

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
TESE DE DOUTORADO

**A constituição da autonomia como fundamento para a democracia e para a revolução,
segundo Cornelius Castoriadis**

(Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião)

Acadêmico: Diego Carlos Damasceno

Orientador: Alex Sandro Calheiros de Moura

Brasília

2025

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
TESE DE DOUTORADO

**A constituição da autonomia como fundamento para a democracia e para a revolução,
segundo Cornelius Castoriadis**

(Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião)

Acadêmico: Diego Carlos Damasceno

Texto de tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, sob a orientação do Prof. Dr. Alex Sandro Calheiros de Moura, elaborado como requisito para obtenção do título de doutor.

Brasília

2025

À minha filha Malu, fonte da minha resiliência e a maior alegria da minha vida.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente ao meu orientador, o professor Dr. Alex Sandro Calheiros de Moura, pela paciência, pelos conselhos em relação aos rumos que meu trabalho havia tomado, e especialmente pela compreensão em relação ao período em que necessitei afastar-me como discente do departamento de pós-graduação em Filosofia.

Agradeço também aos professores avaliadores, Dr. Gilberto Tedeia, Dr. Rafael Sousa Siqueira e Dr. Herivelto Pereira de Souza pelos apontamentos e aconselhamentos para a melhoria do presente trabalho.

Agradeço imensamente ao meu amigo, professor Dr. Bruno Lomas de Souza, pelos debates que foram tão construtivos para a melhoria da tese.

Agradeço à Bruna Tavares por todo o suporte realizado nos momentos mais difíceis.

Agradeço à minha esposa, Mayane Damasceno, pelo apoio fundamental nestes anos de estudo e dedicação.

Resumo

A tese em questão investiga a possibilidade e a importância da ideia autonomia como pilar fundamental para o surgimento de uma verdadeira emancipação social. O percurso investigativo principia brevemente pela trajetória de Castoriadis no grupo *Socialisme ou Barbarie*, e, em seguida, aborda a crítica do filósofo a Marx, na qual é apresentado como o racionalismo e o determinismo histórico marxiano são lidos como manifestações de uma “lógica conjuntista-identitária”, que obstrui o reconhecimento da criação social-histórica. Também será exposta a crítica de Castoriadis à burocracia soviética, a qual ele entende como um capitalismo burocrático total, constituindo assim uma nova sociedade de classes, distanciando-se do que deveria ser o socialismo. Após o debate com Marx e tendo sido explicitada a natureza da burocracia, inicia-se uma fase propositiva da filosofia de Castoriadis, onde é apresentada sua ontologia, a qual está centrada na noção de sociedade como autoinstituição a partir de um magma de significações imaginárias. A tese elucida como a indeterminação do ser enquanto Caos e a potência criadora da *psique*, onde se constitui o imaginário radical, fundamentam a possibilidade de superar a heteronomia. Conclui-se que a autonomia, enquanto projeto, materializa-se na práxis de uma democracia direta, entendida não como um conjunto de procedimentos, mas como o regime da autointerrogação e da autolimitação lúcida. O trabalho sustenta, por fim, que a obra de Castoriadis oferece um arcabouço indispensável para pensar uma política emancipatória, frente à apatia política e a desilusão da modernidade, ao fundar a revolução na capacidade trágica, indomável e infinita de criação do ser humano.

Palavras-chave: autonomia; heteronomia; imaginário social; democracia direta; criação; *psique*.

Abstract

This thesis investigates the possibility and importance of the idea of autonomy as a fundamental pillar for the emergence of true social emancipation. The research begins briefly with Castoriadis's trajectory in the *Socialisme ou Barbarie* group, and then addresses the philosopher's critique of Marx, presenting how marxian rationalism and historical determinism are interpreted as manifestations of a "conjunct-identitarian logic", which obstructs the recognition of social-historical creation. Castoriadis's critique of Soviet bureaucracy will also be exposed, which he understands as a total bureaucratic capitalism, thus constituting a new class society, distancing itself from what socialism should be. After the debate with Marx and having clarified the nature of bureaucracy, a propositional phase of Castoriadis's philosophy begins, presenting his ontology, which centers on the notion of society as self-institution from a magma of imaginary meanings. The thesis elucidates how the indeterminacy of being as Chaos and the creative power of the psyche, where the radical imaginary is constituted, underpin the possibility of overcoming heteronomy. It concludes that autonomy, as a project, materializes in the praxis of direct democracy, understood not as a set of procedures, but as a regime of self-interrogation and lucid self-limitation. Finally, the paper argues that Castoriadis's work offers an indispensable framework for thinking about an emancipatory politics, in the face of the political apathy and disillusionment of modernity, by grounding the revolution in the tragic, indomitable, and infinite capacity of human creation.

Keywords: autonomy; heteronomy; social imaginary; direct democracy; creation; psyche.

Sumário

Introdução.....	8
1. Capítulo 1 - A crítica da burocracia e do marxismo como prelúdio à filosofia da autonomia.....	15
1.1. Castoriadis antes e durante o período em <i>Socialisme ou Barbarie</i>	16
1.2. Castoriadis por membros de <i>Socialisme ou Barbarie</i>	17
1.3. Crítica de Castoriadis ao marxismo.....	20
1.4. Análise sobre as acusações contra o marxismo.....	29
1.5. Burocracia, Leninismo e Trotskysmo.....	37
1.6. Sobre revolução e práxis.....	50
2. Capítulo 2 - Autonomia e a instituição imaginária da sociedade.....	56
2.1. A gênese da autonomia.....	57
2.2. O projeto da “criação humana”: a psique entre a “calculabilidade” e a reflexividade.....	75
2.3. Religião e heteronomia.....	91
4. Capítulo 4 - Os dilemas da autonomia.....	120
4.1. Habermas: a crítica do “anonimato” e da “anti-planificação” da autonomia de Castoriadis.....	120
4.2. Honneth: a crítica da “indeterminação” da autonomia de Castoriadis e de seus contratempos.....	129
4.3. Heller: a tentativa insuficiente de Castoriadis em superar a metafísica.....	134
4.4. Por uma Democracia Direta: a relevância da ontologia castoridiana, segundo Papadimitropoulos.....	138
4.5. A recepção da obra de Castoriadis no Brasil.....	141
Conclusão.....	152
Referências bibliográficas.....	164

Introdução

A presente tese investiga o conceito de autonomia como pilar fundamental para a democracia e para a revolução no pensamento de Cornelius Castoriadis. Em uma trajetória intelectual que parte de uma crítica contundente ao marxismo e à burocracia, Castoriadis desenvolve um projeto filosófico-político radical, centrado na capacidade de autocriação (*autopoiesis*) da sociedade. O objetivo deste trabalho é analisar como a autonomia, tanto em sua dimensão individual quanto social, emerge como a condição essencial para a superação da heteronomia, esta que se apresenta como o estado de alienação da sociedade sobre os costumes e sobre as leis que a governam.

Castoriadis inicia sua trajetória intelectual na militância no grupo “Juventudes Comunistas”, onde tem seu primeiro contato com as disputas pelo poder e com o burocratismo dentro do marxismo, saindo desse grupo para juntar-se a Spiros Stinas para opor-se ao stalinismo no seio de um grupo trotskista. Esse fato o fez ser perseguido, assim como dezenas de militantes trotskistas, pelo PC grego, de modo que aproveitou a bolsa de doutorado oferecida pela Fundação Francesa para a Grécia (*Bourse de l’Institut Français d’Athènes*), vinculada a *Université de Paris (Sorbonne)*, para assim fugir da Grécia e não ser preso ou morto por um grupo rival. Isso marcou seu espírito e o inclinou a ser rival do stalinismo durante toda a vida. Posteriormente, ele romperia com o trotskismo e buscaria uma linha própria sobre o socialismo. Sua experiência na militância serviu de base empírica para seu afastamento do marxismo, para a crítica da burocracia partidária e para a busca por um processo revolucionário desburocratizado. Isso pode ser percebido tanto em seus escritos na revista *Socialisme ou Barbarie* como posteriormente em *A instituição imaginária da sociedade* ou escritos sobre Maio de 68. Ou seja, Castoriadis sempre se importou com a construção de uma filosofia que pautasse a crítica do presente com uma teoria que desse conta de explicar e servir de base para uma nova ação política.

A crítica ao marxismo é um dos pontos chave da filosofia de Castoriadis, pois é a partir dela que ele pode apresentar os problemas do socialismo contemporâneo. Ele expôs o quanto os partidos comunistas encontravam-se degenerados naquilo que imaginavam seguir do pensamento marxista, e que estes nem sequer seguiam o âmago do materialismo marxista em serem realmente autocríticos ao se depararem com a diversidade da realidade. Após uma

tentativa de desconstrução do marxismo enquanto teoria revolucionária para o século XX, e também após romper com o trotskismo, Castoriadis parte para a reflexão sobre o funcionamento da sociedade e de seus elementos de controle social, em uma tentativa de encontrar um elemento realmente capaz de gerar emancipação social. Ele inicia assim sua pesquisa sobre o papel do imaginário na formação e no desenvolvimento da sociedade.

Para Castoriadis, a história humana não é guiada por leis férreas ou por um *telos* predeterminado. Ao contrário, ela se desenrola sobre um fundo de indeterminação primordial, este como Caos ou Abismo ontológico. Esta não é uma constatação niilista, mas o ponto de partida para compreender a tarefa fundamental de toda sociedade: criar um cosmos, um mundo de significações que dê sentido à existência e torne a vida humana possível. A sociedade institui a linguagem, as normas, os valores, as formas de trabalho e de vida em comum, criando uma teia de significações imaginárias que recobre o Abismo e oferece um chão para a existência coletiva. No entanto, neste processo de fundação de seu modo de vida, a sociedade aliena-se a este imaginário, tornando-se heterônoma de seu próprio espectro (*phántasma*). Ou seja, o problema da heteronomia surge quando a sociedade esquece que é a criadora de seu próprio mundo de significações imaginárias. Ela passa a atribuir suas instituições a uma fonte extrassocial, alienando-se de seu próprio poder instituinte e transformando suas criações em uma força opressiva e externa. Nesse sentido, a autonomia é o projeto de trazer à luz essa capacidade de autocriação, de fazer com que a sociedade reconheça que ela é a única fonte de sua lei (*nomos*) e de seu destino.

A autonomia é a ideia central na filosofia de Castoriadis. Ela representa um projeto em constante construção, que combina um autogoverno com a crítica das bases heterônomas da sociedade, aliada ao reconhecimento de que a sociedade é a verdadeira fonte de suas leis e significados. Em outras palavras, autonomia é a ruptura do *nomos* imposto à sociedade em prol da autocriação de seus significados. Segundo Suzy Adams, autonomia, no pensamento de Castoriadis, constitui-se como um projeto político-filosófico radical baseado na potencialidade humana de autodeterminação coletiva e autorreflexão. Com isso, autonomia pressupõe o reconhecimento de si enquanto artífice de sua instituição originária, desprezando fundamentos transcendentais, tais como fontes religiosas ou “leis naturais” imutáveis. Sua viabilidade carece de três elementos, a saber: a consciência de que o *nomos* social é criação da própria sociedade e, como tal, é uma criação histórica e contingente; a possibilidade constante e imutável de uma auto alteração das leis, de modo que nenhuma lei torne-se pétrea ou sagrada, podendo ser questionada e alterada a qualquer momento; e, por fim, a atribuição à sociedade autônoma da

tarefa de construir sua autolimitação para que não incorra em excessos ou violações dos Direitos Humanos, e, para isso, a constante autorreflexão, aliada à igualdade de poder, é fundamental, pois, sendo assim, um indivíduo autônomo se forma para a autonomia e não para a opressão¹. A democracia direta é a forma de organização política da autonomia e, por isso, uma autolimitação é tão importante, pois deve-se evitar que, em nome da “vontade da maioria”, direitos fundamentais sejam violados ou que uma minoria seja exterminada².

Castoriadis busca uma base ontológica para essa autonomia, a qual também busca explicar o porquê da sociedade se instituir da forma como se institui. Ele encontra nas ideias de Caos e Abismo dois elementos para explicar a criação de significados no mundo e a criação de significados para a existência, ambos relacionando-se diretamente com a abertura da *psique* ao mundo. Esses conceitos também demonstram a forma como Castoriadis se relaciona com a história da filosofia, visto que ele vai no sentido oposto à tentativa de buscar uma *arché* para a realidade, esta como uma essência estável ou uma lógica determinante que pudesse explicar a totalidade da realidade, ao passo que ele denuncia justamente esta busca por uma lógica determinante do mundo como uma manifestação da heteronomia social e ideológica. Com isto, ele quer afirmar que a filosofia sempre comungou de um imaginário social (lógica conjuntista-identitária), que tira da sociedade o reconhecimento de si enquanto fonte de criação em movimento, buscando sempre ancorar o real em um princípio sólido e inteligível (onde se incluiria até mesmo o materialismo clássico e o materialismo marxista). A realidade social, para o filósofo, não é regida por um determinismo histórico ou por leis naturais, mas emerge a partir de um fundo originário, que ele denomina Caos, o qual representa a ausência primordial de uma ordem sobre a qual posteriormente a ordem é criada. Ou seja, o Caos é o mundo em seu estado “puro”, natural e desordenado, o ser humano é quem cria sobre ele uma organização e, posteriormente, busca por um sentido (no Abismo). Se o ser humano cria sobre o Caos, ele o recobre inventando um universo social-histórico, e, desta maneira, faz emergir formas e figuras radicalmente novas. Com a descoberta do Caos, Castoriadis descobre um conceito fundamental para pensar não apenas o desenvolvimento da *psique* e da sociedade, mas pensar também a importância da criatividade e do imaginário radical.

¹ ADAMS, Suzi (ed.). *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. p. 2.

² A autonomia para Castoriadis consiste na interação de aspectos coletivos e individuais; uma sociedade autônoma pressupõe cidadãos autônomos (e vice-versa) e a participação de todos no poder (Castoriadis, 1991, pp. 168–169; ver também Howard, 1988). Trata-se de um projeto sociopolítico que visa iluminar o “poder instituinte da sociedade e torná-lo explícito na reflexão”, por um lado, e reabsorver o poder explícito do político (*le politique*) na política (*la politique*) no sentido forte, como a “atividade lúcida e deliberada cujo objeto é a instituição explícita da sociedade”, por outro (Castoriadis, 1991, p. 174). Idem, *ibidem*.

O Abismo é simplesmente a reflexão existencial *post-mortem* que é posta a cada indivíduo, o que indiretamente reforça a ideia de que o ser humano não é definido por uma essência imutável, mas é uma criação contínua da sociedade na qual ele vive e nem que haja um roteiro prévio para a humanidade. A sociedade cria explicações para se proteger do terror da ausência do sentido da vida. Confrontar diretamente o fato de que nosso mundo é uma autocriação sem garantias externas seria paralisante. Assim, as sociedades heterônomas criam a ilusão de um fundamento externo. A partir daí Castoriadis apresenta a religião como uma grande falange da heteronomia social, pois ela postula uma origem extramundana para a sociedade e para suas leis (como um deus criador ou um tempo mítico dos profetas ou “pais fundadores”), escondendo da coletividade sua própria força criadora. Ao oferecer uma resposta para a morte e negar a passagem do ser ao nada (o Abismo existencial), a religião “fecha” o questionamento sobre a origem e o sentido do mundo, garantindo assim a coesão de uma sociedade heterônoma. Para Castoriadis, Caos e Abismo são, em essência, o “fundo sem fundo” sobre o qual a criação histórica e social se torna possível. Ele os expõe como conceitos fundamentais para a compreensão e para o alcance da autonomia, pois eles constituem uma realidade ontológica fundamental: a indeterminação primordial do ser, a qual rompe com a lógica conjuntista-identitária e proporciona o autorreconhecimento da sociedade enquanto criadora de seu *nomos*.

