculável de objetos que servem unicamente para o aborrecimento, cujo equivalente, em termos de futilidade, é olhar para a televisão. Esta é a situação em que se encontra todo o mundo contemporâneo, afirma o autor, e que consiste numa fuga desesperada diante da morte e da experiência de finitude, prova de que estas foram

¹⁹⁶ “...se expresan, se dicen, se realizan, se transfieren las significaciones de la sociedad. Padre y madre transmiten lo que viven, transmiten lo que son, proveen al niño de polos identificatorios simplemente siendo olo que son” (cf. op. cit., p. 165).

¹⁹⁷ Trata-se de sua experiência como criança e como pai/educador. Em ambas, destaca o autor, a relação com a frustração e com a possibilidade de postergar o prazer fazia parte das experiências vividas pelas crianças, por ocasião de festas de aniversário, onde quem recebia presentes era o aniversariante. Hoje, afirma Castoriadis, por conta do consumismo, as demais crianças que estão nos aniversários, julgadas incapazes de suportar frustrações, também recebem presentes. Embora menores, esses presentes são entregues sob a alegação de que estas não poderiam esperar até seu aniversário para serem presenteadas. Através de um exemplo aparentemente banal, o autor termina por apontar no sentido da universalidade do consumismo. Para observá-lo, basta lembrarmos das quinquilharias/lembrancinhas entregues às crianças, em finais de festas de aniversários infantis. É oportuno lembrar que - por conta de interpretações enviesadas que a educação, tal como pensa a sociedade, fez da psicanálise - questões relacionadas à frustração e ao adiamento do prazer se interpõem frequentemente não só na relação entre pais e filhos como também entre pais e professores, entre esses e alunos, adentrando o cotidiano da sala de aula e da escola na sua totalidade, já que, por princípio, no âmbito da instituição escolar, há exigência de aprendizado da disciplina/concentração para o estudo e, portanto, de se postergar o prazer para organizar a atividade coletivamente. o que não se coloca necessariamente no ambiente familiar como espaço privado.

banidas da vida, na época em que vivemos. Assim, sugere o filósofo, essa acumulação de objetos ou distração universal, que pretende disfarçar e ignorar o duelo da morte, tanto pública quanto ritual, não faz mais do que representar a morte mesma: como no caso da neurose, representa a morte “destilada em gotas, transformada em simples moeda da vida corrente. Morte da distração, morte para olhar uma tela na qual sucedem coisas que a gente não vive e que nunca poderia viver”¹⁹⁸ (Castoriadis, 1997, p. 166).

Aqui encontramos o caráter de nossa época, tanto da vida cotidiana quanto da cultura. Não se trata do *individualismo*, adverte Castoriadis, mas do seu oposto: o conformismo generalizado - e a colagem - que só é possível com a condição de que não exista um núcleo de identidade importante e forte. Tal como opera, como processo social bem ancorado, não permite que um núcleo de identificação semelhante possa constituir-se. Desse modo, observa, há uma crise sem precedentes do processo identificatório, pois

não há uma auto-representação da sociedade como morada de sentido e de valor, e como inserida numa história passada e futura, dotada ela mesma de sentido, não ‘por ela mesma’ senão pela sociedade que constantemente a re-vive e a re-cria desta maneira. Estes são os pilares de uma identificação última, de um ‘Nós’ fortemente investido, e este ‘Nós’ é o que se desloca hoje, com a posição, por cada indivíduo, da sociedade como simples ‘prêmio’ que lhe é imposto (...), e ao qual dirige, simultânea e contraditoriamente, demandas ininterruptas de assistência¹⁹⁹ (Castoriadis, 1997, p. 166-7).

Seguindo o autor, o que se configura para o homem contemporâneo, do ponto de vista da sociedade e da história, é a ilusão - monstruosa e ao mesmo tempo vivida - que é o sinal material e tangível de um processo de des-socialização; ilusão no sentido de tomar a história, na melhor das expectativas, como “paisagem turística que se pode visitar durante as

¹⁹⁸ “...destilada en gotas, transformada en simple moneda de la vida corriente. Muerte de la distracción, muerte para mirar una pantalla en la que suceden cosas que uno no vive y que nunca podría vivir” (cf. Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, 1997, p. 166. Tradução livre de Jandira N. de Faria). Discutindo as insanidades da tecnociência, Castoriadis levanta a questão da responsabilidade como uma conquista social. Imbuído do sentido ético que permeia essa discussão, afirma: A ilusão da potência encerra também uma ilusão relativa ao saber: poderíamos saber todos os resultados (ou pelo menos os que nos importam) do que fazemos. Evidentemente, tal nunca é o caso. Os resultados de nossos atos não terminam de se produzir... (...) Nunca poderemos substituir os jurados pelos computadores. Traçamos uma fronteira do que é exigido como previsão (...) e é no seu interior que levantamos a questão da responsabilidade. Isso já é uma conquista da civilização” (cf. Cornelius Castoriadis. *As encruzilhadas do labirinto III*, 1992, p. 80).

¹⁹⁹ “...no hay una auto-representación de la sociedad como morada de sentido y de valor, y como inserta en una historia pasada e futura dotada ella misma de sentido, no ‘por ella misma’ sino por la sociedad que constantemente la re-vive e la re-crea de esta manera. Estos son los pilares de una identificación última, de un ‘Nosotros’ fuertemente investido, y este ‘Nosotros’ es el que se disloca hoy, con la posición, por cada individuo, de la sociedad como simple ‘premio’ que le es impuesto (...) y a la cual dirige, simultánea y contradictoriamente, demandas ininterrumpidas de asistencia”... (cf. Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, 1997, p. 166-7).

férias”²⁰⁰ (Castoriadis, 1997, p. 167). É neste contexto, é nesta paisagem ideológica que Castoriadis clama pela crítica, pelo engajamento dos intelectuais, como cidadãos críticos, reflexivos e democráticos, sujeitos *de direito e de fato*.

Para o autor, a última manifestação coletiva importante, enquanto tentativa para instaurar algo novo no plano da realidade efetiva, ocorreu nos movimentos dos anos 60,²⁰¹ na Europa e nos Estados Unidos. Embora tenham fracassado na sua aspiração democrática, deixaram um legado que não se pode desprezar no que toca aos jovens, às mulheres, aos negros, afirma. “Desde então, observamos uma evolução cuja tradução perfeita encontramos na situação ideológica espantosa de hoje. Paga-se a ‘professores de economia’ em todas as universidades para que contem burradas que foram refutadas mil e uma vezes; não por Marx e pelos marxistas, senão pelos mesmos economistas clássicos durante os anos 30, por Sraffa, por Keynes, por Joan Robinson, por Chamberlin, por Schakle, etc”²⁰² (Castoriadis, 1997, p. 168). Neste rol, inclui os jornalistas e autores de *best-sellers*, que escrevem em defesa de um *mercado* que não existe na realidade, pois o que existe é, na sua essência, oligopólico e fortemente regulado pelo Estado, conclui o autor.

Essa situação - designada por Castoriadis de aberração ideológica - é, de seu ponto de vista, um sinal importantíssimo da crise. Por isso, retoma-a insistentemente e de forma irada, ira que, possivelmente, tem origem na solidão e isolamento do intelectual crítico num contexto adverso a toda avaliação dessa ordem. É desse lugar e dessa posição que afirma: “não há discurso subversivo ou revolucionário novo, porém tampouco há um discurso

²⁰⁰ “...la ilusión de la historia como, en el mejor de los casos, paisaje turístico que se puede visitar durante las vacaciones” (cf. op.cit. p. 167). A banalização da história, no mundo contemporâneo, é tema constante de Castoriadis, como também a tendência desenfreada para o turismo, questões que, conforme indicam essa e outras observações a respeito, o autor trata como indissociadas, sendo a segunda reflexo da primeira.

²⁰¹ A respeito de uma *retração no conformismo*, com breve mas significativo refluxo na década de 60, Castoriadis observa: “Considerada posteriormente, do ponto de vista em que podemos nos situar no final dos anos 80, o período subsequente a 1950 caracteriza-se sobretudo pela evanescência do conflito social, político e ideológico. (...) Por certo (...), os últimos quarenta anos viram nascer movimentos importantes de efeitos duráveis (mulheres, minorias, estudantes e jovens). Esses movimentos, porém, acabaram meio fracassados; nenhum deles pôde propor nova visão da sociedade, ou afrontar o problema político global como tal” (cf. C. Castoriadis. *As Encruzilhadas do Labirinto III*, 1992, p. 22). Assim, considera o autor, após os movimentos dos anos 60, sob a pressão crescente das privatizações, da despolitização e do *individualismo* nas sociedades contemporâneas, o projeto de autonomia sofre um eclipse total, o que não pode, então, ser considerado como uma evolução conjuntural, mas estrutural.

²⁰² “Desde ese entonces, observamos una evolución cuya cual traducción perfecta encontramos en la situación ideológica espantosa de hoy. Se paga a ‘profesores de economía’ en todas las universidades para que cuenten burradas que fueron refutadas mil y una veces; no por Marx y por los marxistas, sino por los mismos economistas neo-clásicos durante los años 30, por Sraffa, por Keynes, por Joan Robinson, por Chamberlin, por Chakle, etc” (cf. Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, 1997, p. 168. Tradução livre de Jandira N. de Faria).

conservador”²⁰³ (Castoriadis, 1997, p. 168). Este, sugere o autor, travestiu-se na imagem torpe dos governantes, que representa o desaparecimento da política.

Tratando a questão econômica ou da propriedade como prioritariamente *política*, o filósofo greco-francês considera que, do ponto de vista de uma sociedade autônoma, o que se apresenta como perspectiva é o “querer uma instituição da economia que permita a liberdade e a igualdade” (Castoriadis, 1992, p. 119) - e não a sua destruição, como no mercado livre capitalista, que se sustenta numa falsa liberdade. Para o autor, este é o princípio da autogestão, isto é, da soberania dos produtores (autogoverno) na produção, da substituição do poder capitalista e burocrático sobre a produção pelo poder dos trabalhadores. Mas, observa, se na economia os seres humanos são, além de produtores, também consumidores, deve-se estabelecer, portanto, a soberania dos consumidores.

Aqui - diferentemente da mistificação do marxismo, da qual, segundo Castoriadis (1992), Marx é também responsável -, mercado e moeda, que de longe precedem o capitalismo, incluem-se no rol de invenções geniais da humanidade. “Logo, numa sociedade autônoma, a moeda cumprirá totalmente o seu papel de equivalente geral e de medida dos preços relativos. O mercado, pela demanda dos consumidores, determinará a qualidade e a quantidade dos bens de consumo a serem produzidos. Desta maneira, determinará o tipo de bem de investimento necessário para satisfazer essa demanda de consumo” (Castoriadis, 1992, p. 119). Sob essa condição, então, os cidadãos-consumidores devem obedecer ao mercado, embora o mercado não possa definir, como investimento global, o que é necessário à sociedade, como também não pode decidir nem determinar as despesas pública, pois, em ambos os casos, trata-se de objeto de decisões políticas. Como tal, dizem respeito à sociedade na sua totalidade. Assim, o autogoverno instituído, efetivamente, implicará em decisões tomadas pelo voto popular, antecedido de discussão suficientemente esclarecedora. Desse modo, assembléias gerais, conselhos e assemelhados passam a ser o verdadeiro lugar da política, o que implica fundamentalmente numa mudança das atitudes gerais da sociedade.

Nesse sentido, é importante ressaltarmos a relação entre o projeto de autonomia e o movimento ecológico. Para Castoriadis (1992, p. 133-4), “é evidente que todas as questões colocadas pelo movimento ecológico não podem ser resolvidas como questões ecológicas. São questões que dizem respeito às atitudes gerais da sociedade, à sua organização e aos seus objetivos”, à política, portanto. Para o autor, se todos os esforços (planetários) estivessem concentrados na direção desta mudança social, haveria uma saída para a miséria dos sete

²⁰³ “No hay discurso subversivo o revolucionario nuevo, pero tampoco hay un discurso conservador” (cf. op. cit., p. 168).

oitavos da população sobre a terra - O Terceiro Mundo - sem passar pela via da industrialização capitalista devastadora.

Ao imaginar a solução do problema, o autor parece explicitar a utopia castoridiana. E o faz com uma afirmação de economista: “estou igualmente convencido de que isto só poderá ser feito se todo o mundo e, em primeiro lugar, os países ricos, aceitarem viver num nível de vida frugal.²⁰⁴ (...) E eu o disse, talvez por ser um economista; quiçá poder-se-ia fazer um cálculo absurdo, mas chegaríamos a um resultado de todo modo incerto ”, conclui (Castoriadis, 1992, p. 133).

Se, no projeto castoridiano de sociedade autônoma, encontramos uma economia muito diferente da economia de mercado, existente no capitalismo hoje, por certo, “não encontramos um indivíduo acumulando capital para comprar meios de produção e fazer trabalhar outras pessoas. Isto dito [tal como adverte Castoriadis], há uma coisa que nós deveríamos pôr na cabeça, que não há nenhuma absoluta garantia de que uma sociedade autônoma tampouco cometerá erros, ou crimes, ou de que ela não degenerará. Não há garantias na história da humanidade” (Castoriadis, 1992, p. 138), muito menos nas relações democráticas, pois, conforme indica o autor, as relações sociais dependem “da atividade dos homens e das mulheres” (*ibid.*) ou, tal como percebemos, de homens e de mulheres manifestando-se como sujeitos livres e cidadãos conscientes, isto é, participativos, responsáveis e solidários entre si na busca da liberdade.

4 APROXIMANDO CIDADÃO E SUJEITO

“... o essencial é abolir a divisão entre dominantes e dominados, ou, ainda, entre dirigidos e executores. Há um princípio supremo que gostaria de inscrever no frontispício dos monumentos públicos desta sociedade: não há execução de decisão sem participação na tomada de decisão.”

Castoriadis

Aderindo às observações de Cláudio Verliz,²⁰⁵ Castoriadis aponta para o conformismo generalizado de hoje onde se misturam velocidade e letargia em excesso,

²⁰⁴ Nível de vida frugal significa aqui, para o autor, “um nível de vida igual ao nível médio dos países ricos em 1929” (cf. Cornelius Castoriadis. *A Criação Histórica*, 1992, p. 133). Ao que nos parece, a solução apontada pelo autor só seria viável pela pressão dos países pobres sobre os países ricos, e não pela concessão do segundo bloco em relação ao primeiro.

²⁰⁵ ... por ocasião do simpósio “ ‘A Metaphor for ours Times’, na Boston University, em 19 de setembro de 1989” (cf. Cornelius Castoriadis. *As Encruzilhadas do Labirinto III: o mundo fragmentado*, 1992, op. cit., p 13).

produzindo confusão e equívoco, características que não são acidentais - pensa o autor -, como não o são também os

rótulos 'pós-industrial' e 'pós-moderno'. Ambos [afirma] fornecem perfeita caracterização de nossa época, pateticamente incapaz de se pensar como alguma coisa positiva, ou tão só e simplesmente como alguma coisa. Assim, ela é levada não somente a definir-se apenas como 'pós-alguma-coisa', por referência ao que foi e todavia não é mais; mas também a autoglorificar-se pela afirmação extravagante de que seu sentido é o sem-sentido; e seu estilo a falta de estilo (Castoriadis, 1992, p. 13).