Pensar em autonomia é pensar em ruptura com as bases heterônomas da sociedade, o que, para Castoriadis, representa a maior forma de revolução a ser alcançada. Nesse contexto, a revolução transcende a tomada do poder político ou a alteração das estruturas econômicas. Trata-se de um movimento de ruptura no imaginário social, no qual a coletividade questiona radicalmente suas próprias instituições e se reconhece como a única fonte de suas leis e significados. A verdadeira revolução é a instauração de uma sociedade autônoma, que assume conscientemente sua capacidade de autoinstituição e se organiza politicamente através da democracia direta. Este trabalho percorrerá, portanto, a crítica castoriadiana às formas de alienação burocrática e capitalista, analisará a constituição da *psique* e do imaginário social e, por fim, debaterá os dilemas e as potencialidades do projeto de autonomia como um horizonte permanentemente aberto para a ação política.

O primeiro capítulo estabelecerá o fundamento crítico do qual inicia-se a filosofia política castoriadiana. A análise se inicia com a imersão de Castoriadis na militância política, notadamente em sua participação no grupo e na revista *Socialisme ou Barbarie*. Este período é apresentado não como um mero detalhe biográfico, mas como laboratório teórico e prático,

onde ocorreu o contato direto com a intelectualidade francesa, cujo debate e movimentação político-militante fez o filósofo expandir seu horizonte crítico. Em paralelo, a experiência direta com o movimento trotskista e a análise do regime soviético, levaram Castoriadis a uma conclusão radical e que por vezes lhe causou *status* de ser liberal, pois, em seu entendimento, a URSS não representava nem sequer um “Estado operário degenerado”, como defendiam os trotskistas, mas sim uma nova forma de sociedade de exploração, a qual ele intitula como capitalismo burocrático total.

A partir dessa constatação, o capítulo aprofunda a desconstrução castoriadiana do marxismo. Será explicitado como Castoriadis identificou no próprio núcleo da teoria de Marx um elemento racionalista e determinista (teleológico) que, levado às últimas consequências, teria servido de caução teórica para a burocratização. Será detalhada sua crítica ao que ele entende como “economicismo marxista”, cuja ideia é que a infraestrutura econômica determina a superestrutura social e política. Para Castoriadis, essa visão reifica a história e anula o papel da criação humana, do imaginário e da ação política autônoma. Este é um dos porquês de seu rompimento com o marxismo e do porque ele aponta que este último não serve mais como teoria para o movimento revolucionário, devendo ser abandonado para que se siga em busca de uma emancipação social realmente antiburocrática.

O segundo capítulo constitui o eixo central da tese, movendo-se da fase crítica destrutiva para a fase construtiva do pensamento de Castoriadis. Ocorrerá a análise do que constitui o âmago da ontologia castoriadiana, apresentando os conceitos que formam a base de sua proposta filosófica. A investigação parte da distinção fundamental entre a heteronomia e o projeto da autonomia. A heteronomia é caracterizada como a condição na qual a sociedade vive sob leis, normas e significações que ela mesma criou, todavia esqueceu sua origem, atribuindo-as a uma fonte extrassocial (Deus, os ancestrais, o cosmos, a Natureza, etc.). A sociedade heterônoma é, portanto, alienada de seu próprio poder criador. Já a autonomia representa o movimento lúcido de uma coletividade que se reconhece como a única fonte de sua lei (*nomos*).

Será demonstrado que a sociedade não se sustenta primariamente por suas funções racionais ou materiais, mas por um magma de significações imaginárias sociais, com valores, finalidades, mitos e símbolos que dão sentido à vida coletiva e individual. A análise se desdobra também para a dimensão individual, explorando a constituição da *psique*, bem como as ideias supracitadas de Caos e Abismo, o conceito de imaginário radical, e a ideia de criação, mostrando que a autonomia social pressupõe, e, ao mesmo tempo, fomenta a formação de

indivíduos autônomos. Por fim, o capítulo conecta essa ontologia do social-histórico à sua forma política concreta: a democracia direta, entendida como o regime da autoinstituição explícita e da autolimitação, onde o povo, e não uma “elite” de especialistas, detém o poder efetivo de fazer, questionar e refazer suas leis.

O terceiro capítulo apresenta essa democracia como uma práxis que culmina seu pensamento sobre autonomia e ontologia, gerando assim a forma institucional de uma sociedade autônoma, como uma democracia radicalmente distinta da que existe na contemporaneidade, a qual é submissa a uma moderna oligarquia, expoente do sistema neoliberal.

O filósofo expõe animosamente a democracia direta como o sistema político ideal para a formação de uma sociedade autônoma. Ele ressalta que, na democracia direta, a primazia da *doxa* (a opinião e o juízo político da coletividade) sobre a *episteme* (o saber dos especialistas), um princípio que ele considera o núcleo de toda verdadeira política. Essa experiência é usada para lançar uma crítica contundente à democracia representativa moderna, denunciada como uma falsa democracia, que apenas serve para perpetuar a alienação política e a heteronomia social. A partir dessa crítica, o capítulo expõe a proposta revolucionária de Castoriadis: um projeto fundamentalmente antiburocrático, que visa à abolição da divisão entre dirigentes e executantes. A forma concreta dessa revolução é uma espécie de democracia por conselhos, baseada na autogestão em todas as esferas sociais para que se busque sempre evitar a criação de uma elite dirigente.

Por fim, o quarto capítulo, busca contrapor o pensamento de Castoriadis com seus críticos contemporâneos, testando a coerência e a viabilidade de seu projeto. O capítulo analisa as objeções levantadas por filósofos como Jürgen Habermas, que questiona o fundamento racional do projeto, e Axel Honneth, que aponta para o problema da “indeterminação” e a ausência de garantias normativas. Também será exposta a crítica feita por Agnes Heller, na qual argumenta que Castoriadis não escapa da metafísica por ele tanto criticada, e, ao idealizar a democracia ateniense, subestima o perigo da “tirania da maioria”. O capítulo também se volta para a recepção da obra de Castoriadis no Brasil, onde será destacada a análise de Ruy Fausto, que faz uma defesa da dialética marxista contra a leitura feita por Castoriadis, argumentando que este não compreendeu a “lógica da contradição” inerente ao Capital, tratando-a erroneamente como uma falha da lógica identitária. Em contraponto, serão apresentadas as contribuições de pensadores como Tatiana Rotolo e Fernando França, que não apenas contextualizam esses debates, mas também reafirmam a potência da crítica castoriadiana à burocracia e ao

dogmatismo, ressaltando sua importância para pensar os impasses da esquerda e da democracia no Brasil. Como oposição às críticas ao filósofo greco-francês, feitas no início do capítulo, é apresentada a perspectiva de Vangelis Papadimitropoulos, que defende a ontologia de Castoriadis como indispensável para enfrentar as crises do século XXI, em especial a crise ecológica, argumentando que apenas uma ruptura com a lógica instrumental e uma reafirmação do poder criador da sociedade podem oferecer uma saída para a humanidade. O capítulo se encerra não com uma resolução final para esses dilemas, mas demonstrando que eles são inerentes à natureza trágica de uma nova política e de sociedade que vise ser verdadeiramente democrática: a necessidade de agir e de criar um terreno sem garantias absolutas, assumindo plenamente a responsabilidade pela instituição de um mundo comum.

1. Capítulo 1 – A crítica da burocracia e do marxismo como prelúdio à filosofia da autonomia

Cornelius Castoriadis é um filósofo greco-francês que se ocupou em refletir sobre o alcance da autonomia, a emergência da práxis, a possibilidade do socialismo operário, o desenvolvimento da racionalidade ocidental e, especialmente, as instituições imaginárias sociais. No início de seus escritos, Castoriadis dedicava-se à crítica da burocracia soviética, apontando como aquele sistema seria naturalmente burocrático devido aos vieses positivistas, racionalistas e finalistas presentes na obra de Marx, e que influenciaram a organização social após a Revolução Russa., o que, para Castoriadis, representa uma visão de uma “anti-práxis”, ao impor uma ideia, uma teoria, que ditaria os desdobramentos da realidade, e não uma perfeita simbiose entre ação e conhecimento no intuito de transformar o real³. Em sua maturidade filosófica, dedicou-se aos estudos sobre a influência da teoria sobre o real, realizando uma crítica a como se deu a abordagem da imaginação na história da filosofia e apresentando o tema da autonomia como elemento central à constituição do socialismo.

Junto a Claude Lefort e a outros intelectuais franceses, Castoriadis fundou a revista *Socialisme ou Barbarie*, cujos escritos orbitavam entre a crítica da burocracia soviética, em especial o leninismo-stalinismo, e a atuação dos Partidos Comunistas em todo globo como braços disseminadores do burocratismo, bem como a reflexão sobre um socialismo libertário. Seus escritos diversificam-se entre estudos sobre economia, política, semiologia, psicanálise, dentre outros. No entanto, o tema central de sua filosofia é a questão da autonomia, de modo que o autor teve que debruçar-se na busca pela resolução de suas aporias para poder construir uma verdadeira práxis e um caminho ao socialismo.

³ Sobre a ideia de práxis em Castoriadis: “A práxis não pode sujeitar-se a uma *techné* que vise à perfeição ou ao cálculo completo das premissas da revolução, porque estaria totalmente inerte, já que este conhecimento absoluto é impossível. A práxis também não pode ser feita no mero querer sem conhecimento reflexivo do mundo. A práxis deve ser resultado do querer e da espontaneidade criativa e da racionalidade que se constrói na história. Tomar a técnica na história ou absoluto como paradigmas à práxis revolucionária significa que está práxis nunca seria uma práxis que soubesse se adaptar aos percalços da história e sim uma teoria que subjugasse a ação do presente a uma promessa futura e não permitisse a auto reflexão do agente humano acerca de sua condição sócio-histórica. Uma “práxis” assim além de ser antirrevolucionária seria também heterônoma”. DAMASCENO, *Da crítica à burocracia ao projeto da autonomia em Cornelius Castoriadis*, p. 71.

Antes de compreender a natureza da autonomia para Castoriadis, faz-se necessário vislumbrar os problemas que se põem ao alcance desta, sobre os quais o filósofo refletiu. Como alcançar a autonomia em um ambiente ideologicamente dominado por uma visão controladora do mundo? Como romper esta visão controladora do mundo? Como alcançar a autonomia através do socialismo sem tornar-se burocrático? A tomada do Estado capitalista foi fator suficiente para a autogestão social? Estas são algumas das questões que se apresentam à autonomia e que põem dúvida sobre seu real alcance, expondo assim seus possíveis limites.

Inicialmente, será abordada a trajetória de Castoriadis desde que entrou no Partido Comunista (PC) Grego até sua chegada à França e a criação do grupo *Socialisme ou Barbarie*. Em seguida, será exposta a relação de Castoriadis com o marxismo e com a burocracia soviética para que se possa elucidar o porquê de a autonomia social não ter sido alcançada por Estados ditos socialistas.

1.1. Castoriadis antes e durante o período em *Socialisme ou Barbarie*

Em entrevista ao programa *Paraskinio*, do canal grego ET1, Castoriadis relatou brevemente como foi sua infância e adolescência na Grécia, onde desde o início de sua adolescência foi apresentado à filosofia e ao marxismo, tendo posteriormente se interessado pela atividade militante. Ingressou primeiramente no PC grego, mas pouco tempo depois havia se decepcionado com o mesmo e então conheceu a militância trotskista de Spiros Stinas⁴, o qual Castoriadis mantinha elevado respeito enquanto político e militante. Com o final da guerra e com a perseguição aos trotskistas na Grécia, Castoriadis aproveitou a oportunidade de estudar na França para escapar da perseguição, estabelecendo-se por lá até o fim da vida. Em solo francês, após breve período que havia chegado, abandonou o trotskismo e, com seus novos camaradas, fundou o grupo *Socialisme ou Barbarie*, o qual se opunha tanto à Quarta Internacional, quanto da linha dos Partidos Comunistas.

⁴ Spiros Stinas, cujo nome de batismo é Agis Stinas (1900-1987), foi uma das figuras de esquerda mais importantes da Grécia no século XX, tendo participado ativamente da resistência grega à ocupação nazista. Politicamente, rompeu com o PC Grego para abraçar o trotskismo já antes da Segunda Guerra Mundial, tendo posteriormente rompido com este em direção de um marxismo de orientação libertária. Sua obra consiste na crítica ao stalinismo, na crítica a burocracia e na defesa do internacionalismo revolucionário. Foi amigo e interlocutor de Castoriadis por toda a vida.

É interessante notar que, nessa mesma entrevista, ele brevemente aponta uma síntese de sua filosofia política, a qual busca por uma alternativa ou talvez um desvelamento do universo imaginário e sócio-histórico, em direção a um socialismo libertário, perpassando necessariamente pela crítica ao marxismo⁵. Ele também relembra que o núcleo duro de sua filosofia está pautado na ideia de constituição da autonomia como ruptura das amarras do imaginário social oriundo de um poder heterônomo que necessita do estranhamento-de-si da sociedade como agente ativo para sua sobrevivência institucional⁶. Outro ponto relevante é seu depoimento sobre os trabalhos na publicação da revista *Socialisme ou Barbarie*, na qual ele aponta que, após certo tempo de publicação da revista, a percepção do grupo era a de que os leitores haviam se tornado apenas “consumidores passivos”, o que teria sido desmentido pelas atividades em Maio de 68, na qual muitos estudantes e ativistas se mostraram antigos leitores da extinta revista, cujas ideias influenciaram de certo modo especialmente a organização do movimento estudantil⁷. Ele termina dizendo que indiretamente a crítica ao marxismo lhe influenciou a seguir outro caminho para a compreensão da sociedade, e, a partir daí, surgiria sua filosofia da autonomia.

1.2 Castoriadis por membros de *Socialisme ou Barbarie*

Para Edgar Morin, Castoriadis buscou uma radicalidade única, colocando-se “à esquerda da esquerda”, rejeitando o stalinismo, e, como anátema, rejeitando também o trotskismo que o ajudou em sua formação. Antes de sua saída do movimento trotskista, Castoriadis deparou-se com uma dupla perseguição. Por um lado, como militante comunista, ele poderia ser capturado e morto pelos nazistas que ocuparam a Grécia até outubro de 1944, por outro, como militante trotskista, poderia ser morto pelos stalinistas do PC grego em sua

⁵ “Para falar mais claramente também sobre o meu trabalho, tentei desenvolver uma nova compreensão da sociedade e da história humana como criação, e não como sujeita a leis históricas férreas, o que era uma ideia de Marx, uma sobrevivência do elemento capitalista. Além disso, eu expunha esse elemento teórico-cêntrico, especulativo, que Marx estava criticando, mas do qual ele próprio, na verdade, nunca conseguiu se livrar”. REVISTA ROSA, *Autonomia e democracia*. <https://revistarosa.com/9/cornelius-castoriadis-entrevista-ao-canal-et1>

⁶ “A heteronomia de uma sociedade vem precisamente do fato de que a sociedade está alienada das leis que ela própria criou, porque ela não percebe que ela as criou; e, em certo sentido, ela não pode perceber, é terrivelmente difícil para ela perceber isso”. Idem, *ibidem*.

⁷ Idem, *ibidem*.

tentativa de eliminar de vez o trotskismo em solo grego⁸. Morin descreve o grupo *Socialisme ou Barbárie* como um movimento marginal às linhas mais influentes do socialismo, denunciando-as como ideologicamente corrompidas. Sobre o *Socialismo ou Barbárie* apresentar-se quase como uma “terceira via” do socialismo, escreve Morin:

Assim, o itinerário de Castoriadis assume uma forma ela mesma genética, partindo de um retorno às fontes marxianas que se opõem aos marxismos oficiais, o retorno reflexivo que opera sobre essas fontes torna-se crítico, e Castoriadis descobre não apenas um Marx que se opõe a Marx, mas um Marx cego a Marx. Assim, Marx é superado pelo retorno às próprias fontes. O itinerário de recursos prossegue para além de Marx, mas desta vez no campo epistêmico da teoria: a descoberta do fundo racionalizador no pensamento de Marx torna-se muito mais do que a descoberta de um fundo 'burguês' oculto; é a descoberta do fundo próprio ao pensamento ocidental dominante desde Platão e Aristóteles; e que nunca deixou de ocultar o essencial, o fundo genésico misterioso do 'imaginário radical', que a razão oculta, mas que é ao mesmo tempo aquilo com que a verdadeira racionalidade deve dialogar. A partir daí, é a genética que se torna o fundamento de um pensamento mais do que nunca efervescente. Ele relança o enciclopedismo de Castoriadis em todos os horizontes do conhecimento. Pois seu motor de conhecimento é o mesmo de Aristóteles, que é o de pensar todas as coisas juntas. Mas enquanto Aristóteles fixa e classifica todas as coisas em virtude do pensamento identitário e conjunto do qual ele é o primeiro e formidável artesão, Castoriadis, ele, é um Aristóteles em chamas⁹. (tradução nossa)

Para Morin, Castoriadis fez do imaginário sua “infraestrutura”, o que quase se torna um aforismo sobre a filosofia política de Castoriadis. Isto porque, para Morin, Castoriadis aponta a constituição do imaginário como algo anterior a qualquer infraestrutura econômica ou superestrutura política da sociedade, sendo ele o que forma tanto o humano, como a sociedade, também por isso o termo “imaginário radical” ou imaginário como raiz. Isso seria, para Morin, a verdadeira ruptura de Castoriadis, não apenas com o marxismo, mas como toda a história da filosofia que ele julgou como racionalista e determinista¹⁰.

Sobre a relevância de *Socialisme ou Barbarie*, Pierre Vidal-Naquet escreve que a revista, além de expor o caráter burocrático do socialismo ao Leste e dos reformismos da esquerda francesa, também influenciou o movimento estudantil anos antes dos eventos de Maio de 1968. Ele relata um Castoriadis focado em possibilitar um socialismo de caráter profundamente democrático e norteado pela democracia grega desde o início das publicações na revista. Também aponta que um caráter marcante da revista é sua crítica aguda ao trotskismo, feitas especialmente por Lefort e por Castoriadis. Vidal-Naquet nutria o mesmo sentimento

⁸ MORIN, *Un Aristote em chateur*. In *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. p. 11.

⁹ Idem, *ibidem*, p.15.

¹⁰ Idem, *ibidem*, p.13.

anti-trotskista e antiburocrático de seus amigos, mesmo que não tenha participado ativamente na publicação da revista. Segundo Vidal-Naquet:

Lefort mostrava que Trotsky, um imenso analista político, mesmo assim se embaraçava em insolúveis contradições enquanto tentava definir o caráter próprio de Stálin, “a mais eminente nulidade do partido”, ou a natureza da União Soviética, este “Estado operário com deformação burocrática” que os trotskistas pretendiam “defender incondicionalmente”, embora soubessem muito bem que a primeira ação dos comunistas, se tomassem o poder em qualquer lugar onde houvesse trotskistas, seria enforcá-los sem julgamento. E, se não houvesse comunistas, a abundância das chamadas “democracias populares” o faria. [...] A URSS não era um “Estado operário”. A burocracia não era apenas uma simples camada social privilegiada que uma “revolução política” poderia varrer, como pensava Trotsky, mas continha todos os traços que caracterizam uma classe social exploradora na terminologia marxista, com, além disso, uma dimensão totalitária¹¹. (tradução nossa)

O historiador também credita à revista *Socialisme ou Barbarie* um posicionamento militante contra o colonialismo e, em especial, contra a guerra franco-argelina.

Daniel Blanchard, cujo pseudônimo usado na revista era Pierre Canjuers, foi membro do grupo de 1957 a 1965, sendo um dos amigos mais próximos de Castoriadis dentre os membros de *Socialisme ou Barbarie*, convivendo frequentemente em sua casa e mantendo diálogo com Castoriadis mesmo após o fim da revista.

Para Blanchard, um dos esforços centrais de Castoriadis e do grupo *Socialisme ou Barbárie* era o de abolir a separação burocrática entre trabalhadores intelectuais e manuais. Ele aponta a colaboração entre Castoriadis e Daniel Mothé, um operário da Renault, como um exemplo marcante: as ideias de Castoriadis auxiliavam Mothé a compreender sua própria realidade na fábrica, enquanto a análise e a experiência concreta de Mothé sobre a vida operária nutria, por sua vez, o trabalho teórico de Castoriadis¹². Essa interação foi importante para o projeto de “deixar os trabalhadores falarem”, usando suas experiências diretas como a base para a análise e a ação.

Blanchard destaca que Castoriadis foi fundamental na formulação de novas categorias para analisar a sociedade. A noção de burocratização tornou-se uma ferramenta analítica central para compreender tanto o capitalismo ocidental quanto os regimes ao Leste, partindo da

¹¹ VIDAL-NAQUET, *Souvenirs à batons rompus sur Cornelius Cartoriadis et <<Socialisme ou Barbarie>>*. In *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. p. 21.

¹² FERNÁNDEZ-SAVATER, *From workers autonomy to social autonomy: the experience of Socialisme ou Barbarie. An interview with Daniel Blanchard*. <https://libcom.org/article/workers-autonomy-social-autonomy-experience-socialisme-ou-barbarie-interview-daniel>

experiência concreta dos homens em sociedade, especialmente no trabalho¹³. Blanchard também aponta que Castoriadis traz uma nova visão para a ideia de processo revolucionário, onde a busca pela autonomia deveria ser o fundamento, o cânone e o objetivo final da revolução, a fim de que se evite uma burocratização do próprio processo revolucionário¹⁴. Também segundo Blanchard:

Para Castoriadis, a perspectiva revolucionária é refundada. Ele desenvolve um texto programático que funde, de forma ousada e imaginativa, o que considero admirável, todas as experiências de luta mais significativas da época: a Revolução Húngara, os protestos contra a ordem capitalista no local de trabalho, mas também as lutas pela emancipação dos colonizados, das minorias, das mulheres e dos jovens. Em uma das primeiras contribuições para a revista (*Socialisme ou Barbarie* n.º 22), “Sur le contenu du socialisme”, baseando-se nas criações mais avançadas do movimento operário e revisitando, sistematizando e ampliando as propostas de Pannekoek e dos comunistas de conselhos, ele constrói um modelo coerente do projeto socialista baseado no princípio da autogestão generalizada. Em outra contribuição, ele inverte um pouco a perspectiva e, usando esse projeto como uma revelação, revela as raízes profundas do sistema de dominação da sociedade capitalista, sua irracionalidade e sua crise essencial. “Em toda parte, a estrutura capitalista consiste em organizar a vida dos homens de fora, na ausência dos envolvidos e contra suas tendências e interesses.” (nº 22, p. 4). “De fato, o capitalismo é forçado a confiar na capacidade de auto-organização dos grupos humanos, na criatividade individual e coletiva dos produtores, sem a qual não poderia subsistir um dia” (Ibid., p. 4). “O proletariado faz o capitalismo viver contra as normas do capitalismo... É por isso que o capitalismo é uma sociedade imbuída de perspectiva revolucionária” (Ibid., p. 6).¹⁵

1.3. Crítica de Castoriadis ao marxismo

Castoriadis nos convida a refletir sobre a ideia de um possível retorno ao “marxismo ortodoxo” e como essa atitude seria incoerente e insuficiente para se pensar em revolução. Incoerente, pois o marxismo propõe um avanço e não uma petrificação da doutrina, de modo que toda reflexão das ideias de Marx aparentava necessitar de uma *epoché* para o encontro do marxismo verdadeiro e sagrado. Insuficiente, porque uma pura apreciação das ideias marxianas,

¹³ Idem, ibidem.

¹⁴ LA TRADIZIONE LIBERTÁRIA. Daniel Blanchard, *L'idea di rivoluzione in Castoriadis*. <https://latradizionelibertaria.over-blog.it/article-daniel-blanchard-l-idee-de-revolution-chez-castoriadis-da-refractions-n-2-2005-37819967.html>

¹⁵ Idem, ibidem.

em suspensão de um juízo histórico, ou em uma “*epoché* histórica” não preenche todas as lacunas que a história atual nos impõe¹⁶¹⁷.

Segundo Castoriadis, o marxismo foi aos poucos transformando-se em ideologia ao enublar a compreensão da realidade através de uma ótica “ortodoxa”. O marxismo que se pensou no século XX não foi ortodoxo, em sua maioria, não porque tenha se desviado das ideias centrais dos textos de Marx, mas justamente por petrificar suas teses impondo um modo invertido e antimarxista de se compreender a realidade sócio-histórica. Ao invés de a História se fazer modelo e coordenar como as teses deveriam se organizar, as teses, em forma literal de uma *teoria*, não se chocavam perfeitamente com a realidade dos homens impondo-lhes modos predeterminados e imutáveis sobre como alcançar a revolução.

O marxismo tornou-se primeiro ideologia, enquanto dogma oficial dos poderes instituídos nos países ditos por antífrase “socialistas”. Invocado por governos que visivelmente não entraram no poder do proletariado e não são também mais “controlados” por este do que qualquer governo burguês, representado por chefes geniais cujos sucessores, igualmente geniais, chamam de loucos criminosos sem qualquer outra explicação; fundamentando tanto a política de Tito como a dos albaneses, a de Khrouchtchev como a de Mao, o marxismo tornou-se o “ornamento solene de justificação” do qual já falava Marx, que permitiu ao mesmo tempo ensinar obrigatoriamente aos estudantes L’État et la Révolution e manter o aparelho de Estado mais opressivo e mais rígido do que se tem notícia, que ajuda a burocracia a se esconder por trás da “propriedade coletiva” dos meios de produção. [...] O marxismo tornou-se ideologia também enquanto doutrina das várias seitas que a degenerescência do movimento marxista oficial fez proliferar. Para nós a palavra seita não é um qualificativo, tem um sentido sociológico e histórico preciso. Um grupo pouco numeroso não é necessariamente uma seita; Marx e Engels não formavam uma seita mesmo nos momentos em que estiveram mais isolados. Uma seita é um agrupamento que erige em absoluto um só lado, aspecto ou fase do movimento do qual é proveniente, deles faz a verdade da doutrina e a verdade pura e simples, subordina-lhes todo o resto e, para manter sua “fidelidade” a este aspecto, separa-se radicalmente do mundo, vivendo doravante em “seu” mundo à parte. A invocação do marxismo pelas seitas permite-lhes pensar-se e apresentar-se como algo distinto do que elas realmente são, isto é, como o futuro partido revolucionário deste proletariado no qual elas não conseguem se enraizar. [...] O marxismo, finalmente, também se transformou em ideologia, em outro sentido bem diferente: que há decênios não é mais, mesmo como simples teoria, uma teoria viva e que procuraremos em vão na literatura dos últimos quarenta anos aplicações fecundas da teoria, ainda menos tentativas de extensão e aprofundamento.¹⁸

¹⁶ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 20-21.

¹⁷ “[...] Querer encontrar o sentido do marxismo exclusivamente no que Marx escreveu, ignorando aquilo que se tornou a doutrina na história, é pretender, em contradição direta com as ideias centrais desta doutrina, que a história real não importa, que a verdade de uma teoria esteja sempre e exclusivamente “no além”, e, finalmente, substituir a revolução pela revelação e a reflexão sobre os fatos pela exegese dos textos.” (Idem, *ibidem*, p. 20).

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 21-22.

A partir deste excerto pode-se notar o quanto Castoriadis compreende que a burocracia do Partido Comunista russo usou o marxismo como ideologia própria, bem como um viés ideológico já estaria presente na própria obra marxiana.

Castoriadis também explica a relação entre o criticismo e o pensamento dialético inferindo que no limite do pensamento criticista surge o pensamento dialético¹⁹. Pois, no pensamento criticista, as categorias são indiferentes à matéria que será objeto de análise. Entretanto, a própria matéria suscita uma idiosincrasia, que põe em xeque a pureza das categorias que formarão o método²⁰. Tais categorias são como os sensíveis presentes nos sentidos, da teoria da alma aristotélica, que perceberão a sensação proveniente do mundo. Elas dão vida à sensação e são indispensáveis à sua realização como sensação. Porém, a própria matéria dispõe de um *ontos* único que também dá sentido à categoria, de modo que, pôr fim, a categoria não se mostra tão pura como se pensava e apresenta seu limite. Este se abre como brecha ao pensamento dialético. Tratando-se de um conteúdo sócio-histórico a ser refletido pela teoria marxista, a dialética marxista abre-se como possibilidade de reflexão do mundo chocando constantemente conteúdo e método, onde as categorias do pensamento são percebidas como fruto do conteúdo sócio-histórico e não mais em forma de um idealismo puro ou transcendental. Essa é a grande contribuição de Marx para o pensamento dialético. Castoriadis, porém, aponta que o desdobramento deste pensamento marxiano se tornou invertido pela forma como este foi sendo transformado em ideologia. Abandonou-se a condição sócio-histórica como fator de construção do pensamento e o pensamento marxista, em forma de teoria, passou a ser tomado como aquele que reflete o mundo, sem perceber suas nuances e mudanças e sem percebê-lo como basilar para a sua própria evolução como pensamento crítico. Seria uma espécie de “retorno da dialética ao criticismo” em pensamento social, por parte dos marxistas.

Castoriadis indaga o leitor quando propõe que este deve se manter fiel ao marxismo ou deve buscar revolução. E, com esta provocação, apresenta não uma ideia completamente antimarxista, como supõe muitos de seus intérpretes, outrossim, a ideia de que o marxismo alcançou um idealismo que contradiz em parte o espírito marxiano, mesmo que Marx em germen já tenha construído um racionalismo em sua ideia finalista de revolução, e que este espírito marxiano deve ser retomado, não em sua doutrina, todavia em sua ideia de revolução completa, inclusive da sua própria teoria ou das suas próprias teses.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 23.

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 23.

O filósofo greco-francês tem como eixo central de uma ruptura filosófica com Marx a noção de automatismo do humano em relação ao sistema econômico. Para ele, mostra-se insuficiente e equivocada a ideia marxiana de que o próprio sistema gera naturalmente seu nêmesis e sucessor, através da contradição interna entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas. Ele se opõe a esta espécie de previsibilidade do pensamento marxiano exposto de forma supra-econômica, onde este economicismo norteador do sistema social ignora o elemento humano na formação da economia e na formação da sociedade. Este economicismo em Marx resulta em uma reificação do agir humano e reificação da ação das classes sociais, levando a ideia de que o mundo sócio-histórico é completamente controlado pelas condições econômicas de toda sociedade²¹. Isto impõe problemas de ordem histórica e de ordem psicossocial, pois as sociedades não têm a mesma determinação supra-econômica e nem mesmo há uma etiologia explícita de seu desenvolvimento econômico. Povos com economias e sistemas sociais diferentes foram contemporâneos e não há uma superioridade ou caminho a ser seguido entre eles. De ordem psicossocial, porque as classes não se organizam sempre tendo como horizonte a realização econômica descrita por Marx. Nem a burguesia se desenvolveu apenas através das mudanças infra-estruturais, muito menos o proletariado age em plena conformidade com a lei histórica descrita por ele. Há elementos imaginários e superestruturais que auxiliam na ascensão e na manutenção dessas classes.

Outro fator a ser explicitado acerca da ideia de reificação em Castoriadis, para além de sua crítica ao determinismo histórico de Marx, é sua ideia de contradição intrínseca do capitalismo. Ele tem em mente que o capitalismo, por mais que avance em desenvolvimento técnico e automatização da produção, é dependente da criatividade humana e da compreensão do trabalho que o proletariado possui, para poder funcionar. Isto decorre da criatividade inerente ao trabalho humano e que faz a técnica desenvolver-se, tema este que será debatido posteriormente.