Diante dessa configuração implacável, e das relações de dominação da maioria por uma pequena minoria, postas pelo capitalismo - exaustivamente discutidas e denunciadas por Castoriadis como economista, psicanalista, filósofo e, principalmente, intelectual-cidadão -, coloca-se uma questão sempre retomada por seus leitores e debatedores e que, na verdade, parece ser o eixo de seu pensamento e de sua própria vida: em tais condições, quais as possibilidades efetivas de construção do projeto de autonomia ?

Na tentativa de perseguir a questão, sob uma abordagem de inspiração e transpiração castoridiana - isto é, orientada pela afirmação do ser social, pela busca do conhecer e pela negação do imediatismo do ter - destacamos, primeiramente, a preferência do autor pela expressão *generalidade*. Evitando utilizar o termo *universalidade*, assinala que a questão do saber, enquanto um saber do homem, remete a uma outra questão que se refere à *possibilidade* desse saber, já que “é o homem como sujeito que tenta conhecer o homem como objeto” (Castoriadis, 1992, p. 83). Desse modo, afirma: “começamos por nos perguntar o que é o saber, para que possamos saber alguma coisa” (*ibid.*, p. 84).

Nisso consiste, para o autor, o círculo virtuoso - e não vicioso - da filosofia. No que concerne à *generalidade*, afirma, “encontramos imediatamente uma particularidade, que é inteiramente específica: (...) no domínio humano não temos a mesma relação que nos outros domínios entre o universal ou o abstrato e o particular ou o concreto” (Castoriadis, 1992, p. 84), pois as *singularidades* não são acidentais e estatísticas como no caso dos objetos físicos e mesmo biológicos. Nesse caso, esclarece o autor, “a singularidade não é acidental, ela pertence à essência do ser. É cada vez a singularidade do indivíduo, ou a singularidade de uma sociedade, que fazem que seja *este* indivíduo e *esta* sociedade, e que traduzem a sua essência”, ponto que o autor assinala como chave em relação a outra parte essencial desta significação: o *progresso*. (*ibid.*).

Nessa relação há, conforme o autor, uma originalidade a ser pensada: *em função* de sua singularidade, e não *apesar* de sua singularidade, cada homem e cada sociedade são o que são, isto é, “esta singularidade forma a essência de cada ser humano e de cada sociedade . E,

entretanto, apesar desta singularidade, nem o ser humano particular, nem a sociedade particular deixam de pertencer a este gênero que são a humanidade ou o ser humano, sem o que não poderíamos nem mesmo chamá-los homens ou sociedade” (Castoriadis, 1992, p. 84-5).

Se é, então, no plano da singularidade que se afirma a universalidade, observa o autor, isso não significa que a singularidade seja determinada, mas que se pode realizar como particularidade e, portanto, como *possibilidade*. E é parcialmente assim, afirma Castoriadis (1992, p. 85), pois, “olhando os romanos, os hebreus, os gregos, os brasileiros, nós aprendemos apenas as possibilidades do ser homem que existem em si mesmas, mas que sem esta realização permaneceriam desconhecidas”. Isto significa, para o autor, que cada sociedade é única no sentido de que não existe e não existirá em outro lugar e/ou época, nem tampouco o que elas são ou foram poderia ser fabricado, juntando os elementos que a compõem. Mas, adverte, isso é verdadeiro, apenas, parcialmente. Num exame mais profundo, essa idéia é problemática e insuficiente, já que não poderíamos “defender a idéia de que esta vasta gama de singularidades e de indivíduos que se justapõem e se sucedem apenas realiza possíveis do ser humano, que estariam predeterminados desde sempre” (*ibid.*).

Evitando o risco da determinação - uma lei geral que determine prévia e antecipadamente as possibilidades do ser humano ou o desenvolvimento destas possibilidades, de forma aleatória ou sistemática na história - Castoriadis (1992) o identifica no estruturalismo e no hegelianismo, ao mesmo tempo que refuta estas posições. Retirando, então, da categoria *possibilidade* o sentido estritamente negativo, afirma tratar-se de um ponto *lógico e filosófico*. Como tal, “a expressão, o termo, o conceito de possível tem apenas sentido no interior de um sistema de determinações bem específicas” (Castoriadis, 1992, p. 87).

Seguindo o autor, então, no que está dado, existem possíveis somente porque estão dotados de sentido, isto é, porque são *criações*. Dito de outra forma, *criação*, para o autor, não se pode confundir com determinação, pois, se o fosse, a essência já estaria definida na natureza do homem por antecipação e, portanto, não seria *criação*.

Consideramos, então, tal como pensa Castoriadis, que aspirar a um saber universal é muito problemático, no sentido de que o conhecimento não está dado em nenhum lugar e, ao mesmo tempo, em muitos lugares, isto é, pelo fato de o homem ser o sujeito e o objeto do conhecimento, ao mesmo tempo que ele visa um *saber em geral* - a respeito de todos os homens - e também um *saber em particular* - a respeito dele mesmo. Dessa forma, a tendência é o particular ter precedência sobre o geral, mas, ao mesmo tempo, “o saber existe apenas pelo homem e para o homem” (Castoriadis, 1992, p. 84), o que remete à *universalidade* como uma questão preliminar. “E esta questão preliminar é ela mesma uma

parte da questão: o que sabemos do homem ? E se o que sabemos nos permite afirmar que o homem pode conhecer alguma coisa em geral e alguma coisa sobre si mesmo em particular?” (*ibid*).

Caracterizando assim o “círculo virtuoso” da filosofia, Castoriadis (1992) transita na busca incessante da *essência*, mais precisamente, do *ser* ou do que *consiste o ser*,²⁰⁶ o que se pode traduzir, na linguagem do autor, de campo da *criação histórica*. É assim, também, que apresenta o conhecimento como “um enigma e, mesmo, um labirinto de enigmas” (Castoriadis, 1992, p. 83), contrariando o que pensam as pessoas (principalmente hoje), *nesta época do cientificismo e do positivismo*, afirma o filósofo.

Sendo dessa forma, isto é, se a primeira determinação do ser humano, apontada pelo autor como conhecida e clássica, surge do fato deste ser, entre todos por nós conhecidos, apresentar-se como o único que visa o *saber em geral* e o *saber sobre si mesmo*, destacamos a seguinte pergunta de Castoriadis: o que é possível ser dito sobre a *generalidade* do homem? “Aqui [adverte o autor] encontramos imediatamente uma particularidade, que é inteiramente específica: que, no domínio humano, não temos a mesma relação que nos outros domínios entre o universal ou o abstrato e o particular ou o concreto” (Castoriadis, 1992, p. 84). Essa

²⁰⁶ É possível afirmar que, do ponto de vista da ontologia crítica, o âmbito da filosofia se circunscreve no espaço original investido de ingenuidade e atravessado, incessantemente, pela atitude de permanente recorrência à complexidade do real - real compreendido como relação social, isto é, do homem com os demais, consigo mesmo e com a natureza. Assim, a grande tarefa da ontologia é dizer não ao mundo das idéias *claras e perfeitas*, perseguidas pela tradição ocidental e pelos discursos grandiloqüentes, quando desvinculados das relações sociais, ou, nas palavras de Castoriadis, da *criação histórica*. Entendida dessa forma, a ontologia elimina a velha dicotomia entre metafísica idealista / idealismo e metafísica realista / realismo. Chauí assinala que a ontologia estuda “os entes ou os seres antes de serem transformados em conceitos da ciência e depois que nossa experiência cotidiana sofreu o espanto, a admiração e o estranhamento de que eles sejam como nos parecem ser, ou não sejam o que nos parecem ser” (cf. Marilena Chauí. *Convite à Filosofia*, 1994, p. 242). Situando a questão na história do pensamento, Morente destaca o problema da ontologia na seguinte pergunta: *que é consistir?* (diferentemente do problema da metafísica tradicional, que é o da existência em si, do ser em si, ou da pergunta *o que é?, quem existe?*). Segundo esse autor, à pergunta *que é consistir?*, existem inúmeras “respostas possíveis. Essas múltiplas respostas possíveis são outras tantas maneiras de consistir. (...) que é consistir dá, pois, lugar a uma teoria geral dos objetos, de qualquer objeto [inclua-se, aqui, o *sujeito* como objeto], da objetividade em geral (...) se for permitida uma inovação (...) poderíamos dizer: a teoria da *consistência* do objeto em geral” (cf. Manuel García Morente. *Fundamentos de Filosofia: lições preliminares*, 1980, p. 64). Levando em conta a coexistência metabólica do campo das idéias e da materialidade, a pergunta da ontologia é retomada por Marx e Lukács, embora em épocas e perspectivas diferentes. Nesse sentido, embala o campo teórico-crítico de Castoriadis, onde aparece sempre associada à idéia de *criação histórica*, expressão que o autor reivindica para si da seguinte forma: “ (...) se aceitarmos com toda a sua força a idéia de criação, a ontologia tradicional implode no ar. Porque a ontologia tradicional é uma ontologia da determinidade, onde, portanto, está excluído que novas determinações [novas formas sociais] apareçam” (cf. C. Castoriadis et al. *Criação Histórica*, 1992, p. 104). Sob essa ótica, “a via da filosofia (...) se abre necessariamente quando refletimos sobre a sociedade, a história ou a psique humana. E duplamente” (cf. C. Castoriadis, *Feito e a ser feito*, 1999, p. 17), pois, do ponto de vista do filósofo greco-francês, essa reflexão filosófica nos conduz, de um lado, para o modo de ser da sociedade, da história e da psique, *junto* ao modo de ser da natureza física / vivente. “Mas [por outro lado] nos põe diante da questão do ser e do modo de ser desse ente *para o qual* há mundo, natureza ou vida. [Como tal] ... é auto-reflexão da filosofia em seu sentido mais forte, posto que não é somente ‘sob condição’ de sociedade, de história, de psique que a filosofia existe (a natureza e a vida são, também, condições), mas porque ela aparece como criação específica no e pelo domínio do ser que fazem existir o social-histórico e o físico ” (cf. op. cit).

segunda determinação remete à questão da *singularidade*, entendida, neste domínio, como pertencente à essência deste ser. Desse modo, “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” (*ibid.*, p. 84).

O que o autor quer destacar, conforme declara, consiste numa relação inteiramente original: um homem ou uma sociedade são o que são em função da sua singularidade e não apesar dessa singularidade. A “singularidade forma [então] a essência de cada ser humano e de cada sociedade” (Castoriadis, 1992, p. 85), mas nem por isso cada ser humano em particular, cada sociedade em particular, deixam de pertencer ao gênero humano, ao *ser* humano, ao ser em geral. Entretanto há, para Castoriadis, uma questão que se põe como parcialmente verdadeira e, no fundo, bastante problemática, pois não alcança o essencial. Observando determinadas sociedades, a brasileira, por exemplo,²⁰⁷ ou determinados homens,²⁰⁸ “nós aprendemos apenas as possibilidades do ser homem que existem em si mesmas, mas que sem esta realização permaneceriam desconhecidas” (*ibid.*). Ocorre que esta idéia, embora problemática e insuficiente - como defender a idéia de que o enorme leque de singularidades (indivíduos / sociedades), existentes na história realiza *possibilidades* do ser humano que estariam determinadas? -, trata, tal como assinala o autor, do campo no qual irrompe a *criação*, o *por ser*, o (*ex*)conhecido, a *imaginação radical*, realidade que se pode

²⁰⁷ Entre outras sociedades, Castoriadis cita a brasileira, talvez por estar no Brasil por ocasião desta fala (que aconteceu no Seminário Internacional *A Criação Histórica*, realizado na cidade de Porto Alegre, em setembro de 1991- anteriormente referido). No entanto, diante da controvérsia que está aparecendo hoje (recorra-se ao Caderno 5 mais! Folha de São Paulo, 23 de maio de 1999: “O Ocidente Brasileiro”, entrevista com o sociólogo alemão Ulrich Beck e “Giddens rejeita a brasilização”, entrevista com o sociólogo, inglês Anthony Giddens, respectivamente, p. 4-5 e p. 6) o Brasil não deixa de ser um exemplo muito presente nas análises divulgadas pela mídia no momento. Embora ainda não muito claras nos seus motivos e intenções políticas (diferentemente das análises de Castoriadis), além de apresentarem o Brasil como uma ‘sociedade de [alto] risco’ (categoria criada por Beck e Giddens para designar a sociedade sob o risco da destruição global da natureza e, conseqüentemente, a interdependência entre países ricos e pobres, no novo sistema internacional), ressaltamos, numa destas entrevistas, a certeza da Europa rica em relação ao futuro: “O Brasil tem um problema estrutural de desigualdade que nenhum país europeu vai atingir” (cf. entrevista com A. Giddens). Diante dessa afirmação, a Europa pobre, em plena guerra iugoslava, parece não existir enquanto Europa. Este procedimento parece trazer de volta a afirmação de Castoriadis: “los intelectuales abandonan, traicionan su papel crítico y se transforman en racionalizadores de lo que es, justificadores del orden establecido” (cf. C. Castoriadis, *El Avance de la Insignificancia*, 1997, p. 106), o que, conforme o filósofo greco-francês, desde Platão, faz parte da tradição ocidental.

²⁰⁸ Para exemplificar, Castoriadis cita Sócrates e Hitler. Isso não quer dizer que escolha a singularidade em oposição à pluralidade/universalidade, mas que “não podem existir indivíduos singulares *fora* da sociedade. (...) em grande parte, o indivíduo é fabricado pela sociedade [afirma]. [No entanto] isto não significa que a sua singularidade seja suprimida, ou que não possa ser constatável” (cf. C. Castoriadis et al. *A Criação Histórica*, 1992, p. 107).

dar a conhecer não pelo trabalho da razão instrumental,²⁰⁹ mas pelo processo que se realiza social e historicamente.

Dessa forma, Castoriadis compõe o labirinto de enigmas, cuja tensão reaparece constantemente na história, recolocando a relação teoria-prática no campo do inesgotável:²¹⁰ seja no trabalho filosófico, seja no plano empírico o termo *possibilidades*, na discussão do autor, “tem apenas um sentido estritamente negativo. Com efeito [afirma], nada no universo, nem nas leis do universo, tornou impossível nem a construção das catedrais góticas, nem a instituição de Auschwitz ou do Gulag” (Castoriadis, 1992, p. 87), no mundo do imaginário social, nem tampouco as categorias cidadão-participativo (cidadão crítico-democrático) e cidadão-consumidor (indivíduo privatizado)²¹¹, é possível acrescentar.

²⁰⁹ Discutindo com os hegelianos a categoria *possibilidade*, desenvolvida na história, ora de forma aleatória, ora de forma sistemática, Castoriadis afirma que se “tivessem razão, deveriam ser capazes de exibir de forma rigorosamente sistemática a necessidade da sucessão histórica dos diferentes tipos de sociedade. Eles deveriam ser capazes de prolongá-la, de tal modo que ela recobrisse todo o futuro possível” (cf. op. cit., p. 86). Mas, considera o autor, lendo Hegel torna-se evidente que ele “não pode produzir todas as formas futuras da história, [por isso] ele é necessariamente conduzido à necessária afirmação de fim da história” (op. cit. p. 87). Do ponto de vista de Castoriadis, embora absurda, essa afirmação é necessária, porque é ao mesmo tempo a pressuposição de seu sistema - o sistema do saber absoluto que, como tal, não pode aparecer senão no fim da história. No entanto, reconsidera o autor, na Filosofia da História, Hegel dá o golpe de misericórdia nessa idéia de fim da história, quando, de raspão, considera o fato de que o tempo não pára, dizendo ainda que “depois do fim da história haverá sempre o trabalho empírico a ser feito. Concordando com o que considera uma evidência, Castoriadis ressalta, nesta discussão, o sentido estritamente negativo do termo *possibilidade*, já que nada no universo, nem nas suas leis, tornou impossível criações humanas tais como Auschwitz e Gulag. Mas, por outro lado, “as formas de sociedade, as obras, os tipos de indivíduos que surgem na história não pertencem a uma lista - embora esta pudesse ser infinita - de possíveis já postos e positivos” (op. cit.). Para o autor, então, “a noção de criação na história não tem nenhuma coloração de valor” (op. cit., p. 105), pois assim como Auschwitz é uma criação, o *Partenon* e a teoria da relatividade também o são: entre outros exemplos citados, foram também instituídos.

²¹⁰ Por isso Castoriadis considera: “a famosa frase de Marx, que aparece no prefácio de *A Crítica da Economia Política* de 1857, que a humanidade se coloca apenas os problemas que podem por ela ser resolvidos, é evidentemente absurda. Pois a humanidade desde o início se colocou e continua se colocando problemas que ela não resolveu e que ela é, talvez, incapaz de resolver. Por exemplo, qual é a significação da existência humana?” (cf. op. cit., p. 105). Além disso, “a praxis, no marxismo, permaneceu apenas uma simples palavra” (op. cit., p. 104). Assim, declara abertamente: “já disse há muito tempo que eu não sou marxista. Mas sempre pensei nos termos da alternativa *socialismo ou barbárie*, que era o nome de nossa revista e de nosso grupo” (op. cit., p. 137). Aqui, abrimos um parêntese para esclarecer que da revista *Socialismo ou Barbárie*, já referida neste trabalho, participaram Castoriadis, entre 1949 e 1965 e, durante algum tempo, Claude Lefort. Os artigos da publicação - “de um grupo militante de origem trotskista, que começa com a crítica da política stalinista e chega à reformulação do próprio conteúdo da luta socialista” (cf. Eder Sader. “Introdução”. In. Cornelius Castoriadis. *Socialismo ou Barbárie: o conteúdo do socialismo*, 1983, p. 9) - foram amplamente divulgados e discutidos por Castoriadis, ao longo de sua vida, retomando sempre a questão do socialismo ou da sociedade autônoma.

²¹¹ Ao criticar a apatia e a “privatização que caracterizam, em particular, as sociedades ricas atuais” (cf. Cornelius Castoriadis. *A criação histórica*, 1992, p. 100), Castoriadis apresenta “um novo tipo humano, o qual, nos países ricos - e mesmo em outros -, já começamos a perceber, e que poderíamos chamar (...) : o ‘zappertropo’. (*Zapper* é o nome americano para o espectador de televisão que fica mudando de canal todo o tempo, para saber o que está acontecendo). Ou [talvez numa alusão às redes de computadores] o ‘reflexontropo’, ou seja, um tipo de ser que é mantido preso como um cão e que é profundamente mergulhado na ilusão de sua liberdade e de sua individualidade, por mecanismos que se tornaram completamente independentes de todo controle social, administrados por aparelhos anônimos e cuja dominação é de fora e é já bem grande” (op. cit., p. 101). Conforme o autor, sair dessa situação implica em nos colocarmos “este dilema ao qual estamos confrontados” (op. cit.).

Mas as formas de sociedade, as obras, os tipos de indivíduos que surgem na história não pertencem a uma lista, embora esta pudesse ser infinita, de possíveis já postos e positivos. Eles são *criações*, a partir das quais aparecem novos possíveis que anteriormente não existiam, pois eram privados de sentido. Pois trata-se de um ponto lógico e filosófico; a expressão, o termo, o conceito de possível tem apenas sentido no interior de um sistema de significações bem específicas. Será que a *Quinta Sinfonia* de Beethoven era possível no momento do *Big-Bang*? (Ou seja, no momento postulado pelos astrônomos como o da criação do mundo) (Castoriadis, 1992, p. 87).

Nesse caso, conclui o autor, aplicada a categoria *possibilidade*, uma resposta é evidente: “a possibilidade da *Quinta Sinfonia* é posta, [universal e] abstratamente, a partir do momento em que os seres humanos criam a música” (Castoriadis, 1992, p. 87-8) e não no momento apresentado pela astronomia, como o que inaugura o mundo, onde há somente *quakers e fotons*, observa.

Consideramos, então, que a partir do momento em que os antigos gregos criam a *polis*, ela passa a orquestrar uma sinfonia de cujo som pode-se ouvir a autonomia, e de cujos acordes pode-se captar a essência da democracia, manifestando-se concretamente na particularidade, fazendo-se liberdade sob a forma do cidadão crítico-participativo, que se manifesta criativamente. E, como tal, situada num campo de mediações - o instituído - no qual universalidade e singularidade se aproximam abstrata e efetivamente, isto é, instituindo-se. Assim,

da mesma maneira, lá onde emergiu pela primeira vez na Europa Ocidental, a instituição do capitalismo [esta] foi, indissociavelmente, alteração dos indivíduos, das coisas, das relações sociais e das ‘instituições’ no sentido secundário deste termo - criação de um homem capitalista, de uma técnica capitalista, de relações de produção capitalista, inconcebíveis e impossíveis uns sem os outros, e todos presentificando e figurando a instituição capitalista do mundo e as significações imaginárias sociais que ela traz consigo²¹² (Castoriadis, 1995, p. 404).

²¹² O termo ‘secundárias’, quando se refere a instituições ou a significações imaginárias sociais, não quer dizer, no pensamento de Castoriadis, que essas “sejam menores ou simplesmente derivadas, mas porque todas formam uma unidade pela instituição das significações centrais da sociedade considerada. Estas não podem existir sem aquelas; não há [então] entre elas relação de prioridade, e em geral tais relações não têm sentido no nível aqui considerado. A empresa [por exemplo] é uma instituição secundária do capitalismo” (cf. C. Castoriadis. *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 1995, p. 416). Dessa forma, e levando em conta o objetivo da pesquisa, é possível considerar que o cidadão-consumidor é uma significação imaginária secundária desta forma de relação social. Isso quer dizer que, para o autor, na e pela totalidade das instituições secundárias, garante-se a continuidade do funcionamento da sociedade como sociedade instituída, o “que implica também numa proliferação de instituições (e de significações) verdadeiramente secundárias e derivadas” (op. cit.). Mas, seguindo o autor, é possível observar a sociedade como instituída e instituinte, como intrinsecamente histórica ou como auto-alteração (e não a sociedade reduzida ao instituído, como um produto morto em relação a uma atividade que o originou, opondo-se à sociedade instituinte), pois “a auto-alteração perpétua da sociedade é seu próprio ser, que se manifesta pela colocação de formas-figuras relativamente fixas e estáveis e pela explosão dessas formas-figuras que só podem ser sempre posição-criação de outras formas-figuras” (op. cit.). Assim, conforme Castoriadis, é possível constatar que “a sociedade só é como instituinte e instituída e que a instituição é inconcebível sem a significação” (cf. op. cit., p. 405), isto é, sem a linguagem enquanto campo de mediações desta “implicação circular” (expressão utilizada pelo autor, à mesma p.).

Aqui, conforme o autor, encontramos uma organização específica do mundo, efetuada pelo Ocidente capitalista. Nela, mundo *natural* e social ou *realidade social* - através de seu *legein* e seu *teukein*,²¹³ originais em seu modo de operar através de seus meios e resultados - tomam existência como não divisão do efetivo e do possível, sendo, “ao mesmo tempo ‘instrumento’ e ‘expressão’, figuração e apresentação de um núcleo de significações imaginárias sociais com referência às quais, para esta sociedade, as coisas, os indivíduos, as representações, as idéias *são* ou *não são*, *valem* ou *não valem*” (Castoriadis, 1995, p. 404).

Para Castoriadis, não há, então, “o sujeito histórico”²¹⁴ [uma classe, por exemplo,] para realizar a autonomia. É a humanidade no seu conjunto, ainda uma vez, exceto as camadas dirigentes” (Castoriadis, 1992, p. 136), como também cada um de nós, em particular, que podem - ou não - realizar esse projeto. Assim, “*a partir de que força social, nesta sociedade, podemos fazer viver o projeto de autonomia*, é uma (...) questão, que recorta a questão da luta de classes” (*ibid.*, p. 127). Contudo, tal como pensa o autor, recorta outras tantas questões, já que, em se tratando de tal projeto, não existe fórmula dada, nem sociedades que se aproximem dele nesse momento. No entanto, “as forças que hoje na sociedade podem participar deste processo de transformação se encontram em todos os lugares, salvo, evidentemente, nas camadas dominantes e privilegiadas” (*ibid.*, p. 128).

²¹³ *Legein*, conforme Castoriadis, significa “distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar”. *Teukhein*, “juntar-ajustar-fabricar-construir” (cf. op. cit., p. 277). Ambos, afirma o autor, apoiam-se “sobre o aspecto identitário do primeiro estrato natural - mas os dois são, já como tais, criações sociais, instituições primordiais e instrumentais de toda instituição (o que não implica nenhuma anterioridade temporal ou lógica)” (cf. op. cit., p. 277). Na tentativa de elucidar estas categorias no plano do simbólico - simbólico entendido como “relação entre a significação e seus suportes (imagens e figuras)” -, mesmo correndo o risco da simplificação, podemos então concluir que o *legein* é a dimensão do simbólico que se efetiva no representar e no dizer social e o *teukhein* a dimensão que se efetiva no fazer social, ambas, nas palavras do autor, dimensões “conjuntistas-conjuntizantes” [universalizantes], ou seja, dimensões que se referem à linguagem enquanto *língua* que significa e enquanto *código*, isto é, que “organiza e se organiza identitariamente (...) enquanto sistema de conjuntos” (cf. op. cit., p. 277-8).

²¹⁴ Castoriadis reconhece que quando Marx fala do proletariado como sujeito da história, não o faz por puro romantismo, mas porque pensava, com base no que estava posto, na possibilidade de que “a concentração dos operários nas fábricas capitalistas, a um só tempo, socializava-os de uma nova maneira, criava uma solidariedade operária, fazia-os inventar novas formas de organização. (...) pensava, também, que o proletariado iria se tornar a grande maioria da humanidade” (op. cit., p. 127), o que não faz sentido nos dias de hoje, observa, pois a tendência é o proletariado tornar-se uma minoria cada vez mais reduzida em todos os países capitalistas industrializados. Para Castoriadis, o núcleo da sociedade futura foi anunciado em Maio/68 na França, quando nas fábricas onde havia ocupação pelos operários, todos compareciam e participavam das assembleias gerais (técnicos, engenheiros, pessoas do serviço, exceto direção geral e proprietário), sendo que, nesta nova composição, todos davam idéias. O curioso é que, hoje, algumas teorias da área da administração defendem a tese da criatividade humana de inventar novas formas de organização dentro das empresas, sob a alegação de que poderão, nestes espaços, tornar a aprendizagem mais importante do que o controle, o que, em tese, parece aproximar-se da concepção de empresa (autogestão) de Castoriadis. Nessa ‘nova’ organização que aprende, as pessoas são, então, o meio para os que buscam a excelência nos negócios (sugestão de Peter M. Senge. *A Quinta Disciplina: arte e prática da organização que aprende*, 1998, sucesso de vendas nos Estados Unidos e agora no Brasil) e, implicitamente, parece evidente, para os que buscam negócios excelentes.

Assim, um processo embasado nos princípios democráticos apontados pelo filósofo greco-francês,²¹⁵ cuja consolidação efetiva, como núcleo de uma sociedade futura, passa necessariamente pelo aprendizado incessante e permanente da participação, consiste na busca enigmática das forças que a animam, cuja possibilidade não está em nenhum lugar, mas em todos os lugares ao mesmo tempo.

Nesse sentido, observamos o que declarou o autor em 1991, a respeito de uma experiência particular de participação política que teve oportunidade de conhecer no Brasil,²¹⁶ e que considera extremamente significativa no sentido democrático ou da contribuição para encontrarmos realmente formas de organização democráticas.: “mesmo quando uma iniciativa de participação provém de cima, pode suscitar uma verdadeira participação” (Castoriadis, 1992, p. 129).

Levando em conta tal observação, que nos sugere que, mesmo em condições heteronômicas, há possibilidade de construir a autonomia, é possível supor que iniciativas semelhantes, no âmbito da educação, possam também vir a contribuir para desencadear processos voltados para a formação da cidadania. Mesmo porque, “evidentemente, as coisas mudarão se houver uma transformação social tanto nas relações familiares como na educação das crianças. Mas creio [afirma Castoriadis] que toda tentativa de previsão de uma situação num terreno como este se torna privada de sentido” (*ibid.*, p. 130), a não ser - consideramos -, tal como se apresenta, animada pelo *estatuto* de uma crença, assim mesmo quando impregnada de um otimismo capaz de transformá-la em prática solidária vivida e (re)alimentada cotidianamente.

²¹⁵ Difusos neste trabalho, estes princípios foram resumidos por Castoriadis da seguinte forma: partindo do pressuposto de que toda atividade política é uma atividade coletiva que exige, necessariamente, uma organização coletiva, para garantir a não burocratização dessa organização, ela deve inspirar-se, na medida do possível, nos princípios que dizem respeito a uma sociedade democrática, entre eles: “as decisões devem ser tomadas pela coletividade dos membros da organização, (...) as delegações de poder devem ser revogáveis, (...) a informação deve circular plenamente na organização, etc” (cf. C. Castoriadis. *A Criação Histórica*, 1992, p. 129). Mas, considerando a importância da psicanálise para o projeto castoridiano - conforme o autor, “toda questão está precisamente aí, ou seja, na relação que um sujeito mantém com seu inconsciente” (op. cit., p. 105) - é preciso levar em conta também a capacidade de as próprias pessoas se transformarem, de experimentarem relações democráticas no âmbito do privado (família, por exemplo) e do público, e encontrarem realmente formas de organização democráticas, o que requer, do ponto de vista do autor, o domínio das próprias palavras e dos próprios atos ou o recalque das próprias pulsões (cf. op. cit., p. 106), princípio básico para toda transformação social.

²¹⁶ Trata-se da discussão do orçamento participativo, na Vila Bom Jesus, cidade de Porto Alegre, da qual Castoriadis participou (1991) na companhia de Olívio Dutra - prefeito da cidade na ocasião - e de Tarso Genro, que veio a ser prefeito posteriormente. A esse respeito o autor declara: “pelo que pude ver (...) aqui em Porto Alegre, parece-me que o PT [Partido dos Trabalhadores] está muito próximo dos princípios que expliquei. Acho, aliás, que esta experiência particular é extremamente significativa e importante, pois ela mostra que mesmo quando uma iniciativa de participação provém de cima, pode suscitar uma verdadeira participação” (op. cit., p. 129).

Na perspectiva da ótica castoridiana, “podemos resumir rapidamente essas idéias assim: aquilo que chamamos a esfera pública deve tornar-se verdadeiramente *pública*. Pública não somente no que diz respeito ao seu *objeto*, mas pública no que diz respeito ao seu *sujeito*” (Castoriadis, 1992, p. 117).