A ideia marxiana de um desenvolvimento das forças produtivas que, em última instância, revolucionou também as ideias e as instituições sociais, parte do fato de que Marx concebe a técnica como um ente autônomo, segundo Castoriadis²². Para este, a técnica não é autônoma e nem indiferente ao desenvolvimento sócio-histórico. Ela é fruto e dependente do desenvolvimento humano. Não há técnica como ideia motriz da sociedade, porque ela é também

²¹ Idem, *ibidem*, p. 27.

²² Idem, *ibidem*, p. 31.

fruto de querer e das instituições sociais. Este ponto de ruptura é o desdobramento metodológico da ruptura anunciada anteriormente. Para Castoriadis, *O Capital* e as obras marxianas precedentes a ele, intuem a ideia de que o desenvolvimento da técnica é absoluto e levaria a humanidade ao capitalismo, e este também trazendo em si o seu fim através da evolução das forças produtivas em contradição com suas relações de produção. Esta formulação da realidade tem justamente o problema de desconsiderar outros prismas para a compreensão do mundo, bem como desconsiderar os elementos humanos como fator central para as mudanças sócio-históricas.

O pensamento que inflama a posição da técnica como força motriz de tudo, uma potência que inflamaria os humanos ao ato revolucionário e ao surgimento de novas classes, esbarra na própria ação autônoma da superestrutura sobre a sociedade. A sociedade cria e recria seus dogmas e instituições sociais, de modo que as classes sociais não são e nem podem ser sempre aquelas pensadas por Marx, segundo Castoriadis. A superestrutura tem uma relação de simbiose com a infraestrutura, de forma a indeterminar-se, e uma possível tecnocracia na infraestrutura não é e nem pode ser independente das relações socioculturais dos homens que a constituíram. A consciência é tanto condicionada pelos meios materiais como é condicionante de mudanças espirituais que afetarão toda a estrutura social²³. Uma recepção do mundo material pode forjar a ação revolucionária e pode forjar um modo como se reproduz a vida material, bem como uma ruptura criativa dos ideais correntes também gera uma mudança que abre novos caminhos para o desenrolar sociocultural de novas instituições sociais. Por isso, em tom jocoso, Castoriadis infere que o “marxista ortodoxo” abdica da dialética para se prender em categorias tidas como universais, imutáveis e imaculáveis²⁴.

E, finalmente, a questão ultrapassa de muito o marxismo. Porque assim como a degenerescência da revolução russa coloca o problema: é o destino de toda revolução socialista que é indicado por essa degenerescência, do mesmo modo é necessário perguntar: é o destino de toda teoria revolucionária que é indicado pelo destino do marxismo? É esta a pergunta que nos reterá longamente no fim deste texto.

Não é, pois, possível tentar manter ou encontrar uma “ortodoxia” qualquer - nem sob a forma risível e risivelmente conjugada que lhe dão ao mesmo tempo dos pontífices stalinistas e os eremitas sectários, de uma doutrina pretensamente intacta e “corrigida”, “melhorada” ou “atualizada” por uns e outros, segundo sua conveniência e em relação a determinado ponto específico; nem sob a forma dramática e ultimata que lhe dava Trotsky em 1940, dizendo mais ou menos: sabemos que o marxismo é uma teoria imperfeita, ligada a determinada época histórica e que a elaboração teórica

²³ Idem, ibidem, p. 33.

²⁴ Idem, ibidem, p. 22-23.

deveria continuar, mas, estando a revolução na ordem do dia, essa empreitada pode e deve esperar²⁵.

A crítica ao marxismo prossegue no que seria uma espécie de “antropologia marxista” que vê nos povos uma linha positivista em direção ao capitalismo, considerando que toda a história é pré-capitalista e que as significações imaginárias sociais, como base das instituições sociais sempre formariam o homem capitalista. O ser humano seria assim condicionado espiritualmente pelas condições econômicas, evoluindo a um imaginário liberal. O espírito humano é refém de si e dos meios; ele é mutável e sem um norte definido. Tal proposição é um tanto quanto contornável e fragilizada quando se analisa o modo de vida de povos antes denominados “primitivos”, segundo Castoriadis²⁶. Pois, a maioria dos povos não europeus se organizaram de formas diferentes do pensamento capitalista, seja em culturas imperialistas ou escravagistas, seja em culturas de viés comunista em sua economia e em seus costumes. Não há uma linha que ligue uma “evolução” destes povos ao capitalismo e não há positivismo antropológico que sustente essa tese, além do que, ostentar esta linha de raciocínio seria afirmar que o ser humano é capitalista por natureza e que estaria, ao se “desenvolver”, apenas positivando o ser tal como o espírito na história para Hegel. Os povos não são em si pré-capitalistas e nem é a alma humana em si a de um *homo economicus*. Isto porque o homem condiciona-se ao longo da história, tanto as condições materiais quanto as suas significações imaginárias criadas por ele próprio. A religião, como exemplo, é tão condicionante do querer quanto a busca por riquezas. Em boa parte das vezes, esta é subordinada à classe dominante; todavia, o elemento imaginário da religião, como ver-se-á mais adiante, é elemento superestrutural determinante tão poderoso quanto qualquer base econômica. Outro exemplo é a cultura, que, como superestrutura, não deve ser tida como inferior ou determinável pela infraestrutura, segundo Castoriadis²⁷. A relação de simbiose entre as relações de produção e a cultura, deve ser observada a fim de se conhecer em práxis a realidade, tal como pensa Castoriadis e como será exposto adiante.

A visão marxista da história tem como base o determinismo da ação das classes sociais como reação inconsciente do desenvolvimento das forças produtivas em forma de uma “tecnocracia-econômica”²⁸. Se há uma forma tecno-econômica que comanda a história, ela está

²⁵ Idem, ibidem, p. 22.

²⁶ Idem, ibidem, p. 38.

²⁷ Idem, ibidem, p. 39.

²⁸ Idem, ibidem, p. 42.

se tornando uma clausura, um fechamento, que apenas impulsiona o ser e o agir de determinada forma. Em outras palavras, se houvesse uma força motriz em forma de determinismo econômico das classes, estas seriam sempre regulares, evoluindo à medida que a infraestrutura é modificada, sendo apenas agente passivo da história do movimento da mercadoria. Para Castoriadis, há dois fatores que impactam no que ele entende como “determinismo econômico de Marx”. O primeiro deles é que as revoluções são uma ruptura na ordem estabelecida que não pode ocorrer apenas como reflexo da contradição social. Uma revolução demanda criatividade humana, que lhe confere relativa autonomia, e ruptura também, com a superestrutura estabelecida. Não há revolução da base econômica para que somente em seguida as ideias e a cultura sejam mudadas. São movimentos concomitantes. A revolução poderia surgir não apenas por uma tentativa de mudança da base econômica, todavia, como libertação das amarras do imaginário social heterônomo. Ele afirma, contra os intelectuais ligados dos PC da Rússia e aos defensores do stalinismo, que estes não aceitam a ação autônoma das classes sobre as teses marxistas, considerando qualquer movimento mais humano em uma revolução como uma degeneração, ou se não há “nada de novo” o devir histórico está correto²⁹. Entretanto, não há devir histórico, nem mesmo quando se julga perceber que a realidade e a ação dos homens caminham em direção ao que se predeterminou. A história é extremamente multifacetada, com vários elementos que a influenciam, e, mesmo que a luta social caminhe para uma revolução das bases econômicas, há por trás toda uma luta paralela ou anterior de libertação do pensamento instituído. Assim como se diz que não há luta pelo racismo sem luta pelo fim do capitalismo, ou que não há luta contra o machismo sem também o fim do capitalismo, o contrário tem o mesmo efeito. Não há fim do capitalismo sem luta pelo fim do machismo ou do racismo, não apenas porque o fim do capitalismo é o fim das ideias violentas e preconceituosas da sociedade capitalista, fruto da história das sociedades burocráticas, mas também porque a luta direta das minorias influencia na construção espiritual da ideia de um mundo liberto das significações imaginárias sociais preconceituosas que o prendeu durante milênios.

Um ponto a se levar em consideração sobre este assunto é justamente a ideia propagada por uma militância partidária que se diz marxistas, que julga pautas não diretamente econômicas como pautas de uma esquerda dita “liberal” e pouco alinhada com a luta revolucionária. Se há um marxista que se diga ortodoxo e rejeite a legitimidade de temas considerados superestruturais, este não compreendeu o materialismo dialético, não sendo nem marxista e nem revolucionário. Hoje em dia, as pautas ditas identitárias da esquerda são basilares para uma

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 44.

premissa revolucionária, porém, ainda assim, muitas vezes seus integrantes são tratados, no Brasil, por exemplo, como uma “esquerda cirandeira”, com a pecha de apenas objetivar a liberação legal do uso de entorpecentes, de pautas das minorias sociais e de uma espécie de “etiologia” das opressões sociais, e não buscarem o estudo d’*O Capital*. Por um lado, tais críticas têm algum fundamento quando as pautas progressistas são assimiladas pelo neoliberalismo; por outro lado, escondem um caráter limitado de quem a faz ao não perceber a importância das pautas das minorias sociais, querendo relegá-las a segunda ou terceira importância na ordem do dia da revolução. Este é um erro crasso que se paga à medida que o Capital, com sua invejável capacidade antropofágica, avança sobre essas pautas.

Outro ponto a ser destacado nesta crítica de Castoriadis ao determinismo econômico em Marx é a importância de uma lei econômica marxista que afirma o colapso do capitalismo através de sua própria evolução, que levaria a uma crise de superprodução ou outras, que seriam a base de sua destruição e tomada de poder pelos proletariados. Não houve uma revolução mundial neste sentido, por mais que tais crises de superprodução ocorressem, e Castoriadis afirma que justamente o contrário ocorreu. Ele infere que a condição de vida dos trabalhadores melhorou nos países desenvolvidos bem como a produção se expandiu superando seus problemas e crises e aumentando também seu consumo³⁰. Esta ideia tem o intuito de corroborar com a reflexão de que não bastam apenas que as condições econômicas estejam dadas para uma revolução, há todo um elemento sociocultural que pode ou não acender a faísca da revolução na classe trabalhadora. Entretanto, há que se pensar na expansão do capital em sua forma atual, neoliberal. Atualmente, o Capital não gera uma crise pontual, gera um estado de crise constante, onde o desemprego mantém-se elevado, os direitos sociais são aos poucos extintos e os salários são baixos devido à terceirização ou à “uberização” do trabalho, que se mostra hoje como a face mais perversa do Capital.

O ponto fundamental da ruptura de Castoriadis com o marxismo consiste na sua própria formulação sobre a Filosofia da História. Castoriadis percebe em Marx uma continuidade do pensamento hegeliano, e, em seu reflexo, uma continuidade do modo como se deu o pensamento filosófico, que será abordado posteriormente. Marx mantém a fórmula hegeliana mudando apenas o enunciado da questão. Em Hegel a história representava o florescer da razão em direção à liberdade, em Marx a história seria uma evolução das forças produtivas de modo de produção em direção ao comunismo. O elemento dialético é a base

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 44.

de ambos os pensamentos, os quais conduzem a uma ruptura do movimento dialético da transformação em forma da manutenção final de um estado de coisas, de uma realidade que seria ela mesma inerente a todo o sistema e a toda a história. Tal ruptura se mostra como uma espécie de “motor final” ou produto plenamente realizado. O que se mantém como “fórmula” ou lógica oculta a todo este pensamento em suas categorias é a noção de racionalismo presente nas filosofias de ambos os filósofos alemães.

O racionalismo é um tipo de pensamento que analisa a realidade de forma finalista, planejada, com explicações para todos os eventos históricos baseados em uma fórmula, como se a realidade tivesse que se adaptar a uma fórmula, aos “axiomas”, e não o oposto (o que seria em si uma contradição interna no marxismo). Esse racionalismo não é simplesmente o racionalismo de Descartes, de Spinoza ou de Leibniz, em relação à epistemologia, mas um conceito oculto que remonta à filosofia clássica, especialmente em Platão e em Aristóteles. Sua natureza consiste na identidade entre o Ser e o *logos*, de modo que a realidade percebida é racionalmente estruturada e plenamente compreendida pela razão. Dessarte, esse raciocínio aponta que o mundo tem uma ordem racional preexistente, cabendo ao filósofo a atividade de desvelá-la ou explicá-la sistematicamente. Tal concepção permeou toda a história da filosofia como um espectro norteador de seu desenvolvimento. A filosofia hegeliana é a melhor síntese desse racionalismo que impõe o real a se reconhecer na razão. Isso pois, essa razão pretende ser totalizante, como um racionalismo fechado em si, de maneira dogmática, que não possibilita a espontaneidade do ser e quer dominá-lo ou simplesmente enquadrá-lo. O racionalismo, nesses moldes, impede o surgimento do “desconhecido”, do novo e da criatividade como expressão de uma vontade oculta, tal qual existe na filosofia schopenhaueriana. O racionalismo limita a espontaneidade do real.

Castoriadis discorda da ideia de que há uma razão na história e afirma³¹ que a ideia de uma razão na história traz mais problemas do que seu oposto, do que pensar na irracionalidade inerente à história. Pois, a racionalidade pressupõe um *telos* e uma lógica interna que deve explicar todos os acontecimentos em todas as épocas, coisa esta que abre uma imensa dificuldade de se encaixar em vários fenômenos históricos e em uma causalidade universal e sem deixar arestas. Em contrapartida, ele insere a ideia de que a imaginação, como base da sociedade, em si representa a abertura da possibilidade da existência de novos fenômenos históricos, que dão origem a outras formas da história. A história, para ele, é sem

³¹ Idem, *ibidem*, p. 68.

razão e é uma possibilidade do novo. Não há uma lei que especifique seu funcionamento. Outrossim, ele põe a imaginação como origem do humano enquanto ser que imagina, explica seu mundo, e cria suas normas, criando assim as suas instituições sociais.

Sendo assim, pôr a imaginação como elã criativo presente na história da humanidade também não seria construir uma racionalidade que gerasse uma explicação para os fenômenos históricos e também se apresentasse como uma ideia finalista? A resposta é negativa, pois não há o mesmo elemento de busca por uma explicação eterna que a racionalidade, ou a Razão na história tem, já que ela busca por repetições, modismos e uma “lógica interna” dos processos; e também porque a imaginação é posta como “incalculável” e, mesmo como *hubris* histórico, não se apresenta como norma ou lei, mas sim como elemento da possibilidade do novo, sem ditar como é e como será este “novo na história”³².

De fato, não poucos pensadores³³ apontam que o pensamento marxista está pautado em um determinismo ou que há realmente um viés positivista na obra marxiana. Marx não seria positivista justamente porque propõe uma percepção dialética da realidade que ultrapassa qualquer molde ou estágio do positivismo. E também não se deve confundir a influência iluminista em Marx com uma adesão ao positivismo, como se houvesse uma evolução retilínea da realidade social, pois o positivismo desconsidera a práxis ou qualquer influência do real sobre o *telos* positivista, e Marx enfatiza a práxis como elemento central de sua filosofia. Compreender esta premissa é importante para se pensar na negação do marxismo feito por Castoriadis e em sua razoabilidade.

1.4. Análise sobre as acusações contra o marxismo

Sobre o determinismo na obra marxiana, pode-se buscar uma famosa passagem expressa na *Contribuição à crítica da economia política* como indício de um determinismo histórico-econômico, no qual o papel da atividade humana é um tanto fatalista. A conhecida passagem:

Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado estágio de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade,

³² Idem, *ibidem*, p. 66.

³³ Jean Baudrillard, E.P. Thompson, Michel Foucault, Karl Popper, Max Weber, Pierre Bourdieu.

a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência³⁴.

No entanto, será que tais linhas são suficientes para uma afirmação tão categórica acerca do marxismo? Certamente que não. Seria um tanto simplista afirmar que Marx é determinista por ter escrito, em relação ao humano, que “[...] é o seu ser social que determina sua consciência”³⁵. Primeiramente, no próprio parágrafo apresentado, por mais que o termo “determinado” apareça quatro vezes, apresenta uma reflexão bastante coesa e evidente sobre as relações entre trabalho e sociedade, de modo que o trabalho, enquanto “relações de produção”, torna-se trabalho socialmente necessário e influencia diretamente na estrutura econômica e no próprio grau de desenvolvimento técnico da sociedade. Naturalmente, a superestrutura social é diretamente influenciada pelo estágio em que se encontra esta estrutura econômica. Porém, ela não é apenas espelho que reflete animicamente o que a base econômica lhe projeta. Se assim fosse, não haveria uma crítica à ideologia dominante como possibilidade de superá-la, e toda a classe trabalhadora, incluindo seus intelectuais, seriam meros autômatos reprodutores eternos de uma consciência de classe alheia. Seria a negação suprema da subjetividade, da possibilidade de transformação da consciência e o fim da criatividade, coisas estas que Castoriadis categoricamente defende e aponta serem impossíveis de serem eliminadas, mesmo que o capitalismo queira contraditoriamente eliminar. Há também o fato de que o estágio de desenvolvimento das forças produtivas, ou o modo de produção, condiciona a política, a justiça, a vida social e intelectual; todavia, condicionar não pode ser compreendido com ditar retilineamente os fatos sociais. A superestrutura interage com a base econômica, em um processo dialético, e a influência. Este tema foi abordado por Engels em *Carta a Joseph Bloch*, onde chamou atenção para que não fosse realizada uma leitura materialista vulgar do materialismo. Esta seria uma leitura que destinasse uma importância absoluta à economia.

Segundo Engels, há uma interlocução entre a base e a superestrutura, de modo que ambas transformam-se modificando a realidade social. O espírito de uma época transforma-se, refletindo as mudanças na base econômica e retornando a esta como aceitação ou rejeição de seus princípios. O que Engels enfatiza é que não há um determinismo calculista do real como uma fórmula cujos elementos, funções e constantes sejam as pessoas, os meios e o modo de

³⁴ MARX, *Para a Crítica da Economia Política*. <https://www.marxists.org/portugues/marx/1859/01/prefacio.htm>

³⁵ Idem, *ibidem*.

produção. Ele também não acredita que a superestrutura é mais determinante do que a base econômica, como se fosse descolada desta e ditadora dos rumos do real de uma maneira idealista. Segue um trecho do pensamento de Engels.

O reflexo de relações econômicas em princípios jurídicos é necessariamente confuso e desordenado: ele age sem a pessoa que está atuando ser consciente deste processo; o jurista imagina que está operando com proposições *a priori*, quando o que ele está manuseando verdadeiramente são reflexos das relações econômicas; assim, tudo está invertido. Para mim, parece óbvio que é esta inversão que, enquanto permaneça desconhecida sob a forma do que nós chamamos de *concepção ideológica*, reage e retorna à base econômica, podendo, dentro de certas limitações, modificar esta última.³⁶

Marx explica como e por que surgem crises, consideradas sistêmicas, dentro dos modos de produção existentes e aponta que essas crises são geradas por contradições internas de cada sistema econômico e dialeticamente da contradição interna ocorre uma ruptura que dá origem ao novo. Entretanto, a ação que ocorre no processo de maior tensão entre tais contradições é feita pelo ser humano. E tal ação depende de certo nível de consciência de classe para alcançar uma práxis. Por mais causalista que possa ser a ideia de que o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção como elemento do contraditório interno do ser da sociedade é o motor e a explicação das maiores mudanças socioeconômicas na história da humanidade, ainda assim, parece um tanto exagerada a ideia de um determinismo marxiano, que se mostra pouco materialista e amplamente idealista. Pois, os processos revolucionários de cada etapa dos modos de produção são bastante complexos, repletos de elementos culturais, religiosos (em suma, imaginários), onde por séculos um sistema pôde se manter hegemônico mesmo sob constante pauperização dos trabalhadores, e sua mudança se deve também a elementos da criatividade humana, que rompem a superestrutura ideológica e despertam algo novo nos explorados para que reajam tendo ciência de seu mundo atual e real, e vislumbrando um novo mundo possível.

Em outras obras, Marx também aponta a relação simbiótica entre a base econômica e a superestrutura, e isso devido ao método dialético para a compreensão da realidade sócio-histórica. Em *18 Brumário de Luís Bonaparte*, pode-se vislumbrar a relação extremamente ativa e de rápida transformação entre as condições econômicas, políticas, sociais e a ação humana feita por pessoas conscientes de sua classe social. Dentre as condições socioeconômicas que influenciaram a sociedade francesa do século XIX estão a pauperização da população que vive

³⁶ ENGELS, *Carta a Joseph Bloch*, <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>

em um estado constante de crise, fazendo com que, assim, uma possibilidade de “negação” se apresente e se inicie um processo revolucionário. Ou seja, para além de outros fatores políticos e jurídicos que ditavam objetivamente a vida e visavam evitar uma nova revolução, como a de 1789, o fator econômico se destacava como um fator objetivo fundamental para “dizer” algo ao indivíduo e à sua comunidade, de modo que a constante pobreza e exploração poderiam realmente fazer com que houvesse um novo despertar. De outro modo, a ação humana reage à situação dando-lhe novas possibilidades, cujos agentes recriam meios de interagir com a base econômica e a superestrutura dominante, onde, segundo tal obra, poder-se-ia compreender o materialismo histórico-dialético como uma rejeição ao determinismo histórico absoluto e ao subjetivismo. A seguinte passagem demonstra que a ação humana é contingente às suas condições materiais, todavia não é simples reprodução, até porque, se assim fosse, não haveria nenhum tipo de evolução tecnológica ou transformação social, o que contraria não apenas o marxismo, mas a própria história da humanidade.

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestado os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de apresentar e nessa linguagem emprestada.³⁷

As críticas à visão antimarxista de Castoriadis também vieram dentro do *Socialisme ou Barbarie*. Um de seus principais críticos foi Yvon Boudert, sendo também um constante interlocutor de Castoriadis, debatendo com este especialmente sobre autogestão e sobre marxismo no século XX. Em *Marxismo e teoria revolucionária: leitura de Cardan, releitura de Castoriadis*³⁸, Bourdet analisa especialmente a primeira parte de *A Instituição Imaginária da Sociedade*, onde Castoriadis insere seus textos publicados nove anos antes em *Socialisme ou Barbarie*. Ele afirma categoricamente que Castoriadis encontra-se equivocado em suas reflexões acerca do marxismo e aponta que o marxismo se mantém bastante coerente em não ser sistemático, como um cânone hermético para ditar o que fazer, pois ele contém como que um dispositivo interno que permitiria avançar sobre seus erros, a própria dialética (ref). Sobre

³⁷ MARX, O 18 de Brumário de Louis Bonaparte, <https://www.marxists.org/portugues/marx/1852/brumario/cap01.htm>

³⁸ BOURDET, *Marxismo e teoria revolucionária: leitura de Cardan, releitura de Castoriadis* https://criticadesapiedada.com.br/2021/05/17/marxismo-e-teoria-revolucionaria-leitura-de-cardan-releitura-de-castoriadis-yvon-bourdet/#_ftn18

os pontos analisados no texto de Bourdet que visam a refutar os escritos de Castoriadis, pode-se citar a seguinte passagem:

Castoriadis nos relata que começou a questionar um certo número de teses de Marx e que, ao fim (“ao sétimo dia as muralhas colapsaram”), é o marxismo em seu conjunto que não pareceu mais poder permanecer como a teoria revolucionária do nosso tempo. Se procurarmos agora (sem entrar em detalhes, devido ao pequeno lugar que nossa revista deixa livre para este debate) *esquematizar* o essencial desse balanço (provisório) do marxismo colapsado, podemos atribuir a Castoriadis, *grosso modo*, as seguintes “afirmações”:

1. A tese essencial do *Capital* é falsa.
2. Existe contradição entre a *ciência mecanicista* de Marx e qualquer *projeto revolucionário*.
3. O marxismo é *o que ele se tornou* e é uma ilusão tentar voltar ao “verdadeiro Marx”.
4. *O marxismo não pode ser compreendido como um simples método*.
5. O vício fundamental (constitutivo) do marxismo é o de ser uma *teoria fechada* (como um ovo).

No meu ponto de vista, todas estas afirmações de Castoriadis são falsas – ou, de forma mais modesta, “discutíveis” – como aparecerá, talvez, não pela “crítica” pontual de cada uma delas, mas, ao fim, por soma e quase recorrência, dado que todos esses pontos, separados abstratamente por mim, formam um todo³⁹.

Castoriadis argumenta que o marxismo, como teoria, está ultrapassado e não pode mais servir como base para a ação revolucionária. Ele critica a tese central de Marx sobre a derrocada inevitável do capitalismo, afirmando que o capitalismo, longe de entrar em colapso, se desenvolveu de forma robusta. O autor rebate essa crítica, destacando que Marx nunca defendeu um determinismo absoluto e que suas análises incluíam “tendências contrárias” que poderiam retardar ou modificar o colapso do capitalismo. Além disso, o autor argumenta que o erro de Marx em prever o colapso do capitalismo não invalida o conjunto de sua teoria.

Bourdet assevera que Marx, além de não ter feito uma defesa determinista sobre a revolução em sua obra (ponto este já abordado anteriormente), também considerou que o capitalismo reage contra seu fim, como um claro exemplo da luta de classes, onde a burguesia, através da ideologia e do Estado, poderia distanciar o proletariado de sua revolução ao deixá-lo alienado de sua classe social.

[...] Para o ponto específico em questão, por que não nos dar ao trabalho de ler *por inteiro*, ao invés de nos limitarmos ao “título”, a seção (do livro III) intitulada “Lei de baixa tendencial da taxa de lucro”? Veremos que após o enunciado da “lei”, Marx desenvolve seis tipos de “influências contrárias” e, concluindo, escreve: “Esse processo não tardaria em desencadear o colapso da produção capitalista *se tendências contrárias não trabalhassem continuamente* (grifo meu) a fim de produzir um efeito

³⁹ Idem, *ibidem*.

decentralizador...”. O que disseram de tão considerável, um século mais tarde, os inúmeros “críticos” de Marx e, de qualquer forma, onde está o “erro”?⁴⁰

Tais “tendências contrárias”⁴¹ não se resumem àquelas elencadas por Marx, mas podem ser compreendidas como novos elementos que surgem na luta de classes, o que faz com que a revolução socialista não seja um fato automático. Outro fator necessário para a revolução é a ação consciente da classe trabalhadora. Pois, por mais que Castoriadis entenda o desenvolvimento do capitalismo segundo Marx como uma doutrina mecanicista e teleológica, a luta de classes é o fator primordial para que haja uma transformação social substancial, e por isso é necessário investir em meios para gerar consciência de classe no proletariado. Não poderia haver uma contradição entre a “ciência mecanicista de Marx e o projeto revolucionário”, segundo Bourdet, porque a revolução não se dá automaticamente, necessitando que a classe explorada aos poucos tome ciência de sua condição social.

Castoriadis, segundo Bourdet, entende o marxismo como “uma teoria fechada” que não compreenderia ou permitiria uma abertura para um novo entendimento do real (muito se deve à ideia de crise sistêmica do capitalismo ou crises cíclicas). Mas, segundo Bourdet, o próprio Marx rejeitou a ideia de sistemas herméticos, visto que tal concepção seria anti-dialética, e aponta que os erros de Marx (especialmente erros por desconhecimento de todas as nuances do real, como o desconhecimento da luta identitária, por exemplo) justamente não inviabilizam o marxismo porque permitem-no progredir abstraindo os novos fenômenos sociais, como um método de análise dialética do real cuja virtude é se autoadaptar. Bourdet cita que Lukács e Pannekoek também defendem este pensamento e que Castoriadis não se atentou à reflexibilidade que o método marxista possui para absorver as novas realidades sócio-históricas.⁴²

De minha parte, não vejo o que há de chocante em constatar que Marx se enganou, como todos os sábios. Penso, particularmente, que Marx não poderia, nem pôde, “estar à frente” das ideias de seu tempo no que concerne, por exemplo, às vantagens de um desenvolvimento unilinear indefinido da técnica ou a questão das “minorias”. Se o tivesse feito, teria invalidado ao mesmo tempo o relativismo da sua teoria do conhecimento. A pretensão de ser infalível, já risível na teologia, é absurda no seio do

⁴⁰ Idem, *ibidem*.

⁴¹ São tendências que retardam, atenuam ou até reverterem temporariamente a queda da taxa de lucro na composição orgânica do capital, atravancando sua derrocada final e demonstrando certa auto-adaptação do sistema capitalista. Dentre elas estão: o aumento da mais-valia, diminuição do preço dos meios-de-produção, a presença de oligopólios, facilidade de crédito, intervenção estatal para “salvar a economia”, etc. Se Castoriadis aponta que o capitalismo se manteve cada vez mais auto-adaptável e fortificado no século XX, isso não invalidaria completamente a tese marxiana, pois esta compreende que há uma autorregulação infraeconômica que faz o sistema readaptar-se ao real.

⁴² Idem, *ibidem*.

materialismo histórico (que deve, primeiramente, aplicar a si mesmo o seu princípio de base). Em seus prefácios e posfácios, Castoriadis nos mostra com facilidade que o erro é por vezes prova de inteligência: “Marx, por exemplo, é um grande economista, até quando se engana, enquanto François Perroux é apenas um falastrão, até quando ele não se engana”⁴³

Em contrapartida, Guilherme Moreira aponta que Castoriadis embasou seu rompimento com o marxismo ao entender que este não mais servia como meio útil para refletir o capitalismo de seu tempo, pois seu método não daria conta de explicar fenômenos como a diminuição do desemprego na Europa, a superação frente às crises econômicas, a expansão do Capital e da indústria, e o aumento da qualidade de vida da classe trabalhadora⁴⁴. Sendo assim, o dinamismo do capitalismo carecia de novos elementos para ser compreendido, rejeitando o marxismo como método de análise socioeconômica. Isso também se deve ao fato de Castoriadis ter trabalhado para a OCDE, o que influenciou bastante em suas análises sobre o capitalismo no pós-guerra e em suas reflexões acerca do marxismo⁴⁵. Segundo Moreira, Castoriadis aponta que Marx erra ao compreender a força de trabalho como uma mercadoria comum, pois não haveria como determinar com precisão o esforço do trabalhador e também porque sua atividade criativa seria o elemento transformador do trabalho e da sociedade. Considerar o trabalhador enquanto agente de transformação em seu próprio local de trabalho, interferindo no processo de trabalho e influenciando este para que possa ser não apenas mais produtivo, mas principalmente mais autônomo, é fundamental para dar início a um processo revolucionário que se inicia nas fábricas e estende-se à sociedade. Para Moreira, outro ponto que indiretamente desdobra-se deste pensamento marxiano acerca da mercadoria é seu entendimento da tecnologia como sendo neutra e infere que Castoriadis acredita que não há neutralidade no desenvolvimento da tecnologia, permanecendo esta a serviço “de quem” a criou, ou seja, do tipo de sociedade que a criou. Justamente, a compreensão da tecnologia como algo que deveria relacionar-se diretamente com a classe trabalhadora, denota que é fundamental uma gestão autônoma do trabalho. Porém, em uma tecnologia que se julgaria como “neutra”, a burocracia soviética aplicou a tecnologia para reproduzir o método de exploração capitalista e sua gradual alienação

⁴³ Idem, *ibidem*.

⁴⁴ MOREIRA, *Marxismo e crise: Socialismo ou Barbárie na crítica de esquerda do pós-guerra francês (1946-1967)*. Dissertação, p. 90.