Assim, se na esfera pública o cidadão se afirma como sujeito, procuramos, na recorrência a outros autores, elucidar a questão, questão que colocamos sob suspeita quando a retomamos como possibilidade no pensamento castoridiano.

CAPÍTULO V

MEMÓRIA

1 MEMÓRIA E TRADIÇÃO

“... como um rastro não é simplesmente deixado como uma marca ou uma pegada de um ser vivo, como ele deve ser ativa e criticamente percorrido e seguido, uma tradição deve ser tratada como uma realidade viva.”

Ricoeur

Desde a perda da crença do progresso, afirma Ricoeur (1994, p. 94), uma questão tornou-se perturbadora: “podemos viver sem um sentido da história?”. Tangenciando a questão, o autor esboça duas tentativas para respondê-la, afirmando primeiramente “que nós não temos necessidade de saber para onde vai a história para compreender nosso dever a seu respeito” (*ibid.*). Se não existe qualquer saber relacionado à orientação final da história, tudo o que afirmou até então a respeito da crise da consciência histórica é da ordem da razão prática, observa. Recorrendo, então, a Kant, permite-se concluir que “a certeza do dever não exige a garantia de um sentido que se imporia independentemente do que quer que fizéssemos. O dever jamais é um saber” (*ibid.*, p. 95). Por outro lado, tomando a questão kantiana “o que nos é permitido esperar?”, Ricoeur (1994) deixa outra reflexão importante. Para tanto, desfaz mais uma vez qualquer pretensão de domínio do curso da história e apresenta a esperança - tanto a que suscita promessas não cumpridas no passado quanto a que projeta utopias de nossa imaginação - como uma *docta ignorantia*, se entendida como indeterminidade, isto é, como uma aposta desprovida de garantia.

Nesse sentido, é possível aproximar sua análise a respeito da consciência histórica daquela que percorre, implícita ou explicitamente, o pensamento de Castoriadis. Com este objetivo, consideramos, inicialmente, que ambos os filósofos movimentam-se no chão da Velha Europa, no qual, desde os antigos gregos, o problema da experiência é permanentemente (re)aberto e submetido ao trabalho da crítica e da reflexão. Por outro lado, embora o foco de suas preocupações seja diferente, quando abordam a questão da consciência histórica européia - o primeiro, resgatando a memória crítica e coletiva, propõe uma *terapia da memória* - de nosso ponto de vista, tanto um quanto o outro ultrapassam o caso específico dessa crise, permitindo refletir sobre o problema na sua generalidade.

Considerando, então, o caráter não excludente das referidas análises, e a possibilidade de colocá-las lado a lado, explorando-as nas semelhanças e na proposta em relação ao *futuro presente*, ressaltamos, no pensamento de Ricoeur, a atual crise da memória

no que ela tem de mais universal: a crise da consciência histórica refletida no presente. Segundo o autor, essa crise é um paradoxo desconcertante, ora pelos excessos de memória, ou seja, “pelo lembrar apenas das épocas de grandeza e de glória e somente em contraste com as humilhações e sofrimentos” (Ricoeur, 1994, p. 89), ora pela falta de memória. Tal como afirma, essa última dissemina-se por regiões, nações e povos e, quando aliada a uma crise da tradição, pode constituir-se numa patologia.

Reunindo traços da consciência histórica para apresentá-los como instrumentos conceituais na dialética entre o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa”, Ricoeur (1994) assinala, primeiramente, que é a luta entre esses dois polos o que mobiliza a consciência histórica. Embora o horizonte de expectativa não se reduza à experiência, segundo o autor, é a herança sedimentada, nas suas mais variadas nuances, que informa tanto o espaço de experiência quanto o horizonte de expectativa.

Baseando o quadro conceitual das suas reflexões nas obras de Koselleck,²¹⁷ delas mantém três traços fundamentais. Estes, ao mesmo tempo que permitem compreender a especificidade da consciência histórica europeia, ultrapassam esse caso específico. Assim, Ricoeur ressalta no primeiro traço da consciência histórica uma polaridade de base entre o que Koselleck chama de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”. O primeiro é o conjunto das heranças do passado, do qual há traços sedimentados, que constituem, de certo modo, o solo sobre o qual se apóia a mudança civilizatória. Ele só existe em oposição a um horizonte de expectativa, sobre o qual se projetam as previsões e as antecipações, os temores e as esperanças, até mesmo as utopias, que dão conteúdo ao futuro histórico. Mas, observa Ricoeur, o horizonte de expectativa não se reduz ao espaço de experiência: a dialética, a luta entre estes os dois polos - espaço de experiência e horizonte de expectativa ou do futuro - é o que assegura a dinâmica, o movimento, a mobilização da consciência histórica.

Desse modo, o autor anuncia o segundo traço da consciência histórica: a troca entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa produzindo-se no presente vivo de uma cultura, sendo que este presente, afirma, não é apenas um instante, um instante qualquer, um ponto na linha do tempo, ou um simples corte entre um antes e um depois. O presente aqui se apresenta como mediação da luta, da dialética entre o *espaço de experiência* e o *horizonte de expectativa* ou futuro. É, portanto, rico de passado recente e de futuro iminente, assim como da “capacidade de intervir no curso das coisas, do poder de produzir novos acontecimentos” (Ricoeur, 1994, p. 88).

Apontando o terceiro traço, Ricoeur (1994, p. 88) afirma que este consiste no

“sentimento de uma orientação na passagem do tempo”, que toma seu primeiro impulso no horizonte de expectativa / futuro, atingindo, ao mesmo tempo, o espaço de experiência tanto no sentido de enriquecer quanto de empobrecer esse impulso. Esse sentimento de orientação na passagem do tempo é o que confere sentido à experiência do presente, ou seja, direção e significação.

Armado com esses instrumentos conceituais, o autor considera ser possível caracterizar a consciência histórica da Europa, considerando sua crise. Segundo ele, nesse caso específico, faz-se necessário inicialmente destacar a complexidade da herança deixada pelo passado, que resulta do entrecruzamento de fortes tradições heterogêneas,²¹⁸ “misturas [que] foram fruto de reais migrações no espaço e corresponderam, a cada passo, a mudanças culturais consideráveis” (Ricoeur, 1994, p. 88), traço que se relaciona à migração e à mudança cultural. O tecido que resultou - ou resulta... - desse entrecruzamento tão diversificado é, segundo o autor, extremamente frágil, fragilidade que tem a ver com a particularidade da Europa ou com outro caráter maior da consciência europeia: a intersecção entre as convicções ligadas a tradições fortemente rivais e o espírito de crítica. Conforme Ricoeur (1994) avalia, conjugar, de forma constante, convicções e crítica é tarefa considerável e, provavelmente, exclusiva da cultura europeia em seu conjunto, pois nenhuma outra teria assumido esse traço tão característico.

Segundo o autor, consideramos, então, crise e fragilidade como constitutivas da consciência europeia, entendendo por *fragilidade* a heterogeneidade dos traços fundadores da cultura europeia e a discordância entre convicções e crítica, isto é, a fragilidade do espaço de experiência europeu. Ricoeur (1994) insiste nesse aspecto, para passar mais facilmente dele para a patologia, que, de seu ponto de vista, apresenta-se como uma crise da memória e da tradição.²¹⁹

Assim, observa: a oposição entre o excesso de memória e a falta dela é apenas aparente, pois em ambos os casos há uma relação pervertida com a tradição. Separada da luta

²¹⁷ Ricoeur não deixa pistas para chegar a Koselleck, embora se refira com frequência ao autor.

²¹⁸ A respeito dessa heterogeneidade, Ricoeur destaca “aquelas de Israel antigo e do cristianismo primitivo, entrelaçadas muito cedo às culturas grega e latina, a mistura greco-judaica prosseguindo de crise em crise através da Idade Média, do Renascimento, da Reforma, do Iluminismo, do romantismo filosófico, literário e político etc” (cf. Paul Ricoeur. “A crise da consciência histórica e a Europa” - Conferência realizada no Simpósio Internacional *Ética e o Futuro da Democracia*, organizado pela Sociedade Portuguesa de Filosofia, em 25-28 de maio de 1994, Lisboa. Tradução de Carlos Thadeu C. de Oliveira -, Revista *Lua Nova* n 33, 1994, p. 88). Assim, o que o autor quer destacar a respeito do espaço de experiência próprio da Europa, é a complexidade da herança deixada pelo passado desse continente que não cessa de mostrar a sua força.

²¹⁹ Os exemplos citados pelo autor, ilustram bastante a questão que ele está levantando: a ex-Iugoslávia exemplifica tragicamente o primeiro caso, e a “Europa ocidental pós-hitleriana e provavelmente a Europa oriental pós-staliniana” o segundo, onde, “a recusa de transparência equivale a uma vontade de esquecimento e conduz a uma fuga diante da culpabilidade” (cf. op. cit., p. 89).

entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa / futuro, a tradição reduz-se a um depósito engessado, “sedimentado, petrificado, que alguns exaltam e que outros se esforçam por cobrir e enterrar” (Ricoeur, 1994, p. 89).

Conforme o autor, a crise da memória e da tradição sempre surge como uma crise de projeção em relação ao futuro, na qual o horizonte de expectativa se esvazia - surge desconfiança em relação à previsão a médio prazo, e a toda profecia a longo prazo - de todo conteúdo e objetivo digno de ser perseguido. “Na falta de um projeto acessível, nos refugiamos nas utopias de sonho, que arruinam toda vontade razoável e tenaz de reformas” (Ricoeur, 1994, p. 89).

Aí reside uma dupla patologia - observa o autor - que atinge o futuro, tanto quanto o passado e que se reflete no presente, empobrecendo-o no que toca à capacidade de iniciativa e de intervenção no curso das coisas. Desse modo, afirma, privatiza-se os desejos e os projetos, cultiva-se o consumismo míope num movimento de retração que, na origem, é um desengajamento em relação à responsabilidade cívica. Assim,

os indivíduos esquecem que a nação existe apenas em virtude de um querer viver em conjunto, sustentado e ratificado por um contrato tácito entre os cidadãos de um mesmo povo ou de uma mesma nação. O individualismo, que com frequência deploramos sem analisar, não é outra coisa senão o efeito do movimento de abandono desse querer viver em conjunto, daquele contrato cívico que ratifica essa vontade. Também aqui, a patologia do laço social somente torna visível sua extrema fragilidade (Ricoeur, 1994, p. 90).

Concluindo sua reflexão a respeito da crise da consciência histórica e a Europa, o autor sublinha

a perda de todo sentido da história, de toda orientação no tempo histórico. Se alguns falam de época pós-moderna [afirma o autor], a expressão se justifica na medida em que podemos identificar a modernidade com a idéia racional de progresso. No fundo, sofremos tanto de um esvaecimento da idéia racionalista de progresso transmitida pelo Iluminismo quanto da secularização que afeta a Europa cristã, até mesmo um distanciamento profundo das fontes grega e judaica de nossa cultura pública e privada. Assim é que o desabamento da idéia de progresso conduz, por oposição, a uma majoração do sentimento do aleatório, ou de um destino esmagador, quando não leva a ceder à sedução exercida sobre nós pelas idéias de caos, de diferença, de errância (Ricoeur, 1994, p. 90).

Chamando atenção para a questão da errância, por considerá-la componente do espaço de experiência dentro do processo lento e penoso de aculturação dos bárbaros - dos quais, conforme o autor, descendemos todos em certo grau - Ricoeur (1994) observa que no referido processo essas espécies de errâncias eram interrompidas e interceptadas, nos “espaços culturais estáveis do Império romano, da Europa cristã, do Renascimento e da Reforma, e depois da Europa das Luzes”. Estes espaços, considera, são os componentes dos

espaços de experiência, que antes de serem espaços de sedimentação de uma cultura, foram espaços de integração e de estabilização. Justifica-se assim, para o autor, retomar uma fórmula de Habermas, para perguntar se “o projeto do Iluminismo está esgotado, ou, indo mais longe no passado (...) [se] a herança greco-romana e a herança judaico-cristã são ainda suscetíveis de serem reativadas”, questão que Ricoeur (1994, p. 90) abandona para retomar o problema da memória, mais precisamente, de sua dissolução e reconstrução.

2 MEMÓRIA E FUTURO

... “os povos não podem viver sem utopias assim como os indivíduos sem sonhos”.

Ricoeur

Em se tratando de memória, a preocupação de Ricoeur não é somente a de compreender o paradoxo da alternância entre o excesso e a falta de memória, mas também a de curá-la. Para tanto, considera importante interrogar a respeito da formação da memória coletiva e da memória individual.

A respeito da primeira, afirma que sua estrutura é essencialmente narrativa, pois a memória coletiva, de seu ponto de vista, apoia-se, em grande parte, “sobre os relatos aceitos pela maioria, relativos aos acontecimentos fundadores, sobre os momentos de glória e sobre os sofrimentos dos povos” (Ricoeur, 1994, p. 91), isto é, sobre sentimentos contraditórios, que lutam entre si. Conforme o autor, a essa estrutura narrativa de nossas convicções precisa ser aplicado o espírito da crítica - uma das grandes conquistas da cultura européia, observa. E isso pode ser feito, inicialmente, aceitando a idéia de que sempre é possível relatar os mesmos acontecimentos de forma diferente. Este é, segundo Ricoeur (1994), um grande princípio da hermenêutica, que nos foi ensinado, num primeiro momento, pelos historiadores profissionais, para os quais, no processo de produção do conhecimento histórico, deve haver uma confrontação entre memória e história. Assim, “os testemunhos dos contemporâneos a um acontecimento marcante²²⁰ (...) devem passar pelo crivo dos documentos escritos e pela prova de uma crítica textual” (*ibid.*). No parecer do autor, a memória coletiva deve, então, ser submetida ao que chama de ‘teste crítico maior’, verificação que tem como consequência mais importante o desdobramento do que comumente é chamado de memória.

Recorrendo a Bergson e a Freud, Ricoeur observa que o segundo chama de memória-

²²⁰ ... tais como “recordações dos sobreviventes de grandes provações, as tradições que atravessaram várias gerações”... (cf. op. cit., p. 91)

repetição o que o primeiro chama de memória-hábito, sendo que o pai da psicanálise atribui a esta última “a resistência à tomada de consciência do passado infantil e portanto à cura. É esta memória que encerra os povos no ressentimento e no ódio” (Ricoeur, 1994, p. 91), afirma, pela sua resistência à crítica, conclui Ricoeur. Recorrendo a um outro tipo de memória, que Bergson chamava de memória-recordação e Freud de rememoração, Ricoeur considera que esta “é uma memória ativa, discriminadora, interrogativa, meditante” (*ibid.*) e, fundamentalmente, uma memória-crítica.

Dessa recorrência a Bergson²²¹ e a Freud, Ricoeur (1994) permite-se compreender porque certos povos sofrem de excesso e outros de falta de memória, o que, da perspectiva em que se coloca a presente pesquisa, pode-se estender para a busca de compreensão das relações não só do indivíduo consigo mesmo, como também dele com as instituições sociais. Desse ponto de vista, consideramos o que afirma o autor:

... o que uns cultivam com um prazer mórbido e o que outros recusam com má consciência é a mesma memória-repetição. Uns gostam de se perder nela, outros têm medo de por ela serem engolidos. Mas uns e outros sofrem do mesmo déficit de memória crítica; em particular eles não aceitam a prova da história documental com sua fase necessária de distanciamento e objetivação. Mas esta é apenas uma primeira condição para a cura da memória (Ricoeur, 1994, p. 91).