⁴⁵ “O aumento dos salários e o quase desaparecimento do desemprego levaram a um aumento constante do padrão de vida dos trabalhadores, medido em termos de bens consumidos. A longo prazo, e ignorando flutuações cíclicas e situações locais ou profissionais, esse aumento tende a acompanhar o da produção geral.” (tradução nossa) CASTORIADIS, *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*. p. 14. https://collectifieuxcommuns.fr/IMG/pdf_MouvRevCapMod-I.pdf

do trabalhador. A tese de Castoriadis é de que faltou ao marxismo a compreensão da vivacidade e criatividade do trabalhador em seu processo laboral, e abriu-se uma brecha para a continuação da divisão do trabalho entre os que comandam e os que executam as funções laborais diretamente. Tal fato foi denunciado por Castoriadis e até mesmo por Trotsky em *A revolução traída*. Segundo Moreira:

Tendo mantido o conceito de luta de classes fora de sua teoria econômica, Marx havia sido impelido a considerar quase tudo em sua análise enquanto lei objetiva. O que Castoriadis adverte é que, se compreendida a força de trabalho como uma mercadoria humana, viva, subjetiva, então todas as outras leis econômicas do marxismo não seriam mais leis. Sem leis econômicas estritas, se recuperaria, segundo Castoriadis, o elemento subjetivo da luta dos trabalhadores, a natureza da história poderia finalmente ser compreendida como algo aberto e passível de reais transformações.

Para Castoriadis, a maquinaria industrial pressupunha em si mesma uma rotinização do trabalho humano, de modo a distorcer a própria atividade de socialização que o trabalho supostamente deveria oferecer. A maquinaria industrial moderna seria, sobretudo, para nosso autor, tecnologia de classe. E uma outra sociedade necessitaria criar outras formas de tecnologia, baseadas na criatividade e na autonomia dos trabalhadores.⁴⁶

Moreira também aponta que Castoriadis tece suas críticas ao marxismo de uma maneira embasada com a realidade dos países socialistas e que chama atenção para que o pensamento marxista não seja compreendido de maneira isolada no tempo. Para Moreira, Castoriadis não compreende o marxismo como uma teoria realmente revolucionária e que sua pretensa aplicação nos partidos comunistas expunha seus problemas metodológicos, ao passo que não haveria como simplesmente inferir que “Marx foi distorcido”, que “o marxismo utilizado pelo PC não seria o verdadeiro”, e, como consequência, “deveríamos retornar a Marx”, porque seria até anti-materialista e anti-marxista negar os problemas do presente para reafirmar o texto como algo sagrado e que não foi compreendido corretamente. Em outros termos, não se deveria sobrepor a teoria marxiana à sua aplicação nos processos revolucionários e na formação dos Estados socialistas, em seu relacionamento com a classe trabalhadora, para dar um *reboot* na revolução utilizando a mesma ideia que no fundo teria problemas estruturais. Castoriadis, segundo Moreira, afirma que o próprio método marxista deveria ser superado, tanto o econômico, como o histórico, e que, na ausência disso, mesmo que se volte ao “puro marxismo”, os problemas relacionados à burocratização permaneceriam⁴⁷.

⁴⁶ MOREIRA, Guilherme. *Marxismo e crise: Socialismo ou Barbárie na crítica de esquerda do pós-guerra francês (1946-1967)*. Dissertação. p.93

⁴⁷ Idem, *ibidem*. p. 98.

Um ponto de total ruptura de Castoriadis com o marxismo é sobre o entendimento acerca da noção de História, sendo este conceito um dos temas chave na filosofia de Castoriadis, pois liga-se diretamente ao entendimento sobre a formação simbiótica entre a *psique* e a sociedade. Para Castoriadis, Marx teria dado sobremaneira importância à base econômica sobre a superestrutura e deixa à parte a subjetividade, a criatividade humana, inferindo que outros elementos imaginários-significantes criam e recriam a sociedade constantemente, sendo estes não necessariamente econômicos.⁴⁸

Para nós, essa também era a razão pela qual a crítica de Castoriadis apresentaria o projeto de sua filosofia ulterior, ou seja, não só uma afronta contra as posições do marxismo, mas sim contra todas as filosofias da história que reduziriam as motivações fundamentais da sociedade sob o jugo de uma categoria central: a economia, a cultura, a natureza. A crítica de Castoriadis se dirige, em última instância, a todos esses movimentos da filosofia que Marshall Sahlins preferiu chamar de “leviatanologias”: as teorias onde os indivíduos não existiriam como tais, mas se apresentariam essencialmente como expressão de um sistema maior.⁴⁹

Para Castoriadis, mesmo que admitisse a existência de um sentido econômico-produtivo em todas as sociedades, o grande imbróglio que o pensamento marxista enfrentaria ao afirmar que as categorias técnico-econômicas teriam sido sempre determinantes em toda sociedade seria o da seguinte questão: como pretender que a maneira de viver as relações econômicas, o modo de experimentá-las, tão diferentes de uma sociedade e de uma época a outra, não teriam importância? Que as motivações, significações e valores criados por culturas historicamente e estruturalmente diferentes não teriam outra função que não a do encobrimento das relações econômicas dominantes?⁵⁰

1.5. Burocracia, Leninismo e Trotskysmo

Para a compreensão do pensamento de Castoriadis acerca da realidade sócio-histórica que moldou o século XX, é necessário entender o panorama em que se encontra a relação entre burocracia e sociedade. O filósofo greco-francês compreende a burocracia como uma expressão da heteronomia social em uma forma sistematizada para o domínio do indivíduo. O Estado Moderno e o capitalismo são os meios por onde perpassa esta burocracia, bem como são ideologicamente preenchidos por ela, em uma união em que já não se pode mais distinguir o que é capitalismo, Estado e burocracia. A burocracia pensada por Castoriadis, cuja forma se apresentou tanto no “Leste socialista” como no “Oeste capitalista”, caracteriza-se por: gradual desumanização das relações, cujo resultado é o crescimento do individualismo e da alienação; a contraditória perseguição à criatividade e à autonomia no ambiente de trabalho; ilusão de que

⁴⁸ Idem, ibidem. p. 100.

⁴⁹ Idem, ibidem. p. 100.

⁵⁰ Idem, ibidem. p. 101.

a burocracia proporciona uma eficiência, visto que ela estaria mais interessada em criar formas de manter o controle do que em uma racionalidade eficaz; o surgimento de uma classe de “especialistas” para dirigirem abertamente a sociedade, o que contrapõe diretamente a ideia de autonomia social de Castoriadis; e também a ideia quase sagrada sobre o poder e a existência das instituições sociais como perenes e não dependentes dos indivíduos, o que representa a essência da sociedade heterônoma.

Previamente ao estudo da burocracia compreendida por Castoriadis como capitalismo burocrático, é importante compreender a natureza da burocracia em seus primórdios e também no pensamento weberiano.

A análise que Weber faz da burocracia e do Estado Moderno no final do século XIX é o ponto de partida para a reflexão sobre a burocratização da sociedade ocorrida no século XX e denunciada por Castoriadis como um capitalismo burocrático. Em linhas gerais, Weber faz uma análise da consubstanciação entre a burocracia e o Estado, sendo a burocracia indispensável para o bom funcionamento deste. Sua visão é a de que a burocracia é um modo racional e legal de organização do trabalho, constituída para funcionar de maneira eficiente e impessoal. Para isso, a burocracia deve basear-se em padronizações de procedimentos, em uma hierarquia clara e sólida, e em regras formais bastante enraizadas na estrutura do sistema. Seu modo de entender a burocracia é a despersonalização dos cargos administrativos, de modo que os recursos e o poder não sejam usados para promover e privilegiar o indivíduo que ocupa determinado cargo, mas que a legitimidade do poder esteja na figura abstrata da função, não necessariamente uma figura estatal. Isso garante a continuidade do funcionamento do sistema, independentemente de quem ocupa os cargos. Tal entendimento da burocracia denota um caráter um tanto otimista em Weber, pois ele percebeu o quanto a organização impessoal, racional e eficiente do trabalho e do Estado foram fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo e do Estado Moderno. Em um entendimento semelhante, Sérgio Buarque de Holanda aponta que a sociedade brasileira se organizou de uma forma excessivamente personalista e patrimonialista na organização do Estado, o que permite tanto o surgimento de uma corrupção, como a ineficiência em muitas ações estatais, que permeiam até os dias de hoje⁵¹.

Weber enfatiza a importância da burocracia para o desenvolvimento do Estado após o século XVI, pois havia a necessidade de administrar vastos territórios, e tornava-se necessária

⁵¹ HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

uma forma eficiente de administração e implementação de políticas de governo. Com isso, o sociólogo alemão pensou no Estado Moderno como legitimado por uma nova forma de poder, sendo esta racional-legal, ou seja, haveria uma crença no fato de que esta nova forma de poder é exercida de acordo com uma lei universal e com regras pré-estabelecidas. Deste modo, através do conceito de poder racional-legal criado por Weber, o qual compõe o tipo de dominação legal, a burocracia serve como um instrumento pelo qual o Estado Moderno exerce seu poder de maneira formal e autorizada, o que implica que a legitimidade da autoridade provém de uma configuração institucional e despersonalizada, conferindo ao Estado uma impressão de permanência e neutralidade. Sobre o poder racional-legal e a administração burocrática, segundo Weber:

A dominação legal baseia-se na vigência das seguintes ideias, entrelaçadas entre si: § 1. que todo direito, mediante pacto ou imposição, pode ser *estatuído* de modo racional - racional referente a fins ou racional referente a valores (ou ambas as coisas) – com a pretensão de ser respeitado pelo menos pelos membros da associação, mas também, em regra, por pessoas que, dentro do âmbito de poder desta (em caso de associações territoriais: dentro do território), realizem ações sociais ou entrem em determinadas relações sociais, declaradas relevantes pela ordem da associação;⁵² [...] § 5. A administração puramente burocrática, portanto, a administração burocrático-monocrática mediante documentação, considerada do ponto de vista formal, é, segundo toda a experiência, a forma *mais racional* de exercício de dominação, porque nela se alcança *tecnicamente* o máximo de rendimento em virtude de precisão, continuidade, disciplina, rigor e confiabilidade – isto é, calculabilidade tanto para o senhor quanto para os demais interessados –, intensidade e extensibilidade dos serviços, e aplicabilidade formalmente universal a todas as espécies de tarefas. O desenvolvimento de formas de associação “modernas” em todas as áreas (Estado, Igreja, exército, partido, empresa econômica, associação de interessados, união, fundação e o que mais seja) é pura e simplesmente o mesmo que o desenvolvimento e o crescimento contínuos da administração burocrática: o desenvolvimento desta constitui, por exemplo, a célula germinativa do moderno Estado ocidental.⁵³

Claude Lefort, pensador contemporâneo de Castoriadis e um de seus principais interlocutores acerca da burocratização da sociedade, parte do pensamento weberiano para pensar posteriormente a burocracia como uma classe social. Compreender a ideia de burocracia e o quanto seu poder foi subestimado, segundo Lefort, é fundamental para compreender não apenas a relação entre burocracia e capitalismo em Castoriadis, bem como aprofundar o entendimento da crítica castoriadiana ao pensamento de Marx e aos marxistas de seu tempo.

Em um trabalho seminal para a compreensão da gênese burocrática, *O que é a burocracia?*,⁵⁴ Lefort aborda o que seria um lapso de Marx ao não considerar mais seriamente

⁵² WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. p.142.

⁵³ Idem, *ibidem*. p.145-146.

⁵⁴ LEFORT, Claude. *Est-ce que la bureaucratie?* In: *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, 1971.

a burocracia como um fenômeno aliado ao capitalismo, de modo que, para Marx, a burocracia representaria uma espécie de corpo de funcionários que parasitariam o Estado, visando o crescimento hierárquico dentro daquele espaço de poder. O que Marx não percebeu, segundo Lefort, é que a burocracia, para além de conter um exército parasitário que visa o poder Estatal utilizando cargos públicos, também se constituiu como uma classe social devido justamente a este poder.

Por um lado, a burocracia rompe as mesas das repartições públicas e alcança toda a sociedade, por outro, ela é reflexo da organização social. De todo modo, a classe burocrática se autoinstitui e visa não apenas a execução de tarefas, mas também a governança. A burocracia é apresentada por ele como um ente que detém o poder legal sobre a sociedade civil e a usa para obter os recursos necessários à sua sobrevivência, e, não por acaso, tal ação é também fruto da relação entre o Estado e o Capital, que se expande para o Estado e também o torna uma mercadoria ou um espaço para a transição de mercadorias: um mercado. O ponto importante para Lefort não está simplesmente na relação evidente entre Estado e Capital, porém, no fato de o sistema ser propício para uma corrupção das lideranças revolucionárias em um Estado não alinhado diretamente ao Capital. Ou seja, o Estado socialista que mantenha intacta uma estrutura burocrática criará uma classe de donos do poder e do saber que não mais servirão à revolução, mas sim aos seus interesses privados. Castoriadis diria que estes burocratas serviriam de todo modo ao capitalismo, este burocrático totalitário. No estado capitalista há uma relação um tanto indireta entre sociedade civil e burocracia estatal, pois o poder perpassa constantemente pelas mãos da burguesia, cuja manutenção de seu mercado e de seu Capital é o maior objetivo, e, para isso, utiliza-se direta ou indiretamente do Estado para se financiar, tanto econômica como politicamente. Isso pode ocorrer dentro da burocracia tida como “puramente administrativa” dentro dos corredores das repartições públicas, mas principalmente enquanto sistema político voltado ao benefício do “livre mercado”, e, de forma mais explícita, com o uso de lobistas para a fomentação de suas pautas que se tornarão leis. Vide o que pensa Lefort:

O Estado é hoje o maior empreendedor capitalista, o provedor dos investimentos; fora do seu domínio em que gere diretamente, ele tende a orientar os investimentos, a escala nacional, por sua política financeira e econômica. É verdade que ele mesmo é o teatro de uma luta entre os grandes partidos políticos, que dentro de sua administração agem os representantes do capital privado, que sua política é, frequentemente, a resultante das forças que se enfrentam na sociedade; mas transposta para o âmago do Estado, a luta dos grupos não é a mesma que se desenrola na sociedade civil. A própria divisão dos interesses, aliada à necessidade da administração dos negócios públicos, cria um espaço próprio de decisão, espaço que se alarga e se estrutura à medida que o Estado drena capitais cada vez mais

importantes e se encarrega de tarefas cada vez mais numerosas, antes deixadas à iniciativa privada; [...]. (Tradução nossa)⁵⁵

Se, por um lado, Lefort aponta que a análise marxiana do desenvolvimento da burocracia no seio do Estado Moderno é um tanto limitada, mesmo compreendendo e enaltecendo o ineditismo desta análise já na obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em que Marx expõe a ideia de um Estado não mais compreendido como uma entidade autônoma ou como um sujeito-em-si, e sim como um reflexo das condições materiais e das relações de produção da sociedade, por outro lado, Lefort considera Weber o principal pensador que explicitou, tal como em um tratado filosófico, o *modus operandi* da burocracia moderna, desde as relações de poder macroscópicas até as relações mínimas possíveis entre os agentes singulares do sistema, apontando não apenas como de fato a burocracia tem seu fluxo no Estado, mas também na economia e nos partidos políticos. O que Weber não percebeu, segundo Lefort, é que a burocracia se torna autônoma e centraliza o poder político, constituindo uma estrutura biopolítica para a coação legal da sociedade, a qual muitas vezes é disfarçada como sendo parte de uma atividade técnica por parte de seus membros. Os burocratas são extremamente leais ao sistema, à sua hierarquia, em uma organização que permite que a estrutura burocrática se infiltre na sociedade em diferentes níveis sem questionamento ou sem percepção. Parte da burocracia é composta por técnicos especializados, que, embora tenham certa autonomia, permanecem subordinados ao controle do aparato burocrático, gerenciado por supervisores especializados. A outra parte é constituída de membros menos especializados, que estão em sua base, e que também buscarão ascender dentro do sistema, apesar de que já estejam bastante satisfeitos em diferenciarem-se do povo, assim como um militar de patente rasa sente-se superior a qualquer civil. Isso ocorreu especialmente dentro do Partido Comunista Russo.