Consideramos, também, seguindo o autor, que se a memória constitui-se de uma estrutura narrativa, “nós somos os personagens dos relatos que os outros contam” (Ricoeur, 1994, p. 91), seja a respeito deles mesmos, seja a respeito de outros ou, dizendo de outra forma, dos relatos que uma pessoa ou uma comunidade constrói a respeito de si mesma. Esses relatos mesclam-se entre si no processo de transmissão que ocorre. E “esta mescla dos relatos reflete um fenômeno mais profundo, que é a mescla das próprias memórias (*ibid.*, p. 91-2). Ocorre que tal mescla pode ser tratada, efetivamente, como um fenômeno simplesmente passivo / obra do destino, como a expressão ‘mescla’ sugere, afirma Ricoeur.

²²¹ Entre outras alusões a Henri Bergson - ou a sua obra *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito* -, Ecléa Bosi afirma a riqueza “da fenomenologia da lembrança que ele persegue em sua obra, bem como uma série de distinções de caráter analítico, extremamente sugestivas (...). Além disso, *Matière et memoire*, pela originalidade tantas vezes polêmica das suas proposições, constitui o centro dos debates sobre tempo e memória, provocando reações que ajudaram a psicologia social a repensar os liames sutis que unem a lembrança à consciência atual e, por extensão, a lembrança ao corpo de idéias e representações que se chama, hoje, correntemente, ‘ideologia’”, questão que interessa particularmente à autora (cf. Ecléa Bosi. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*, 1994, p. 43). Desse modo, Bosi afirma “reter [de Bergson] o seu princípio central da memória como *conservação do passado*; [pois] este sobrevive [conclui], quer chamado pelo presente sob as formas da lembrança, quer em si mesmo, em estado inconsciente” (cf. op. cit., p. 53). Assim, após à apresentação dos conceitos que orientam a referida obra deste filósofo, Bosi justifica o abandono das suas conseqüências metafísicas, para proceder “à análise de memórias empiricamente registradas” (op. cit., p. 53), objetivo primeiro de sua pesquisa. Aqui, encontramos o procedimento que orienta a análise castoridiana da consciência histórica.

Assim, considera o autor, tal como é preciso passar da memória-repetição à memória-recordação/crítica,

“é preciso ousar passar da simples mescla a uma verdadeira troca ativa das memórias. [Esta] é a maneira mais eficaz de relatar de outra forma: passar pelo relato dos outros para compreender a nós mesmos, ler nossa história com olhos de historiadores (...) esta é a imensa tarefa a qual deve se propor uma terapia da memória.²²² (...) A troca das memórias (...) consiste [assim] em uma verdadeira migração, e uma migração cruzada: nós aprendemos a nos transportar nas memórias dos outros e a habitar seus relatos; nós acolhemos como migrantes as recordações que nutrem a consciência histórica de nossos hóspedes. É a partir dessa experiência cultural de troca voluntária de memórias (...), que pode ser legitimamente colocada a questão de saber se esta troca pode ser estendida além do espaço cultural nascido das grandes migrações do passado, se quisermos chamar de migrações as transferências que estão na origem das grandes mudanças culturais do passado (Ricoeur, 1994, p. 92)”

Observando que essa é uma questão que se coloca de forma extremada no que toca às culturas islâmicas,²²³ o autor adverte que assim como há duas memórias - a memória-repetição e a memória interrogativa e crítica -, há dois tipos de esquecimento: o déficit de memória ativa que é um esquecimento de fuga, já tratado anteriormente, e o “esquecimento voluntário, aparentado ao perdão, e que pertence à terapêutica da vingança. Este esquecimento, cultivado com precaução, põe fim à vingança sem abolir a responsabilidade moral, solidária de uma culpabilidade sem fim”²²⁴ (Ricoeur, 1994, p. 92).

Notamos que, se a preocupação de Ricoeur, tal como afirma, é com a terapia aplicada ao sentido do futuro, há uma questão, anteriormente anunciada, que agora é retomada pelo autor numa outra dimensão. Trata-se da relação entre tradição e memória, fenômenos que apresenta lado a lado por considerá-los solidários. Mas, observa, em termos de afinidade, a tradição está mais próxima da memória-repetição do que da memória-recordação e da memória-crítica, embora isso seja parcialmente verdade, pois “a tradição obtém seu caráter de transmissão de seu caráter de sedimento, o qual remete ao fenômeno dos rastros. Mas como um rastro não é simplesmente deixado como uma marca ou uma pegada de um ser vivo, como

²²² Ricoeur refere-se aqui, especificamente, à memória européia (cf. op. cit., p. 92)

²²³ Estas culturas, conforme o autor, “com exceção das frutíferas trocas na Idade Média, não participaram das grandes aventuras espirituais que fizeram a Europa moderna, a saber, mais uma vez, o Renascimento, a Reforma e o Iluminismo”, questão para a qual o autor não emite uma resposta, limitando-se apenas a considerá-la embaraçante (cf. op. cit., p. 92).

²²⁴ “É bom para a saúde das sociedades que se prescrevam os crimes que não podem ser assimilados a genocídios e crimes contra a humanidade [continua Ricoeur]. Não é um paradoxo afirmar que este esquecimento é um corolário da memória crítica que opusemos à memória-repetição. Fecho aqui esse parêntese” (op. cit., p. 92-3). Essa observação do autor parece fundar-se no reconhecimento do caráter cosmopolita da Europa, anteriormente referido no seu próprio texto - numa alusão a Husserl e a Jaspers -, quando afirma: “a Europa não é definida por fronteiras, mas por centros de irradiação dispostos em constelações de limites incertos, e (...) é esta estrutura em rede que engendrou uma certa idéia móvel da Europa”, o que, é possível supor, disseminou muito menos o espírito crítico do que o fundamentalismo que toma conta do mundo. Mas... seria essa a preocupação do autor, quando fecha parêntese?

ele deve ser ativa e criticamente percorrido e seguido, uma tradição deve ser tratada como uma realidade viva” (Ricoeur, 1994, p. 93), como uma trilha a ser ativamente percorrida, observada e interpretada nas suas mais variadas nuances. Nessa concepção, isso significa que a tradição só permanece viva se é incessantemente reinterpretada.

Considerando, então, a necessidade de reabrir o passado e dar vazão ao futuro, o autor observa, entre outras tradições, a própria crítica como incorporada às convicções herdadas. Esta, tal como afirma, requer continuamente uma cultura renovada. Além do mais, sob o ponto de vista da crítica histórica,

uma tradição se revela portadora de promessas não cumpridas, talvez bloqueadas e recalçadas por novos atores da história. Podemos dizer, sem paradoxo excessivo, que os homens de épocas passadas eram portadores de expectativas, de sonho, de utopias que não foram satisfeitas, e que é interessante liberá-las e incorporá-las às nossas próprias expectativas, para lhes dar um conteúdo, e, se ousar dizer, um corpo. Em suma é preciso elevar-nos a uma concepção aberta da tradição. Mais exatamente, é preciso reabrir o passado, e liberar sua carga de futuro (Ricoeur, 1994, p. 93).

Conforme sugere Ricoeur, esta seria uma forma de migração no irrealizado do passado, o que lhe permite abordar a questão da terapia aplicada no sentido do futuro. Para o autor, uma parte da terapia consiste no que foi relatado a respeito da tradição, isto é, consiste em liberar as promessas não cumpridas do passado, como uma forma de curar um mal do qual sofremos: o de uma falta de conteúdo na nossa capacidade de projeção no futuro. Pensando, dessa forma, inovação e tradição são duas faces da mesma moeda, isto é, do fenômeno constitutivo da consciência histórica. Porém - adverte retomando a questão da migração / mudança cultural -,²²⁵ para nutrir nosso impulso em direção ao futuro, não basta beber no passado e tratar as tradições como fontes vivas. Além da “integração de promessas liberadas dos grilhões do passado morto à nossa capacidade de projetar o futuro, e [d]a integração em um mesmo horizonte de expectativa de modalidades heterogêneas de antecipações” (Ricoeur, 1994, p. 94) há para o autor um terceiro componente da terapia do passado a ser considerado. Trata-se da dimensão utópica, de seu ponto de vista, a mais difícil de ser avaliada de forma um pouco mais precisa.

Assim, afirma Ricoeur: “podemos desconfiar das utopias devido ao seu rigor

²²⁵ Sobre a questão da migração, considerada como mudança cultural, Ricoeur faz a seguinte observação: “a invenção maior para a qual somos hoje convidados concerne à integração de atitudes a respeito do futuro, que são continuamente ameaçadas de dissociação: quer se trate de prospectiva técnica, de antecipação econômica, de resolução de problemas morais inéditos postos pela ameaça ao ecossistema, pelas possibilidades de intervenção no patrimônio genético humano ou pela abundância de signos em circulação que excedem nossa capacidade de integração. Afirmando que o problema da integração toca no fenômeno da migração, na medida em que as migrações consumadas no passado também consistiram em uma integração progressiva de valores heterogêneos em um espaço cultural que se enriqueceu com invasões que, em um primeiro momento, ameaçaram sua coesão” (op. cit., p. 94).

doutrinal, seu desprezo em relação às primeiras medidas concretas a tomar na direção de sua realização. Mas os povos não podem viver sem utopias assim como os indivíduos sem sonhos” (Ricoeur, 1994, p. 94). Desse modo, observa que o importante é que sejam responsáveis, que levem em consideração, na mesma medida, o factível e o desejável, e “que saibam compor não somente com as resistências lamentáveis do real mas também com as vias praticáveis abertas pela experiência histórica” (*ibid.*). Nesse sentido - e lembrando Max Weber -, o autor coloca a tarefa de integrar a ética da convicção à ética da responsabilidade, ao mesmo tempo que nega a ocultação da segunda sob o efeito da primeira.

Observamos que, ao analisar a crise da consciência histórica e a Europa, o autor termina por enfatizar o que, para ele, constitui-se nos dois maiores caracteres que condicionam todas as formas possíveis de mudança civilizatória. A complexidade da herança deixada pelo passado e, ao mesmo tempo, a necessidade presente de um sentido da história, questões totalmente implicadas entre si quando se reclama um saber acerca do futuro. Sob esse foco, e considerada na sua universalidade, é possível aproximar a crítica castoriadiana da consciência histórica, da elaborada por Ricoeur, mesmo porque, para o filósofo greco-francês, “o presente transforma sempre o passado em *passado presente*, isto é, pertinente *agora*, mesmo que seja ‘re-interpretando-o’ constantemente a partir do que está sendo criado, pensado e estabelecido. É *esse* passado, contudo, e não qualquer passado que o presente modela de acordo com seu imaginário” (Castoriadis, 1992, p. 145). Consideramos, então, que, se a ênfase das preocupações de Ricoeur recai sobre a complexidade do passado, tendo em vista as possibilidades presentes de reabri-lo para o futuro, é sobre a complexidade do presente que Castoriadis debruça-se mais, sem perder de vista as janelas abertas para um passado de emancipação e a possibilidade de ultrapassar suas portas em direção ao futuro.

Desse modo, na tentativa de explicitar a concepção de história de Castoriadis, salientamos: a “história é, essencialmente, criação - criação e destruição. (...) A história é o domínio em que o ser humano cria formas ontológicas - sendo elas próprias, a história e a sociedade, as primeiras dessas formas. (...) Entre as criações da nossa história, a história greco-ocidental, há uma que avaliamos positivamente e retomamos por nossa conta: o questionamento, a crítica” (Castoriadis, 1992, p. 111). Todavia, se aí temos uma posição humana fundamental - no momento de origem, não universal -, temos também algumas implicações, afirma o filósofo greco-francês:

“não há instância extra-humana responsável, em último caso, pelo que se passa na história; não existe verdadeira causa da história; nem autor [não humano] da história. (...) E porque não crêem em tais determinações extra-históricas (...) os gregos puderam criar a democracia

e a filosofia. Nós retomamos, reafirmamos, queremos prolongar essa criação. Estamos e queremos estar numa tradição de crítica radical, o que implica também responsabilidade (...) e autolimitação..." (*ibid.*, p. 111-2),

autolimitação que diz respeito ao *sujeito* da história - origem do conflito, quando se trata de interpretar essa história, de encontrar o sentido da atividade humana.

3 MEMÓRIA E REPRESENTAÇÃO

"...é a nossa particularidade que nos abre o acesso ao universo. É porque estamos ligados a uma visão, a uma estrutura categorial, a um projeto determinado que podemos dizer algo de significativo sobre o passado."

Castoriadis

Considerando a inserção do *sujeito* na tradição crítica como uma das questões fundamentais da presente pesquisa, enfatizamos que ela não pode passar ao largo da educação como uma das instâncias responsáveis pela formação dos cidadãos. Assim, é na companhia da educação que iremos ao encontro dos objetivos deste trabalho, observando não só o sentido da auto-instituição, mas também o do reconhecimento de que, tal como afirma Castoriadis, "toda instituição, e a revolução mais radical que se pudesse conceber, também sempre estaria na história já dada, e, mesmo que ela tivesse o projeto louco de uma tábua rasa total, ainda seria com os objetos da mesa que ela tentaria arrasá-la" (*ibidem*, p. 145), transformando-a, portanto, no *passado presente*.

É com esse espírito, guiado pelos olhos do presente, que procuramos adentrar no que está dado. Mesmo sabendo da possibilidade de esbarrarmos em sentidos, construídos com limites, apostamos, tal como indica Orlandi (1999),²²⁶ nos limites construídos com sentidos. Nessa aposta, quando menos, talvez seja possível abriremos uma janela para a elucidação dos dilemas e conflitos vividos no Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Santa Catarina em 1985. Reconsiderando o processo de operacionalização do projeto de ação pedagógica dessa instituição, à luz da filosofia castoridiana, podemos agora observar que "falando de história e de política, não há como não considerar o fato de que a memória é feita de esquecimentos, de silêncios. De sentidos não ditos [ou excluídos], de sentidos a não dizer [ou sob controle], de silêncios e de silenciamentos" (Orlandi, 1999, p. 59).

No nosso caso específico, isto é, de quem *fala* nesta pesquisa, talvez seja preciso considerar, nos *esquecimentos* e *silêncios* da memória, possíveis resíduos da agressão da

²²⁶ Cf. Eni P. Orlandi. "Maio de 1968: os silêncios da memória". In: *Papel da Memória*, 1999, p. 59-71.

ditadura militar no processo vivido na década de 80 -²²⁷ época da abertura política ou democratizadora no Brasil e América Latina - no Colégio de Aplicação.

Por isso, é importante mencionar as articulações que foram postas nesta época e que vêm crescendo numa velocidade espantosa no sentido da sua eficácia, isto é, no sentido de mesclar, na cultura viva, resíduos remanescentes de uma cultura política autoritária e do consumismo direcionado pela cultura de mercado. Para nós, as transformações que ocorrem nesta *simbiose*, produzem de forma bem acabada e unilateralmente sedutora, controle sobre os indivíduos e sobre a cidadania brasileira.