Lefort acredita que a burocracia é um tipo de racionalidade que se desenvolve como classe dominante dentro do Estado, de modo que, no caso da URSS, ela toma uma forma autofágica em relação à estrutura de trabalho precedente, sendo esta o modo como se dá o trabalho no capitalismo, em sua divisão, alienação e monopolização dos lucros e do Capital. No entanto, para ele, a burocracia soviética inaugura uma nova fase criada pela união formal entre o poder econômico e o poder político, originando um totalitarismo sem uma figura central, como um líder salvador, mas uma estrutura de dominação social aliada a mecanismos de autodefesa. Neste entendimento, o poder da burocracia torna-se uma classe dirigente, que

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 278.

ultrapassa até o poder da burguesia nos países capitalistas, e domina todas as manifestações sociais, cujos membros atuam direta ou indiretamente no controle da classe produtiva, interferindo em suas escolhas políticas dentro dos sovietes e ditando o tempo, o modo e os ganhos de seu trabalho. Em suma, Lefort denuncia como a burocracia torna-se um fenômeno político para além do mero corpo de burocratas atuando no serviço público. Eles são coautores de uma engrenagem que os coloca no controle da vida formando um modo de ser, tal como um clã, que os une na proteção, manutenção e expansão do sistema de exploração. Assim agiu a burocracia soviética, como um corpo político, sem prestar contas ou subordinar-se a outrem, tal como ocorre na subordinação do Estado e dos políticos à burguesia, de tal modo que o Estado burocrático se justifica a si próprio e cria, assim, o que Lefort entende como um caráter totalitário.

Outro pensador que serve de base para o pensamento de Castoriadis acerca da constituição da burocracia é Leon Trotsky. Castoriadis o denuncia como possuidor de uma compreensão errônea da burocracia soviética. Trotsky apresenta suas críticas ao burocratismo como uma crítica ao stalinismo, o que Castoriadis apontará como uma não percepção do caráter imanente da burocracia já no leninismo. Segundo Trotsky⁵⁶, houve um comando ineficiente e autoritário que impediu o rápido desenvolvimento da URSS após a Revolução Russa, este sendo a direção de Stalin e os rumos que ele deu ao Partido Comunista. No entanto, ele não percebeu que a forma como se deu a tomada dos meios de produção em uma espécie de estatização da economia traz consigo uma falsa sensação de alcance do socialismo⁵⁷. Trotsky acredita que o proletariado poderia de fato alcançar o poder por meio de reformas, eliminando assim a burocracia, de modo que a nacionalização que se seguiu com a Revolução automaticamente transformaria o estado russo em um Estado Socialista. Porém, é ilusória a ideia de que a nacionalização seria sinônimo de poder popular, já que, na prática, o controle permanece nas mãos da burocracia, que prioriza interesses próprios (por exemplo, em relação à produção de bens de consumo em vez das necessidades do povo) e expande seus tentáculos sobre cada meio de criação de riqueza, para controlá-los aumentando seu poder e seu sistema. Pois, se o núcleo político é o verdadeiro controlador da produção, com uma atividade industrial em sua maioria focada no militarismo, com uma corrupção silenciosa, onde seus membros têm melhores produtos que aqueles não pertencentes ao Partido, de modo independente da vontade popular, não há superação do antagonismo entre classes. Mas sim o surgimento da burocracia como

⁵⁶ TROTSKY. *A revolução traída*, p. 36-37.

⁵⁷ CASTORIADIS. *A sociedade burocrática I*, p. 193-194.

classe social, de forma que, no entendimento de Castoriadis e diferentemente do entendimento de Trotsky, ela não poderia ser simplesmente reformada. Castoriadis entende que esta compreensão errônea da natureza do PC russo, por Trotsky, foi seguida pelos trotskistas, e este também é um dos motivos de seu abandono desta linha de pensamento. Segundo ele, acerca do supracitado:

O desespero absurdo nesta posição ressalta logo que se reflete minimamente sobre o termo “nacionalização”. “Nacionalização” e “propriedade nacionalizada” são expressões anti-marxistas e anticientíficas. Nacionalizar significa dar à nação. Mas o que é “nação”? A “nação” é uma abstração; na realidade, a nação está dividida pelos antagonismos de classes. Dar à nação significa realmente dar à classe dominante dessa nação. Por consequência, explicar que na Rússia a propriedade tem um caráter “socialista” ou proletário porque está nacionalizada, é simplesmente um círculo vicioso, uma questão de princípio: a propriedade nacionalizada só pode ter um conteúdo socialista se a classe dominante for o proletariado. A isto, os trotskistas respondem que está demonstrado *a priori* que o proletariado é a classe dominante na Rússia, visto que a propriedade está nacionalizada. É lamentável, mas é assim mesmo. Argumentam ainda que o proletariado é fatalmente a classe dominante na Rússia, dado que os capitalistas privados não o são e que, na época atual, não pode existir outra classe além do proletariado e dos capitalistas. Marx, ao que parece, disse qualquer coisa deste gênero! Morreu em 1883 e repousa no cemitério de Highgate, em Londres.⁵⁸

Trotsky expõe os problemas de uma administração centralizadora em um trabalho feito logo após sua saída da URSS, onde elogia os avanços socioeconômicos ocorridos na Rússia após a Revolução de 1917, todavia aponta que, após a chegada ao poder por Stalin, estes avanços diminuíram substancialmente, ao passo que a violência política cresceu em contrapartida⁵⁹. Sua visão é que o Estado soviético não constituía um verdadeiro Estado operário, outrossim um Estado deformado, com uma classe dirigente traidora dos ideais da ditadura do proletariado, e com uma produção econômica corrompida por dentro. Ele entende que a revolução ainda poderia ser retomada, como se continuasse “de onde parou após a morte de Lenin”, com uma politização da classe trabalhadora e sua gradual tomada de poder de deliberação. Ainda que o Estado soviético pudesse ser recolocado no “rumo certo” com a saída de Stalin e de seus asseclas, Castoriadis entende isso como insuficiente para a destruição da burocracia e se distancia mais ainda do trotskismo.

Tendo em vista a relação entre Estado e capitalismo, bem como as relações entre Estado e desenvolvimento da burocracia como classe dirigente, é possível partir para a compreensão

⁵⁸ Ibidem, p. 196.

⁵⁹ TROTSKY. *A revolução traída*, p. 26-27.

do que Castoriadis entende por capitalismo burocrático, sua dilatação e seu domínio de toda a vida pública e particular dos cidadãos até os dias de hoje.

O filósofo aponta que essa simbiose entre o Estado, o Capital e a burocracia formaliza-se já no final do século XIX, com o aparecimento da fase monopolista do capitalismo⁶⁰. Pois, o capitalismo existente até então ainda estava em um estágio concorrencial maior, como pequenas empresas disputando o mercado e com uma estrutura hierárquica menor dentro de cada empresa, visto que o patrão estava “mais próximo” de seus funcionários e o número elevado de empresas concorrentes diversificava e desenvolvia a burguesia local. Esta burguesia estava ligada ao Estado pátrio, sob o jugo de suas leis e representando-o na concorrência do mercado. Com o aumento do monopólio do Capital, tais empresas gradativamente perdem espaço para empresas cujo Capital é mais elevado e esta burguesia é engolida por uma burguesia cujo poder de investimento é maior. Assim surge o oligopólio burguês que atrai cada vez mais Capital para poder monopolizar o mercado. A característica da burguesia em ser representante local de seu país é substituída por um conceito transnacional, com mercados globais e empresas cujos proprietários distanciam-se drasticamente do centro produtivo, criando uma imensa linha vertical de poder, e muitas vezes com uma chefia dividida e anônima devido às sociedades de mercado. Esta nova linha vertical necessita da criação de novos tipos de administradores para planejar e controlar a produção e o proletariado, ao passo que a figura do patronato desaparece cada vez mais em função de um controle anônimo e mais concentrador de Capital. O capitalismo torna por fundir-se em um capitalismo industrial-financeiro, interdependente e devorador das fronteiras geográficas. Afinal, o Capital sempre quer se expandir e quer a tudo transformar em mercadoria; quando ele não pode fazê-lo por vias legais, ele o faz por meio da violência. Isso também serve para quando há choques entre mercados oligárquicos que buscam se expandir adentrando em seu concorrente, e, na impossibilidade jurídica ou comercial, travam guerra com sangue e aço. Assim Castoriadis explica a eclosão da Primeira Guerra Mundial. Sobre o oligopólio:

Sob o impulso do desenvolvimento técnico que torna necessários investimentos cada vez maiores, e através da eliminação pelas crises e pela concorrência dos pequenos e médios patrões, o capital concentra-se cada vez mais; somas cada vez maiores de capital, exércitos de trabalhadores cada vez mais importantes são dirigidos por um número decrescente de patrões ou de sociedades capitalistas. Este processo de concentração das forças produtivas - capital e trabalho – atinge um primeiro patamar com a dominação completa de cada um dos ramos importantes da produção por um

⁶⁰ CASTORIADIS. *A sociedade burocrática 1*, p. 126.

monopólio capitalista, e com a fusão do capital industrial e do capital bancário no capital financeiro.⁶¹

Após a Segunda Guerra Mundial, o Estado alia-se completamente ao Capital, atuante como ente intermediário de mercado e uma espécie de agente de controle social doméstico e guerreiro defensor do Capital local do mercado e na política internacional. Devido à divisão ideológica mundial após a Segunda Grande Guerra, o capitalismo burocrático também se reparte, tornando-se capitalismo burocrático fragmentário no Ocidente dito capitalista e capitalismo burocrático total no leste soviético.

O capitalismo burocrático fragmentário tem como principais características a independência da burguesia em relação ao Estado, onde os meios de produção são privados; com uma heteronomia no sistema econômico, onde não há um planejamento fixo; com operações e desenvolvimentos distintos dentro do próprio sistema, em diferentes países, na qual impera uma lógica burocrática, onde o oligopólio e o Estado assumem um papel organizador da vida econômica e social, e os indivíduos são relegados à função de classe dirigida, responsável pelo voto, pelo trabalho e pelo consumo. Já o capitalismo burocrático total possui uma classe dirigente que atua dentro do Estado, dirigindo as empresas e ditando os rumos da economia e da política. O fato de não haver uma burguesia, tal como no capitalismo, deixa um espaço para a atuação implícita de um exército de burocratas que agirão para manter o poder e a estrutura do sistema. Com isso, há um autoritarismo sem meios, visto que esta classe dirigente, que atua como classe jurídica, política e administrativa, não tem entraves legais para a execução de suas normas e pode livremente definir suas metas independentemente da vontade dos trabalhadores. Por sinal, o capitalismo burocrático fragmentário venceu e temos duas direitas na maioria dos países capitalistas. Uma delas é conservadora e a outra é liberal, seguindo o modelo estadunidense.

As duas formas de capitalismo burocrático são nocivas e subsidiam a sociedade de exploração, mas vale destacar que uma delas diz compor uma sociedade socialista, algo que é esdrúxulo para Castoriadis. O filósofo aponta que o burocrata do capitalismo burocrático total se julga socialista por estar ideologicamente alinhado ao Partido Comunista e, com isso, suas ações estariam todas embasadas no que seria melhor para a revolução, mesmo que elas sejam de caráter egoísta ou que não respeitem a vontade da classe operária. Este tipo de burocrata

⁶¹ Idem, *ibidem*.

surge também fora das famílias da classe dirigente, dentro da classe operária, quando demonstrar aptidões técnicas ou políticas, e é, pelo aparelho burocrático, cooptado a integrar o sistema e buscar nele evoluir seu poder.

Sobre a burocracia nos países ditos socialistas, a qual tem seu sistema denominado por Castoriadis como capitalismo burocrático total, o filósofo entende que suas raízes surgem já no leninismo, perpetuando-se e expandindo-se exponencialmente no stalinismo. Em paralelo ao desenvolvimento da burocracia no leninismo, o próprio partido bolchevique adquirira um *modus operandi* semelhante aos partidos da II Internacional Comunista, que, devido ao fracasso em levantes ocorridos no mesmo período da Revolução Russa, tornaram-se social-democratas e não avançaram com a pauta revolucionária devido a êxitos em conquistas importantes para os trabalhadores. O que houve foi o crescimento de uma burocratização partidário-sindical que julgou obter avanços para a classe trabalhadora através de negociações com a burguesia, em um ambiente sem conflitos ou ações diretas, mas em que, no fundo, seus membros buscavam a manutenção de sua posição enquanto classe dirigente. Esta forma de burocratização será abordada no segundo capítulo; no entanto, é importante salientar o quanto essas atitudes de cem anos atrás são assemelhadas pelas centrais sindicais no Brasil e por partidos políticos de esquerda que se encontram no comando do poder Executivo Federal. Pois, os dirigentes de tais segmentos almejam a conciliação com as elites nacionais para sustentarem-se no poder, tal como um jogo de Jenga, onde jogadores empilham blocos de madeira para formar uma torre, ao passo que devem remover as peças evitando que a estrutura se desmorone e criando assim uma base cada vez mais frágil para o sustento da torre, e, por mais que tais partidos e sindicatos possam até almejar melhorias para a classe trabalhadora, ao final do dia, negociarão os direitos sociais para manterem-se no poder, tendo assim a estrutura do Estado capitalista caindo sobre o povo. Essa negociação de direitos ocorre sob a justificativa de promessas de melhorias sociais, criação de mais empregos, diminuição da miséria, se imperar o desejo da burguesia sobre o fim dos direitos e garantias básicas. O que Castoriadis entende como um corpo burocrático, como classe que, já no início do século XX, agia como uma “aristocracia operária”⁶² e que minava a revolução, ocorre atualmente com boa parte da esquerda ao redor do mundo, mais em uns países do que em outros, mas sempre com o caráter de “peleguismo” de seus líderes. Curiosamente, sobre a burocracia do PC Russo, percebe-se que ela foi mais poderosa até mesmo que Stalin, onde a relação entre ele e os altos dirigentes do partido ocorreu em uma espécie de totalitarismo,

⁶² Idem, *ibidem*, p. 138.

tal qual uma monarquia constitucional, como afirma Zizek⁶³. Uma monarquia cujo rei é ou figura simbólica ou agente que divide seu poder com o parlamento, mas que não tem força como Poder Executivo, muito menos como um monarca absolutista.

Pois bem, a forma da burocracia ocorrida nos anos seguintes após a Revolução Russa deveria manter um caráter democrático, por mais autoritária que pudesse ser, em forma de uma democracia por conselhos, os soviets. O Partido Comunista Russo deveria controlar as deliberações e a organização dos soviets para manter seu poder. Com isso, houve a intromissão de seus dirigentes nas escolhas destes conselhos, minando-os de dentro para fora, para que cada vez mais reproduzam a vontade política que “vinha de cima”. Estas ações intensificaram-se durante a Guerra Civil Russa, que, aliadas a uma natural desorganização da população, usaram a ideia do Comunismo de Guerra como desculpa para a concentração de poder no Partido, para uma certa alienação do poder popular em prol de uma causa maior, que, por fim, expandiu o poder da burocracia, a qual usou desde então a causa do militarismo como meio de se autofinanciar e de controlar as massas⁶⁴.