Não foram poucas as vozes na América Latina e, tal como referido anteriormente, no Brasil, que se levantaram para denunciar este *ativismo silencioso*. Nesse sentido, destacamos as reflexões que Canclini produziu em 1989. Em *Culturas Híbridas*, uma visão intercultural e interdisciplinar, baseada em estudos do consumo cultural / cultura de massa, o autor denuncia que entre nós “a modernidade²²⁸ é vista como uma máscara. Um simulacro urdido pelas elites e pelos aparelhos estatais, sobretudo, os que se ocupam da arte e da cultura, mas que, e por isso mesmo, os torna irrepresentativos e inverossímeis” (Canclini, 1997, p. 25). Dessa forma, sugere o autor argentino, estamos muito mais para os conflitos não resolvidos da modernidade, cuja manifestação, entre nós, reflete-se na condução das massas - pelo caudilhismo, pelo caciquismo, pelo populismo, pela religiosidade extremada, e pela manipulação comunicacional - do que propriamente pelas reformas sociais de cunho

²²⁷ A respeito dessa década, Canclini afirma: “Depois da década perdida para a América Latina, que foi a dos oitenta, durante a qual os Estados cederam o controle da economia material e simbólica às empresas, está claro onde a privatização conduz: descapitalização nacional, subconsumo das maiorias, desemprego, empobrecimento da oferta cultural”, seqüelas da perda dos espaços públicos, conforme o autor. (cf. Nestor Canclini. *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*, 1997, p. 68). De seu ponto de vista, o consumo poderá ser / tornar-se um lugar de valor cognitivo, desde que retomado o interesse pelo público ou a reconquista criativa dos espaços públicos. Dessa forma, para o autor, a vinculação entre consumo e cidadania requer, necessariamente, um outro posicionamento do mercado na sociedade - foco da discussão que apresenta então. Observando que há quarenta anos a cena pública vem sendo apropriada pelos meios eletrônicos, que se vêm colocando como os principais formadores do imaginário coletivo, Canclini dirige aqui uma enérgica crítica aos governos latino-americanos fundada na incapacidade de suas políticas para absorverem o que acontece na sociedade civil, isto é, nos meios em que se movem o pensamento e a sensibilidade das massas - o cenário do consumo. Considerando que é neste solo que se formam as bases estéticas da cidadania - incluindo aí não só o que se considera cultura popular tradicional, mas também a cultura urbana moderna - o autor procura, então, resistir às pressões homogeneizantes do mercado no contexto da cultura contemporânea, isto é, no contexto do que considera uma cultura que vive a tensão entre a modernização acelerada e as críticas à modernidade.

²²⁸ Esclarecemos que para Canclini “o movimento da modernidade que confia na educação e na difusão das artes e dos saberes especializados para chegar a uma evolução racional e moral” é um projeto democratizador. Para o autor, é possível condensar as interpretações atuais [a respeito do que significa ser moderno] dizendo que quatro movimentos básicos constituem a modernidade: um projeto emancipador, um projeto expansionista, um projeto renovador e um projeto democratizador” (cf. Nestor Canclini. *Culturas Híbridas*, 1997, p. 30). Para o autor, o desenvolvimento desses projetos é conflituoso e contraditório, pois “a modernização econômica, política e tecnológica - nascida como parte do processo de secularização e independência - foi configurando um tecido social envolvente, que subordina as forças renovadoras e experimentais da produção simbólica” (op. cit., p. 32).

positivista, propostas nos meios acadêmicos. Assim, o autor (re)coloca a questão anteriormente abordada por Castoriadis: como falar de pós-modernidade, quando estamos tão longe da modernidade, quando temos tanto de pré-modernos? Ou, como falarmos de modernidade sem pensar nos conflitos não resolvidos que se manifestam entre nós, sob as “formas mais concentradas de acumulação de poder e de centralização transnacional da cultura que a humanidade conheceu” (*ibid.*, p. 30) ?

Apontando, então, para os conflitos da modernidade, e situando-os entre os quatro projetos que a compõem - o *emancipador*, o *expansionista*, o *renovador* e o *democratizador* -, Canclini acessa esse desenvolvimento contraditório, analisando, primeiramente, o que considera “uma das utopias mais enérgicas e constantes da cultura moderna (...): construir espaços nos quais o saber e a criação possam desenvolver-se com autonomia” (Canclini, 1997, p. 32). Observando que esses espaços foram configurando-se sob o domínio da modernização econômica, política e tecnológica e sob o efeito de um tecido social que subordinou as forças renovadoras e experimentais, no campo da produção simbólica, o autor procura captar o sentido desta contradição no “desencontro ocorrido entre a estética moderna e a dinâmica socioeconômica do desenvolvimento artístico” (*ibid.*). Deste foco, sobre o consumo cultural,²²⁹ Canclini preocupa-se, também, entre outras tantas questões, com a complexidade das relações entre escola, família e hábitos culturais - que considera fundamental quando se trata de comunicação da cultura, qual seja, “a divergência entre o que é oferecido pelas instituições e a recepção de diversos públicos” (*ibid.*, p. 13).

Na afirmação que segue, recorreremos ao autor para aproximá-lo do que pensa Castoriadis a respeito do *cidadão participativo* e do *cidadão consumidor*, pois, “diferentemente da época em que os que depositavam todas as suas ilusões em alguma transformação mágica do Estado se confrontavam com os que confiavam toda mudança ao proletariado ou às classes populares,²³⁰ agora se trata de ver como podemos refazer

²²⁹ Considerando as divergências entre os Estados latino-americanos e suas respectivas sociedades / cultura política, Canclini procura em *Culturas Híbridas* conectar uma revisão da teoria da modernidade - discutindo-a com Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu e Howard S. Becker - com as transformações ocorridas desde os anos 80 no continente latino-americano. Abrindo essa discussão, o autor revela que “temos razões para duvidar que a ineficiência crônica de nossos Estados, de suas políticas desenvolvimentistas e protecionistas, seja resolvida liberando tudo à concorrência internacional” (op. cit., p. 27). Com esse intuito apresenta o que considera um ensaio científico baseado em investigações empíricas, submetendo suas interpretações, na medida do que considera possível, a um manejo controlado dos dados.

²³⁰ Canclini aqui se refere ao que considera maniqueísmo de uma determinada esquerda. Ao analisar as dificuldades que se colocam aos / pelos grupos populares para saírem da opressão, o autor conclui que “o sentido destes atos empobrecerão se os interpretarmos apenas dentro de um esquema de dominação / subordinação” (Canclini, 1997, p. 228). Abraçando a concepção gramsciana de historicismo como teoria do conflito social - e não por caracterizar o popular por sua posição em relação às classes hegemônicas - o autor interessa-se por “explorar a fecundidade e as dificuldades heurísticas desse modelo em relação ao estilo de investigação que

conjuntamente o papel do Estado e da sociedade civil. Para não simplificarmos o que entendemos por um e outro, precisamos repensar ao mesmo tempo as políticas e as formas de participação, o que significa ser cidadãos e consumidores” (Canclini, 1997, p. 253), tendo em vista as mudanças culturais no contexto da chamada globalização, que deram à relação entre o público e o privado uma outra dimensão.

Abordando a complexidade da questão, o autor afirma que, nos anos 90, dá-se uma redefinição internacional do público e com isso uma redefinição dos hábitos de consumo com reflexos no exercício da cidadania. Conforme pensa, a reordenação do mercado de acordo com os princípios de administração global ou das macroempresas, criou “uma espécie de ‘sociedade civil global’ da qual estas são protagonistas” (Canclini, 1997, p. 256). Desse modo, para ele, o que a ação dos Estados modernos tinha configurado como *espaço público*, é remodelado pela nova concentração de poder cuja capacidade de decisão é muito maior que a anterior.

Para o autor argentino, dessa nova configuração, novas expressões começam a ser trabalhadas no início dos anos 90, tais como *cidadania européia*, *internacionalização da cidadania* e *cidadania global* (Canclini, 1997, p. 258). Mas, observa, se a globalização traz a aparente necessidade de se expressar através do exercício global da cidadania, é importante assinalar que existem diferentes maneiras de ser cidadão global e que, nessa conjuntura, novos desafios se colocam para a sociedade civil em meio à crise da nação.

Entre os referidos desafios, o autor considera a necessidade de se desfazer a confusão criada no entrecruzamento da sociedade civil com o mercado, como também a de reconsiderar o conceito de cidadão. Contudo, afirma, “não é possível generalizar as conseqüências sobre a cidadania resultantes desta participação crescente através do consumo. As críticas apocalípticas ao consumismo continuam sublinhando que a organização individualista dos consumos tende a que nos desconectemos, como cidadãos, das condições comuns, da desigualdade e da solidariedade coletivas” (Canclini, 1997, p. 262), o que, para o autor, é parcialmente certo. No entanto, de seu ponto de vista, do modo como se expandem comunicações e consumo, estes podem vir a gerar organizações de consumidores e lutas

propicia” (op. cit., p. 229). De seu ponto de vista, estas dificuldades surgem mias precisamente do pouco - ou, às vezes nenhum - peso conferido nestes estudos à negociação. Assim, evitando o maniqueísmo e transitando numa concepção mais complexa do poder e da cultura, Canclini procura também levar em consideração “a rede de intercâmbios, empréstimos, condicionamentos recíprocos entre as culturas hegemônicas e populares” (op. cit., p. 230). Para tanto, fundamenta sua análise em inúmeras pesquisas empíricas, inclusive de autores brasileiros, nas quais procura confrontar dados / interpretação dos mesmos e, dessa forma, refletir a respeito das contradições postas pelo exercício da cidadania, mediado pelos conflitos multiculturais da globalização, tal como se apresenta no mundo de hoje.

sociais, considerando-se os riscos que fundamentalismos, nacionalismos, racismos etc possam trazer com seus estereótipos, adverte. Dessa forma, conclui o autor: “o consumo serve para pensar, mas não somente na direção em que aponta a racionalidade instrumental / moderna” (*ibid.*).

Reconhecendo que a sociedade civil mudou estruturalmente - principalmente a forma de falar consigo mesma, mergulhada que está no drama de uma comunicação social dispersa -, Canclini afirma que, liberando-se de ilusões voluntaristas, as sociedades contemporâneas têm poucos motivos para favorecer os excluídos e explorados, o que, segundo o autor argentino, Walter Benjamin resumiu nas seguintes palavras: “só por amor aos desesperados conservamos ainda a esperança” (Benjamin apud Canclini, 1997, p. 263). Mesmo assim – e aqui encontramos uma das justificativas para aproximá-lo de Castoriadis -, Canclini (1997) não abre mão da utopia, da possibilidade de artistas, escritores e intelectuais justificarem a solidariedade enquanto puderem dispor de uma certa emancipação ou, pelo menos, enquanto tiverem vontade de que a emancipação e a renovação do real continuem a fazer parte da vida social.

Ao afirmar que os movimentos sociais não são mais o *lugar* exclusivo de constituição da cidadania, tendo em vista os processos massivos / dispersivos de comunicação, a dissolução das referências culturais, dos movimentos culturais e políticos, e, tal como referido anteriormente, o consumo como uma forma de existir, que se consolida nos anos 90, Canclini termina por defender uma forma de *cidadania* que pode ser referida como *negociada no campo do interacionismo simbólico*. Assim, para ele, “a negociação é um componente-chave para o funcionamento das instituições e dos campos socioculturais” (Canclini, 1997, p. 231). E as identidades são constituídas não só no conflito entre classes, mas também no âmbito das instituições, em contextos de ação, tais como a fábrica, o hospital, a escola. Nelas, tal como afirma o autor, o que dá sustentação ao seu funcionamento é a participação de todos, hegemônicos ou subalternos, que as concebem como uma *ordem negociada* ou, talvez, como diria Castoriadis, como uma ordem fundamentada numa lei, na auto-instituição.

Aqui, mais uma vez, tentamos aproximar o conceito castoridiano de cidadão da concepção de cidadania de Canclini. Se, para ambos, o consumo está irreversivelmente colocado no esgotamento do sentido político-jurídico de cidadania, para o segundo está também no despedaçamento desta sob a forma da multiplicidade infinita de reivindicações, em relação ao seu exercício: existe, hoje, a cidadania cultural, racial, de gênero, ecológica, empresarial etc. Assim, de uma forma ou de outra, ambos parecem assinalar para o mercado, e

não mais para o Estado, como o *regime convergente* dessa variedade de participações na vida pública, para essas formas de participação que se *organizam* não mais pela participação política - esta entendida como fundamentada na atitude crítica, reflexiva e responsável -, mas através da *ordem* do consumo.

Apontando, então, para a revisão dos vínculos entre Estado, Sociedade e Cultura, com vistas a possíveis respostas às conflitivas formas atuais de cidadania, a crítica deste autor argentino é um convite para “que se redescubra o papel dos intelectuais em relação ao Estado e às sociedades civis” (Canclini, 1997, p. 264). Nesse sentido, sua posição parece esclarecer aquela que defendemos, ao longo deste trabalho, como sendo a de Castoriadis, que clama insistente e veementemente por um outro tipo de cidadão e de intelectual no mundo contemporâneo, e que se confunde com a própria vida do filósofo greco-francês, embora a relação entre Estado-Sociedade apareça apenas como pano de fundo de suas preocupações.²³¹

Com base na formulação destes autores, haveria, então, uma via possível em direção à construção da identidade do *cidadão*, que hoje se apresenta? Observamos que, enquanto noção que *aproxima* cidadão e consumidor em meio às mudanças culturais que alteram a relação entre o público e o privado, a categoria *cidadania negociada* é uma tendência no mundo de hoje. Por isso, levantamos a hipótese de sua presença no pensamento de Castoriadis, tanto quanto, na análise de Canclini. Como tal, remete necessariamente ao significado da palavra *negócio*, o que, por sua vez, remete-nos ao labirinto castoridiano: “negócio é uma destas palavras denominadas *ominibus*,²³² que serve para designar tudo aquilo cujo nome exato não sabemos ou não queremos dizer por qualquer motivo, como por exemplo, por decência” (Bueno, 1974, p. 2.604).

Em face do dilema, consideramos importante assinalar que a recorrência à teoria não é menos problemática, o que nos remete novamente ao labirinto castoridiano. Nesse sentido, destacamos o que observa o pensador greco-francês:

Se, para termos uma teoria da história, é necessário excluir da história quase tudo, exceto o que aconteceu durante alguns séculos numa pequena faixa de terra envolvendo o Atlântico Norte, o preço a pagar é realmente muito alto; é melhor manter a história e recusar a teoria. Mas não estamos reduzidos a esse dilema. (...) Precisamos, em primeiro

²³¹ De nosso ponto de vista, há uma omissão do filósofo nesse sentido. Deliberada ou não, é o que nos parece. A esse respeito, há uma outra questão que pode ser formulada: até que ponto *ignorar* a relação Estado-Sociedade não é uma atitude reveladora de uma certa onipotência - tão criticada por Castoriadis - em relação à sociedade, ou em relação às sociedades européias, mais especificamente à francesa, de cuja intelectualidade Castoriadis é uma das figuras representativa.

²³² *Ominibus* é “expressão usada em Filologia para indicar certas palavras como ‘cousa’, ‘negócio’, ‘maquinismo’, ‘engenho’ que são empregadas em lugar do nome adequado dos objetos, instrumentos, aparelhos que, no momento, não nos ocorre ou desconhecemos” (cf. Francisco da Silva Bueno. *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*. Santos - São Paulo, 1974, p. 2.730).

lugar, compreender e interpretar nossa própria sociedade. E isso só podemos fazer *relativizando-a*, mostrando que nenhuma das formas da presente alienação social é fatal para a humanidade, já que elas nem sempre estiveram presentes - e não querendo transformá-la em absoluto e projetando, inconscientemente, sobre o passado esquemas e categorias que exprimem precisamente os aspectos mais profundos da realidade capitalista contra a qual nós lutamos (Castoriadis, 1995, p. 41).

Sem perder de vista o que observa Castoriadis a respeito do conhecimento histórico, retomamos o pensamento de Ricoeur para observar que, ao tentarmos trazer a utopia para o plano do possível, nem sempre procedemos no sentido de elucidar problemas, muito menos de encontrar *soluções*. Ao que indica a filosofia castoriadiana, este dilema - presente no processo educativo - está sempre colocando em risco a possibilidade de viabilização do projeto de emancipação do *sujeito* que se quer produzir humano. Apresentando este risco como advertência, mas sinalizando na companhia dele, tal como anunciado ao longo deste trabalho, apresentaremos, a seguir, algumas conclusões.

Assim, ao evocarmos a experiência, *falamos* “da dificuldade, senão da impossibilidade, de reviver o passado tal e qual; impossibilidade que todo sujeito que lembra tem em comum com o historiador” (Bosi, 1994, p. 59). Conforme assinala Bosi, o historiador também está sujeito a uma tendência: colocar como meta ideal, refazer os acontecimentos do passado, no discurso presente, que afirma esbarrar fatalmente nos limites que o tempo lhe impõe. No caso da presente pesquisa, esses limites têm contornos muito nítidos, pois, ao querer evocar uma experiência vivida, o sujeito que a quer reconstruir não está limitado apenas pelo tempo. Tal como afirma a autora, em relação ao historiador, este trabalho está também impregnado pelo conjunto de noções presentes e que, involuntariamente, interferem na avaliação e alteração do conteúdo da memória, reafirmando dela não só o seu caráter pessoal como também seu caráter grupal e social.

Considerando, então, a capacidade de lembrar como uma questão social, observamos que “já no interior da lembrança, no cerne da imagem evocada, trabalham *noções* gerais, veiculadas pela linguagem, logo, de filiação institucional. É [então] graças ao caráter objetivo, transubjetivo, dessas noções gerais que as imagens resistem e se transformam em lembranças” (Halbwachs apud Bosi, 1994, p. 59). Dito de outro modo, não é somente pela justaposição e sobreposição de configurações sociais e imagens evocadas que a memória sobrevive, mas, tal como afirma Bosi, é a resistência do grupo, sua inteligência e seu trabalho que podem *resistir*, recompor e reconquistar “as coisas preciosas que se perderam, enquanto estas são reconquistáveis. Quando não há essa resistência coletiva os indivíduos se dispersam e são lançados longe, as raízes partidas” (Bosi, 1994, p. 452).

Dessa forma, acreditamos que há um vínculo indestrutível, através do qual os homens se ligam às *coisas*, independentemente da transformação que elas venham a sofrer.

‘As pedras e os materiais não vos resistirão’ diz Halbwachs. ‘Mas os grupos resistirão, e, neles, é contra a resistência mesma, senão das pedras, ao menos de seus arranjos antigos que vos batereis. Sem dúvida esta disposição foi anteriormente obra de um grupo. O que um grupo fez, outro pode desfazer, Mas o desígnio dos homens antigos tomou corpo numa disposição material, isto é, numa coisa, e a força da tradição local lhe vem da coisa da qual ela era imagem’ (Halbwachs apud Bosi, 1994, p. 452).

Nesse sentido, observando o que afirma Bosi, reafirmamos a relação de Castoriadis com os antigos gregos: “à resistência muda das coisas, à teimosia das pedras, une-se a rebeldia da memória que as repõe em seu lugar” (Bosi, p. 452).

Considerando que *falar já é representar*, observamos, então, que os tempos referidos nesta pesquisa - o vivido e o narrado - não são feitos só de recordações individuais, mas também de representações. Considerando, também, que a tarefa explícita da educação é *a produção, transmissão e apropriação crítica do conhecimento*, e a sua tarefa implícita, tal como difusa neste trabalho, *a produção ininterrupta do sujeito como cidadão*, é a intersubjetividade desta experiência que procuramos espreitar. Procedendo assim, talvez ainda nos seja possível recorrer a Castoriadis para destacar o que nela pode sobreviver.

ALINHAVANDO AS ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

“... como é possível a ação de uma liberdade sobre uma outra liberdade?”

Castoriadis

Se Castoriadis nos proporcionou o (re)encontro com o desejo de autonomia, que parecia estar soterrado no passado, ao escolhermos a sua companhia, fizemos a opção de caminhar em direção ao passado presente. Neste trajeto, ou no fio que o autor estende para dar visibilidade às articulações entre a categoria *cidadão* e a categoria *sujeito*, encontramos a experiência histórica como criadora de possibilidades. *Possibilidades* que emergem não só das tentativas fracassadas de emancipação, na modernidade, mas também da lucidez relativa que o filósofo greco-francês atribui à práxis na relação com o seu objeto, isto é, na relação com o novo ou com o real.

Considerando que o projeto, para Castoriadis, é uma práxis articulada com *esse* real, que é indeterminação, em se tratando do sujeito e do objeto do conhecimento, não há uma relação definida. Há, sim, a possibilidade de transformação das significações que sustentam a vida das pessoas e, portanto, uma possível transformação dos valores, problema que, do ponto de vista desta pesquisa, atinge em cheio a educação, inclusive a educação escolar. Assim sendo, se a experiência histórica mostra a forma de reprodução da sociedade capitalista e a sua tendência à alienação manifestando-se, nas relações burocratizadas do mundo contemporâneo, como acomodação de atitudes e de condutas, também mostra a sociedade lutando e acenando para a democratização. Esse impasse marca o sentido da prática educativa, cujo objetivo é a formação do *sujeito ético*, ou seja, do *sujeito efetivo totalmente penetrado pelo mundo e pelos outros*.

Ao contornarmos a heteronomia instituída nas sociedades ocidentais, tal como nos apresenta Castoriadis, percebemos que tanto a alienação quanto a emancipação encontram suas condições no mundo social-histórico e, portanto, aí estão enraizadas. Se a alienação está, para o autor, *para além do inconsciente individual e da relação inter-subjetiva que aí se joga*, é possível supor que o mesmo ocorre com a autonomia. Mas, se ambas têm uma dimensão social, observamos, seguindo o filósofo, que no caso da alienação aparece um peso *inamovível* que sobrecarrega o outro e que se sobrepõe ao seu discurso, limitando e tornando quase inútil toda autonomia individual. Nesse sentido, não há autonomia individual que supere ou anule as conseqüências e os efeitos da estrutura opressiva da sociedade capitalista sobre nossas vidas, que se manifestam, segundo o autor, massivamente, sob *condições de*

privação e de opressão, como estrutura solidificada global, material e institucional, de economia, de poder e de ideologia, como indução, mistificação e violência.

Em uma sociedade heteronômica, aos poucos indivíduos para quem a autonomia possui um sentido, ela está, então, fadada à mutilação, já que, para penetrar numa atividade, isto é, para desenvolver-se e existir socialmente, ela encontra obstáculos que se renovam contínua e insistentemente, seja nas condições materiais, seja nos outros indivíduos. Desse modo, tal como indica Castoriadis, a autonomia se manifesta, na vida efetiva do sujeito, em pequenos intervalos *dispostos pelo acaso e pela astúcia, em quotas sempre pequenas* (Castoriadis, 1995, p. 131).

Tal como percebemos, há, então, uma *adaptação* da sociedade para viver o capitalismo, extensiva à totalidade dos indivíduos que a compõem e que atinge a ação educativa de forma penetrante, mas quase impenetrável. Nesta, o vagar do ócio ou do conservadorismo, parece ser aliado do negócio ou do *neoconservadorismo*: não é para menos que *negócio* “é uma destas palavras *omnibus*, isto é, que serve para designar tudo aquilo cujo nome exato não sabemos ou não queremos dizer por qualquer motivo”. Assim, seja driblando a sedução e o controle que o mercado exerce sobre o *cidadão* consumidor, seja contornando o consumo como um *gesto de cidadania*, o solo sobre o qual se dá a formação dos sujeitos da educação parece movimentar-se num terreno movediço, cujo trânsito vai da passividade dos que se *satisfazem* com a condição de seduzidos, para o negócio dos que se permitem *dialogar* com o mercado. Nessa perspectiva, quais seriam as possibilidades de a subjetividade se reconhecer ontologicamente e de criar um vínculo entre ser e conhecer ao longo do processo educativo?

Se, na companhia de Castoriadis, chegamos à conclusão de que a dimensão mercadológica penetra a vida do sujeito, reduzindo-o a um indivíduo privatizado ou distante de projetos coletivos, com ela descobrimos a primeira brecha que a palavra, mesmo não pronunciada, abre para o mundo. Nesta, *o mundo e os outros infiltram-se por todos os lados, a consciência é inundada pela torrente das significações, que vem, se assim podemos dizer, não do exterior e sim do interior*. Desse modo, seja direta seja indiretamente, no conteúdo do pensamento o outro ou os outros estão sempre presentes, *tanto na forma como no fato do discurso, como exigência de confrontação e de verdade*. Como percebemos, isso nos conduz para as possibilidades apontadas por Castoriadis no sentido da utopia, isto é, de uma prática portadora de futuro e, portanto, capaz de apontar para uma nova relação entre sujeito e cidadão.

Na hipótese de uma educação que se volte para este âmbito ou para a liberdade, o que se apresenta, então, não é mais um mundo com delimitações mercadológicas, mas um universo de múltiplas dimensões, e que se abre incessante e permanentemente para uma nova relação entre *consciente* e *inconsciente*. Povoado de resistências, sim, algumas absolutamente indiferentes ao sujeito, mas também com perspectivas de escolha, perspectivas estas que se entrecruzam no desenrolar da existência humana. Desse modo, o que seria a educação, se não o espaço privilegiado para vivenciar, discutir e compreender a complexidade deste conflito, a um só tempo existencial e epistemológico?

Levando em conta que *somente pelo mundo é que podemos pensar o mundo*, o outro desempenha um papel fundamental como *determinação* e *conteúdo* tanto do inconsciente quanto do consciente da massa de indivíduos. Mas, é preciso reconhecer que o aparecer da alienação ou heteronomia social não se dá, simplesmente, como *discurso do outro*. O que ocorre, de fato, é o desaparecimento do *outro*: seja na impessoalidade dos *mecanismos econômicos do mercado*, seja na *racionalidade do Plano*, o outro desaparece no anonimato coletivo (Castoriadis, 1995, p. 131). Daí em diante, no conjunto, o outro não é mais um discurso, pois é *encarnado* fora do inconsciente social ou imaginário radical. Há, portanto, um risco constante: o da idéia de autonomia e de responsabilidade de cada um sobre sua própria vida - quando separada do que está dado e quando se estabelece como resposta que se basta a si mesma - poder transformar-se facilmente em mistificação.

Seguindo este fio, o autor considera que a alienação *surge como instituída e é condicionada pelas instituições*, sendo que a relação do indivíduo com estas últimas mostra-se duplamente. Primeiro, no conteúdo específico e efetivamente alienante das instituições, que manifestam e ratificam uma estrutura de classe, no sentido mais genérico da divisão antagônica da sociedade, e paralelamente como poder que uma categoria social determinada exerce sobre todo o conjunto. E, em segundo lugar, especificamente para cada uma das classes de uma sociedade particular. Dessa forma, a bilateralidade da alienação produzida pela economia capitalista, constitui o seu traço fundamental: consubstancial com a divisão da sociedade em classes, ela é também alienante para cada uma delas especificamente.

Se, *tomadas todas as classes em conjunto, existe alienação da sociedade em relação a 'suas' instituições*, aqui aparece o fato que o filósofo greco-francês considera mais importante, e que destacamos, no âmbito deste trabalho, dada a importância fundamental que tem para a educação. Trata-se do aparecer da instituição, isto é, de que ela, uma vez estabelecida, parece autonomizar-se: possuindo uma inércia e uma lógica próprias, ela pode, ao longo de sua sobrevivência e dos efeitos que produz, ultrapassar tanto sua função, como

suas *finalidades* e suas *razões de ser*. E, então, aparece outro risco: o de as evidências se inverterem, pois o que poderia ser tomado, '*no início*', *como um conjunto de instituições a serviço da sociedade, transforma-se numa sociedade a serviço das instituições*", risco que se evidencia no papel esmagador que as instituições existentes, na sociedade capitalista, exercem sobre todo o germe do saber e do querer que se possa manifestar na sociedade.

Avaliando a visão psicológica da alienação, que busca compor as condições que a favorecem na estrutura dos indivíduos, Castoriadis considera que ela não dá conta do problema, já que as pessoas são essa estrutura *e* também outra coisa, isto é, têm, ao mesmo tempo, o peso da alienação e de uma autonomia relativa. Mas, considerando o que está posto, o autor conclui que a luta pela autonomia, no plano individual, é extremamente desigual, pois ela tem que fazer o enfrentamento da sociedade instituída e de todo o peso que possui.

Assim, na companhia do autor, é possível concluir que o saber e o querer implicam em questões que estão além dos sujeitos como *pura vontade de autonomia e responsabilidade total*, pois esbarram no problema da autonomia, que consiste no sujeito encontrar em si mesmo um sentido que não lhe é próprio, mas que tem de transformar ao mesmo tempo que o utiliza. Desse modo, a autonomia é concebida, já filosoficamente, como um problema e como uma relação social. Nessa, *os outros estão sempre presentes como alteridade e como princípio de individuação do sujeito*. Mas, aqui, o termo *social* ultrapassa a dimensão da intersubjetividade, da relação de pessoa a pessoa, indo-se ancorar no *social-histórico*, entendido como *a união e a tensão da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo*.

Nessa perspectiva, o *social-histórico* não é a soma dos entrelaçamentos intersubjetivos (embora seja isso *também*), muito menos, seu simples produto, o que remete ao problema da autonomia, identificando-o *com o problema da relação do sujeito e do outro - ou dos outros*, outros aqui entendidos não como obstáculo exterior (a exemplo da maldição sartreana de 'o Inferno são os outros'), *mas como constitutivos do sujeito, de seu problema e de sua possível solução*. Se aqui se dá o encontro entre educação, psicanálise e política no pensamento do autor, esse encontro é mediado por incidências teóricas, pois, para ele, não há como estabelecer de uma vez por todas a sociedade perfeita e, portanto, o fim / término do processo educativo, da análise e da política.

Em se tratando da análise, seu objetivo é atingido quando o sujeito desenvolveu a capacidade de se auto-analisar, isto é, de se libertar do sofrimento. No caso da política, o sentido de realização ou de se libertar da sociedade só é possível nos debates sobre os objetivos coletivos comuns que são sempre problemas de instituição. Tais incidências, na

filosofia castoridiana, acabam por abolir a distinção entre meio e fim, colocando a autonomia como um valor, pois *não se pode tornar alguém autônomo por meios heterônomos*. Isso termina por enredar a educação nestes dois campos e a configurar a autonomia como *vontade de autonomia*, isto é, como finalidade que se busca e, ao mesmo tempo, presença *virtual*, pressuposta desde o início no pensar e no agir. Mas, se estas implicações podem ser *claras em seus princípios*, são extremamente difíceis quando se trata de traduzi-las para a realidade, isto é, para o domínio da prática, no sentido estrito do ‘modo de agir’. Também, por isso, a noção de verdade, em si mesma, é muito mais um problema do que uma solução. E isso também se aplica *à relação com a função imaginária do inconsciente*, pois, *se é precisamente do inconsciente que tudo deve surgir*, é porque *é esta subjetividade que pode ser autônoma*. Autônoma não no sentido de que o inconsciente se preste a uma *drenagem* ou ao próprio suicídio, mas no sentido de não sermos escravos dele (do inconsciente), isto é, de podermos *deter a passagem à expressão ou a passagem ao ato tendo-se ao mesmo tempo consciência das pulsões e dos desejos que levariam a isso*.

Por isso Castoriadis circunscreve a psicanálise no âmbito da *pesquisa*, cujo alvo é a *realidade psíquica* ou, mais precisamente, sua dimensão *inconsciente*. Nesse sentido, essa é uma área em que a teoria não pode sobrepor-se à prática, sob pena de ‘sacrificar’ a atividade comum de dois sujeitos que, através da exploração dessa *realidade*, chegam ao que é denominado, já a partir de Freud, de *fim da análise* ou uma certa modificação de um dos sujeitos.

Assim, se a filosofia ocidental esqueceu a *estrutura concreta do sujeito*, o filósofo greco-francês retoma para referi-la como *suporte da união do sujeito e do não sujeito no sujeito*. O *sujeito efetivo* não é, então, um sujeito fictício, mas um sujeito no qual o eixo que sustenta a *articulação de si e do outro é o corpo*: como ‘materialidade’ ele é uma *estrutura plena de um sentido virtual*. Nesta relação, Castoriadis destaca o corpo não como alienação, mas como participação efetiva, tanto no mundo como no sentido. Dessa forma, ele é *ligação e mobilidade*, como também *pré-constituição de um universo de significações antes de todo pensamento refletido* (Castoriadis, 1995, p. 128).

Não sendo a descoberta, como querem os pós-modernos, da ‘clivagem do sujeito’, nem defensora da idéia, tão velha quanto a filosofia, de um determinismo dos fenômenos psíquicos, a psicanálise tem, então, contribuições a dar para a filosofia. E se tais contribuições não estão circunscritas nas palavras de ordem, faz pouco ainda em moda, reforçando *a morte do sujeito ou do homem ou da história*, é porque, antes, a psicanálise tem alguma coisa para mostrar: trata-se da *pluralidade dos sujeitos contidos sob o mesmo envelope*. Para o filósofo

greco-francês, então, a psicanálise não chora a morte do sujeito, muito menos se alegra com ela, já que sua prática tende para a produção de subjetividade, para a instauração da subjetividade reflexiva e deliberante. Nesse sentido - e aqui o autor aponta sua importância capital -, ela fornece a possibilidade de elucidação da organização do para-si, já que é capaz de elucidar *a estrutura de cada sujeito, qualquer que seja.*

Do ponto de vista desta pesquisa, é na prática psicanalítica - e não na filosofia - que Castoriadis encontra o *suporte* para o sujeito autônomo: *o sujeito efetivo totalmente penetrado pelo mundo e pelos outros*. Aqui, então, a psicanálise aparece não como o momento abstrato da subjetividade filosófica, mas da *práxis* como um modo de fazer humano, como atividade na qual o outro é um ser capaz de autonomia, *o que me inclui a mim mesmo como 'objeto' de minha atividade*. Como tal, é atividade da educação e da política, já que não é possível uma definição para o sujeito fora das relações sociais.

Nesse sentido, a educação se apresenta como o espaço no qual se abre a possibilidade de emancipação do sujeito que, por se reconhecer numa trajetória histórica, experimenta o otimismo na prática, prática que entrelaça ética e política. Mas, se o que aproxima educação e psicanálise é o sentido ético que Castoriadis imprime à segunda, para o autor é a política que explicita a direção de ambas. Nela, a *práxis* é movida por uma *liberdade* agindo *solidariamente* sobre outra *liberdade*, no sentido de transformá-la para entrar no labirinto de enigmas ou na incompletude do sujeito, pois, tal como afirma Hélio Pelegrino - não por acaso também psicanalista -,

... nascemos para o encontro com o outro, e não o seu domínio. [Nesse sentido] encontrá-lo é perdê-lo, é contemplá-lo na sua libérrima existência, é respeitá-lo e amá-lo na sua total e gratuita inutilidade. [Assim] o começo da sabedoria consiste em perceber que temos e teremos as mãos vazias, na medida em que tenhamos ganho ou pretendamos ganhar o mundo. Neste momento, a solidão nos atravessa como um dardo. É meio-dia em nossa vida, e a face do outro nos contempla como um enigma. Feliz daquele que, ao meio-dia, se percebe em plena treva, pobre e nu. Este é o preço do encontro, do possível encontro com o outro. A construção de tal possibilidade passa a ser, desde então, o trabalho do homem que merece o seu nome [seja ele educador, psicanalista ou político].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo, Perspectiva, 1988.
- _____. **A Dignidade da Política**. Ensaios e Conferências. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.
- ANDERSON, Perry. Além do Neoliberalismo. In: **As Políticas Sociais e o Estado Democrático**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p 197-202, 1995.
- AZEVEDO, Janet M. Lins de. **A Educação como Política Pública**. Campinas, SP, Autores Associados, 1997. (Coleção Polêmicas do Nosso Tempo)
- BADIOU, Alain. **Ética: um ensaio sobre a consciência do mal**. Rio de Janeiro, Relume- Dumará, 1995.
- BENEVIDES, Maria Vitória de Mesquita. Cidadania e Democracia. **Lua Nova**. Revista de Cultura e Política. São Paulo, CEDEC, n. 33, p. 5-16, 1994.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- ARONOVICH, Beatriz. BRODSKY, Graciela et al. **El Psicoanálisis En El Siglo**. Ciclo de Conferencias y Debates. Edita, Cordoba-Argentina, s/d.
- BUENO, Francisco da Silva. **Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa**. Santos, São Paulo, Brasileira Limitada, 1974.
- CHAUÍ, Marilena de Sousa. **Cultura e Democracia**. O Discurso Competente e Outras Falas. São Paulo, Moderna, 1984. (Coleção Contemporânea)
- _____. **Convite à Filosofia**. São Paulo, Ática, 1994.
- CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e Cidadãos**. Conflitos Multiculturais da Globalização. Rio de Janeiro, UFRJ, 1997.
- _____. **Culturas Híbridas**. São Paulo, EDUSP, 1997 .
- CHÂTELET, François. **Uma História da Razão**. Entrevistas com Émile Noël. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- _____. **Platão**. Porto, Portugal, Rés Editora, s/d. (Coleção Diagonal)
- CHÂTELET, François. PISIER-KOUCHNER, Évelyne. **As Concepções Políticas do Século XX**. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- CARDOSO, Irene (org). **Utopia e Mal-Estar na Cultura: Perspectivas Psicanalíticas**. São Paulo, HUCITEC, 1997.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto I**. Rio de Janeiro, v 1, Paz e Terra, 1997.
- _____. **As Encruzilhadas do Labirinto II – Domínios do Homem**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- _____. **As Encruzilhadas do Labirinto III: O Mundo Fragmentado**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

- _____. **El Avance de la Insignificancia**. Buenos Aires, EUDEBA, 1997.
- _____. **Feito e a Ser Feito: As Encruzilhadas do Labirinto V**. Rio de Janeiro, DP & A, 1999.
- _____. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.
- _____. **Socialismo ou Barbárie**. O Conteúdo do Socialismo. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- _____. **Os Destinos do Totalitarismo**. Porto Alegre, L&PM, 1985.
- _____. et al. **A Criação Histórica**. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1992.
- _____. A Exigência Revolucionária. **Esprit**, n 2, fev / 1997. Entrevista. Tradução de Mauricio Santiago Almeida Filho.
- _____. Reflexões sobre o Desenvolvimento e a Racionalidade. **Esprit**, n 5, maio / 1976. Tradução de Mauricio Santiago Almeida Filho.
- _____. Naturaleza y valor de la igualdad. In: BOOKCHIN, Murray et al. **La Sociedad Contra La Política**. Buenos Aires, Editorial Altamira - Montevideo, Nordan-Comunidad, p. 71-92, 1993. (Colección Piedra Libre/12)
- EAGLETON, Terry. De Lukács a Gramsci. In: **Ideologia**. São Paulo, UNESP, p. 89-114, 1997.
- FAUSTO, Ruy. Abstração Real e Contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor. In: **Marx: lógica e política**. Tomo I, São Paulo, Brasiliense, p. 89-137, 1983.
- FIORI, José Luís. A Governabilidade Democrática na Nova Ordem Econômica. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, CEBRAP, n 43, p 157-172, nov. 1995.
- FORRESTER, Viviane. **O Horror Econômico**. São Paulo, UNESP, 1997.
- FRANÇA, Fernando César Teixeira. **Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis**. São Paulo, EDUSP: Brasiliense, 1996. (Oficina de Filosofia)
- FREITAS, Renan Springer de. Thompson e a Tradição Marxista. **Lua Nova**. Revista de Cultura e Política. São Paulo, CEDEC, n 32, p. 217-233, 1994.
- FREUD, Sigmund. Psicologia de Grupo e a Análise do Ego. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v XVIII, Rio de Janeiro, Imago, p. 89-179, 1969.
- _____. O Futuro de Uma Ilusão. O Mal-Estar na Civilização. In: **Freud**. São Paulo, Abril Cultural, p. 85-194, 1978. (Coleção Os Pensadores)
- GENTILI, Pablo A. A. SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Neoliberalismo, Qualidade Total e Educação**. Visões críticas. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1994.
- GIDDENS, Anthony. **A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas**. São Paulo, UNESP, 1993.
- GRAMSCI, Antonio. **Concepção Dialética da História**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986.
- _____. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Circulo do Livro, s/d.

- HABERMAS, Jürgen. Excurso a propósito de 'A instituição imaginária' de C. Castoriadis. In: **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa, Portugal, Publicações Dom Quixote, p. 300-307, 1990.
- _____. O Estado-Nação europeu e os desafios da globalização. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, CEBRAP, n 43, p 87-102, nov. 1995.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**. A Formação do Homem Grego. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- JAMESON, Fredric. O marxismo realmente existente. In: **Espaço e Imagem**. Teorias do Pós-Moderno e Outros Ensaio. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1994.
- _____. **O Inconsciente Político**. A Narrativa como Ato Socialmente Simbólico. São Paulo, Ática, 1992.
- LESKEY, Albim. O Problema do Trágico. In: **Tragédia Grega**. São Paulo, Perspectiva, p. 17-45, 1990.
- MAIA, Denise da Silva. Educar: profissão (im)possível. **Revista Educação, Subjetividade e Poder**. Porto Alegre, n 2, p. 54-6, 1995.
- MATOS, Olgária . **Filosofia a Polifonia da Razão: Filosofia e Educação**. São Paulo, Scipione, 1997. (Coleção Pensamento e Ação no Magistério)
- MASOTTA, Oscar. **"O Comprovante da Falta"**. Lições de Introdução à Psicanálise. Campinas, SP. Papyrus, 1987.
- MILLOT, Catherine. **Freud Antipedagogo**. Rio de Janeiro, Zahar, 1995. (Coleção Campo Freudiano no Brasil)
- MORENTE, Manuel García. **Fundamentos de Filosofia I: lições preliminares**. São Paulo, Mestre Jou, 1980.
- MÜLLER, Ricardo G. . **E. P. Thompson Emancipação e Experiência**. Introdução a um debate. UFF, s/d. (Mimeo)
- O'DONELL, Guillermo. Estado, democratização e alguns problemas conceituais. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, CEBRAP, n 36, p 123-45, julho, 1993.
- OLIVEIRA, Francisco. Quem tem medo da governabilidade? **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, CEBRAP, n 41, p. 61-77, março, 1995
- OLIVEIRA, Valeska. Imaginário Social e a Educação: uma aproximação necessária. **Revista Educação, Subjetividade e Poder**, Porto Alegre, n 2, p. 29-34, 1995.
- ORLANDI, Eni P. . Maio de 1968: Os Silêncios da Memória. In: ACHARD, Pierre et al. **Papel da Memória**. Campinas, SP, Pontes, 1999.
- QUIROGA, Ana P. de. El concepto de grupo y los principios organizadores de la estrutura grupal en el pensamiento de E. Pichon Riviere. **Revista Temas de Psicologia Social**, n 1, Buenos Aires, Helguero Editores, p. 11-21, 1997.
- RICOEUR, Paul. A Crise da Consciência Histórica e a Europa. **Lua Nova**. Revista de Cultura e Política. São Paulo, n.36, p. 87-95, 1994.

- ROUDINESCO, Elisabeth. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- SANTOS, Milton. **O Espaço do Cidadão.** São Paulo, Nobel, 1993
- SAURET, Marie-Jean. Democracia e Sintoma. **Cult – Revista Brasileira de Literatura.** Ano III, São Paulo, n 28, p 60-3, nov 1999. Entrevista.
- SAVIANI, Dermeval. Educação e Política: sobre o papel político-transformador do educador na escola. **Doxa. Revista Paulista de Psicologia e Educação.** Araraquara, SP, v. 1, n 1, p. 155-161, jan-abr, 1995.
- THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria ou Um Planetário de Erros** (uma crítica ao pensamento de Althusser). Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. Centro de Ciências da Educação. Colégio de Aplicação. **Agenda Escolar,** 1999.
- VACCA, Giuseppe. **Pensar o Mundo Novo. Rumo à Democracia do Século XXI.** São Paulo, Ática, 1996.
- WILLIAMS, Raymond. Determinação. In: **Marxismo e literatura.** São Paulo.
- _____. Você é marxista, não é?. **Praga. Revista de Estudos Marxistas.** São Paulo, Boitempo, n 2, junho, p. 123-133, 1997.
- WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. **Revista Discurso.** Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH - USP, n 14, p. 7-47, 1983.
- ZEA, Leopoldo. Sócrates filósofo y ciudadano. In: **Introducción a la Filosofía.** México, Universidad Nacional Autónoma de Mexico – Editorial Edicol, 1979.
- _____. La Barbarie en la Historia. In: **Discurso desde la marginación y la barbarie.** México, Codade do México, Fundo de Cultura Econômica, 1990. (Colección Tierra Firme)

TRABALHOS ACADÊMICOS

- ASSMANN, Selvino José. **Da Historicidade da Razão e da Racionalidade da História: Estudo sobre a Filosofia da História de Hegel.** Trabalho Acadêmico (Concurso Público Professor Titular) – Departamento de Filosofia, Florianópolis / SC: UFSC, 1992. (BSCFCH)
- SILVA, Carmem Hermes. **Análise da Prática Docente: um estudo da dinâmica de modernização pedagógica.** Dissertação (Mestrado em Educação), Florianópolis / SC: UFSC, 1989. (BSCEDUFSC)

JORNAIS

- CASTORIADIS, Cornelius. Stopper la monté de l'insignifiance. **Le Monde Diplomatique.** Pages 22 et 23, août., 1998. Endereço eletrônico: <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/08/CASTORIADIS/10826.html>
- _____. L'individu privatisé. **Le Monde Diplomatique.** Page 23, février 1998. Endereço Eletrônico: <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/02/CASTORIADIS/10046.html>
- RIBEIRO, Renato Janine. Primazias da Democracia. Os direitos humanos não seriam hoje uma ameaça ao Estado democrático? **Folha de São Paulo,** Caderno 5, p. 13, 13/07/1997.