Castoriadis entende que o leninismo começou o totalitarismo, e, conseqüentemente, fundiu-o com a burocracia capitalista. Ele escreve de forma bastante dura contra Lênin e salienta exaustivamente o quanto este é responsável pela transformação do Partido Bolchevique em um Leviatã que dominaria toda a sociedade, a ponto de esta, em suas próprias palavras, ser o próprio partido⁶⁵. Segundo Castoriadis:

O verdadeiro criador do totalitarismo é Lenin. As contradições internas do personagem importariam pouco, se elas não ilustrassem uma vez mais o absurdo das explicações “racionais” da história. Aprendiz de feiticeiro que só jura pela “ciência”, desumano e, sem nenhuma dúvida, desinteressadamente sincero, extra-lúcido quanto a seus adversários e cego quanto a si mesmo, reconstruindo o aparelho do Estado czarista, após tê-lo destruído, e protestando contra essa reconstrução, criando comissões burocráticas para lutar contra a burocracia que ele mesmo fazia proliferar, ele aparece, afinal, como o artesão quase exclusivo de um formidável abalo e um ramo de palha na maré dos acontecimentos. Mas é ele quem cria a instituição sem a qual o totalitarismo é inconcebível e que hoje tomba em ruínas: o partido totalitário, o partido leninista, simultaneamente igreja ideológica, exército militante, aparelho de Estado *in nuce* ainda quando cabe inteiro “em um fiacre”, fábrica em que cada um tem seu lugar em uma estrita hierarquia e em uma rigorosa divisão do trabalho.⁶⁶

⁶³ ZIZEK. *O sujeito incomodo*. p. 216.

⁶⁴ TROTSKY. *A revolução traída*, 1980, p. 33.

⁶⁵ CASTORIADIS, *A criação histórica: o projeto da autonomia*. p. 23-25.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 23-24.

Para o filósofo, Lênin apresenta as linhas gerais da burocracia bolchevique em *Que fazer?*, quando ele apresenta como que um destino revolucionário para os membros do partido, de modo que caberia a estes a função quase sagrada de guiar o povo para o caminho da revolução. Além de representar uma ideia racionalista sobre o socialismo, o ato de relegar aos membros do partido o papel de guia das massas é uma ideia extremamente alienante, cujo gérmen é o aparato burocrático que se seguiria e sobreporia os soviets. Os membros do partido, por serem mais lidos e mais experientes deveriam dirigir o povo, pois este não teria a capacidade de levar a revolução a seu limiar, estagnando-se no meio do caminho em uma social-democracia ao se contentar com algumas benesses, sem assim destruir o sistema capitalista. Ironicamente pode-se compreender que é assim que age a burocracia sindical. Aos dirigentes partidários defendidos por Lênin caberia a feitura de uma pedagogia para as massas, em prol de conscientizá-las e comungarem indubitavelmente da ideologia do partido, o que reforça grandemente o burocratismo.

Tendo o leninismo consolidado a base ideológica do Partido Comunista, e esta servindo de modelo para os PCs que surgiriam em países socialistas, resta analisar como, na prática, a burocracia do PC Russo, iniciada na Revolução e na Guerra Civil, expandiu-se para as relações de trabalho entre a sociedade e a nova classe dirigente. Na realidade, a exploração da força de trabalho soviética pelos burocratas do Partido Comunista é o que sustenta a estrutura burocrática, na qual a ideologia leninista-stalinista serve para o convencimento, assim como Marx pensa acerca da ideologia ser obra da classe dominante. Castoriadis afirma que Trotsky erra ao acreditar que a estatização dos meios de produção seria suficiente para o alcance do socialismo⁶⁷, tendo este igualado as relações de trabalho, que poderiam advir com este novo sistema da forma como o Partido Comunista o implementou. Castoriadis acredita que a tomada dos meios de produção não é suficiente para a classe trabalhadora alcançar o socialismo, e isto é exposto direta e indiretamente ao longo de sua obra. Ele acredita que o leninismo, que depois evoluiu para o stalinismo, manteve a estrutura capitalista nas relações de produção, gerando uma nova classe dirigente e uma nova classe dirigida. Para ele, não basta que se tomem os meios de produção das mãos dos capitalistas se não houver a universalização deste controle nas mãos dos trabalhadores⁶⁸. Sendo assim, ele reflete que há uma relação intrínseca entre a produção e o consumo, ao passo que ambos são controlados pela burocracia, a qual define como e quais produtos serão feitos, o nível salarial e o conseqüente poder de compra dos

⁶⁷ CASTORIADIS, *A sociedade burocrática 1*, p. 178.

⁶⁸ Idem, *ibidem*.

trabalhadores, o que forma assim seu nível de consumo. A burocracia dirige o início e o fim das relações de produção, sem permitir ao trabalhador o poder de deliberação sobre o que e como os objetos devem ser produzidos. Castoriadis aponta que, justamente pela falta de autonomia dos trabalhadores em definir o modo e o produto de seu trabalho, estas relações de produção, com todas as suas etapas, desconsideram que o fator econômico mais decisivo não é simplesmente a produção, mas a relação repartição-distribuição, que tem como finalidade o consumo.

Castoriadis afirma que a forma de repartição implica na forma como ocorrerá a produção, algo que aparente estar em uma ordem invertida, porém contém sentido quando o filósofo explica que a burocracia soviética já vislumbrava uma produção material focada no militarismo e com poucos bens de consumo de nível elevado, que seriam destinados a si, enquanto que o restante da população teria produtos de natureza inferior⁶⁹. Deste modo, como as relações de produção são baseadas em uma distribuição desigual das riquezas, manteve-se uma classe exploradora, como uma nova burguesia, a qual manteve a racionalidade exploradora do capitalismo, e, por isso, não há, para ele, socialismo na URSS. e sim um novo tipo de sociedade de classes, com seu respectivo e orgânico modo de exploração. A falta de liberdade sobre a forma de trabalhar e a falta de deliberação sobre o que é produzido ou o que seja socialmente necessário, definido pelos trabalhadores, bem como falta de uma divisão isonômica dos produtos do trabalho, faz com que os trabalhadores, com o passar do tempo sejam menos atentos ao trabalho e cada vez mais desacreditados do que deveria ser o socialismo. Estas características supracitadas para o descontentamento da classe trabalhadora são tidas por Castoriadis como resquício de um Direito Burguês que não foi inteiramente abolido com a Revolução Russa ou que tenha sido até “repaginado” para ser ideologicamente aceito. Pois, além das desigualdades supracitadas, havia a questão salarial, que é o grande definidor de poder de compra, onde os membros da burocracia desfrutavam de salários exponencialmente maiores do que o restante da classe trabalhadora e se autojustificam como possuidores de uma *techné* necessária para o Estado, como uma classe dominante, tal como o pensamento dos burgueses no Ocidente, com a diferença de que estes dispunham legalmente dos meios de produção, enquanto aqueles se apossavam jurídica e ideologicamente do controle das indústrias, fazendas etc. Como havia toda uma desigualdade em relação aos salários e as restrições a quem não

⁶⁹ Idem, *ibidem*, p. 181.

descendia da burocracia para ascender socialmente, não havia como existir um socialismo destinado à “ditadura do proletariado”. Assim infere Castoriadis:

Se é verdade que “um indivíduo que participa na produção sob a forma de trabalho assalariado, participa sobre a forma de salário nos produtos, nos resultados da produção”, não é menos verdade o inverso, isto é, que o indivíduo que participe sob a forma de salário nos produtos, *participa na produção sob a forma de trabalho assalariado*. E o trabalho assalariado implica o capital. Pensar que um modo de repartição burguês se pode implantar em relações de produção socialistas não é menos absurdo que imaginar a inserção de um modo de distribuição feudal em relações de produção burguesas (não *ao lado* mas *sobre* essas relações e *resultar* delas).⁷⁰ e “O fundo do problema reside no que se pode chamar a dupla função do direito e de qualquer superestrutura. O direito, como, aliás, todas as formas ideológicas numa sociedade de exploração, desempenha simultaneamente o papel de forma adequada e de forma mistificada da realidade. Forma adequada da realidade para a classe dominante, cujos interesses históricos e sociais exprime, ele não é senão um instrumento de mistificação para o resto da sociedade. É importante notar que a manifestação destas duas funções do direito é fruto de todo um desenvolvimento histórico. Pode afirmar-se que, primitivamente, a função essencial do direito foi exprimir a realidade econômica, o que, nas primeiras sociedades civilizadas, se fez com uma nitidez brutal [...]”.⁷¹

1.6. Sobre revolução e práxis

A revolução deve ser buscada na práxis e, para isso, deve-se ter em mente que a história é feita pela ação consciente dos homens. Por mais que o mundo circundante e a realidade sócio-histórica influencie a ação humana, Castoriadis acredita que o humano conduz a história criando novo imaginário, podendo dar origem a novas instituições sociais. A práxis tem como potência a capacidade criativa da *psique*, que se realiza no mundo como ruptura. O fundamento da crítica de Castoriadis ao marxismo histórico, à história da filosofia e ao racionalismo que norteia ambos pode ser encontrado primeiramente em sua teoria de práxis como fundamento norteador do pensamento. Uma práxis realmente voltada à revolução deve ter em conta a ruptura com um pensamento determinista e hierárquico.

A ideia de revolução para além do marxismo é construída tanto do ponto de vista de uma política revolucionária, como da filosofia ou da forma como as ideias influenciam a matéria. Tratando da política revolucionária, Castoriadis infere que o marxismo, especialmente o Marx da maturidade, traz consigo uma filosofia que busca um Saber Absoluto da realidade ao impor a teoria determinista-econômica à História. E justamente essa visão da história como devir ordenado segundo a evolução da técnica em direção a um ponto congruente entre a

⁷⁰ Idem, ibidem, p. 184.

⁷¹ Idem, ibidem, p. 189.

evolução tecno-econômica e a consciência das massas é o eixo da teoria e da racionalização. O que Castoriadis infere sobre a visão de teoria dos defensores mais inflexíveis do marxismo é que eles impõem as ideias de Marx como ponto imutável, que a realidade deve seguir, bem como a revolução e a consciência operária. Este é o erro analítico da teoria aplicada à História. Não há como ditar o porvir na história e não há uma holistização da realidade, de modo a querer que os atores e fatores sociais coincidam ordenadamente. A ação deve ser construída não apenas no saber teórico, mas também na prática. A pura teoria, sem se fazer crítica de si, pode engessar a progressão da ação revolucionária. Esta ação revolucionária é compreendida como práxis, e, como tal, é superior à teoria da revolução, porque não impõe uma subordinação do real, e sim que as ideias sejam construídas em contato intrínseco com a realidade, onde o agir não seja submisso ao pensamento. Assim escreve Castoriadis acerca da práxis e da teoria:

A práxis é, por certo, uma atividade consciente, só podendo existir na lucidez; mas ela é diferente da aplicação de um saber preliminar (não podendo justificar-se pela invocação de um tal saber - o que não significa que ela não possa justificar-se). Ela se apoia sobre um saber, mas este é sempre fragmentário e provisório. É fragmentário, porque não pode haver teoria exaustiva do homem e da história; e é provisório, porque *a própria práxis 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.⁷²

Para a práxis, o que importa é a mudança dos fenômenos que se apresentam, construindo assim uma explicação de uma nova “teorização” da realidade⁷³. A base da práxis é a experimentação, é a criatividade, é a criação de novas formas através da absorção do real. Ou seja, já que não há uma teoria absoluta da história, e conseqüentemente uma teoria absoluta da revolução ou da sociedade, a práxis deve existir para contrapor o já conhecido com aquilo que se apresenta, e recriar conceitos gerando novidade. Assim é como ela modifica os rumos da revolução modificando a idiossincrasia dos objetivos sujeitos da ação revolucionária. Estes serão os responsáveis pela construção de uma política autônoma e não petrificada, de modo que seu ser e suas instituições sociais deixam se modificar pelo tempo e pelo real, e não por uma ideia de caráter intimamente intransigente ou autoritário. Como aponta o filósofo:

O que até agora chamamos política foi quase sempre uma mistura na qual a parte da manipulação, que trata os homens como coisas a partir de suas propriedades e de suas reações supostamente conhecidas, foi dominante. O que chamamos política revolucionária é uma práxis que se dá como objeto, a organização e orientação da

⁷² Idem, *ibidem*, p. 95.

⁷³ Idem, *ibidem*, p. 96.

sociedade de modo a permitir a autonomia de todos, reconhecendo que esta pressupõe uma transformação radical da sociedade que, por sua vez, só será possível pelo desdobramento da atividade autônoma dos homens.⁷⁴

A racionalização completa da história não existe, porque sempre há o novo e a experimentação deve existir mesmo quando se enublaram as ideias. Por exemplo: Castoriadis cita um médico que, mesmo sabendo muito a medicina, pode desconhecer novas doenças, mas pode aplicar seus conhecimentos sobre elas e testar novos remédios criando novos caminhos de cura.

Ao explicar a essência da práxis, faz-se necessário abordar a forma como se dá o trabalho na sociedade capitalista para que posteriormente as ideias de revolução, democracia e autonomia possam ser analisadas.

A base de seu projeto revolucionário é a superação da forma como sempre se deu o trabalho e destina um foco especial à crítica do trabalho na sociedade capitalista. A sociedade organiza o trabalho em uma dicotomia entre aqueles que “pensam” e aqueles que “fazem”. Há uma oposição entre aqueles que planejam e aqueles que executam, sendo estes aliados da compreensão e da tomada de decisões sobre o processo produtivo na sociedade capitalista. Paralela à crítica da necessária superação entre os que dirigem e os que executam, o que também se apresenta como reflexo indireto da forma como se apresentaram as ideias ao longo da História da Filosofia, há uma situação na sociedade capitalista que envolve a impossibilidade de os trabalhadores decidirem sobre o processo produtivo e ao mesmo tempo há a necessidade de sua contribuição criativa para a manutenção e progresso deste processo. É o que Castoriadis compreende como crise e contradição interna do capitalismo⁷⁵.

O problema do trabalho é apenas a forma visível do problema da constituição da sociedade em sua forma heterônoma. A solução para o problema da heteronomia do trabalho é a gestão operária da produção, a qual é solução não por conter ou saber a resolução de todos os problemas convenientes à produção, todavia é solução porque se apresenta como saída democrática para que os produtores pensem e resolvam os problemas a que estão imbricados. Sua resolução ocorre como possibilidade de autonomia social. Além de que, uma série de problemas concernentes ao desperdício de recursos humanos e materiais é fruto da forma heterônoma como o trabalho é realizado, devido também à visão estreita a que a produção capitalista está submetida. A gestão da produção pelos produtores eliminaria imediatamente o

⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 96-97.

⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 99.

problema da insuficiência ou desperdício na produção. E, acima disso, se colocaria como possibilidade de resolução consciente tanto de problemas futuros quanto dos rumos ou objetivos da produção⁷⁶.

Castoriadis faz uma crítica da teoria econômica de Marx em relação ao capitalismo, em alusão à sua crítica ao racionalismo e à Filosofia da História em Marx, e acrescenta que não há como compor uma teoria econômica do Capital sem levar em consideração fatores sociais que incidem sobre ela. Ou seja, uma pura teorização da economia capitalista se mostra insuficiente quando se analisa o real, pois há fatores que lhe tiram o caráter categórico. É justamente a influência da luta de classes que pode ditar a velocidade ou a imobilidade das mudanças na base econômica da sociedade. Ponto este que será debatido mais profundamente para explicar o quão as significações imaginárias sociais influenciam na infraestrutura econômica.

Há uma defesa da gestão autônoma da produção como base social e cultural para o surgimento e manutenção do socialismo, dentro da filosofia de Castoriadis. Tratando neste primeiro momento desta base social, ela está focada na organização do trabalho, a qual Castoriadis afirma abertamente que é uma organização do trabalho feita pelos próprios trabalhadores seria muitíssimo mais eficiente do que as formas como se dão o trabalho em ambiente burocrático⁷⁷. Pois a própria sociedade teria ciência dos seus produtos, podendo decidir o melhor tempo de trabalho e a melhor forma de fabricá-los, reduzir os desperdícios materiais, tanto de matéria-prima como de força de trabalho⁷⁸. O capitalismo, para manter-se, utiliza-se de uma série de meios artificiais para evitar ou mitigar suas crises. Esses meios encontram-se focados na geração de mais produtos, gerando mais desejo de consumo sem uma necessidade real como lastro⁷⁹. O consumismo é justamente essa influência artificial que está para além de uma teoria hermética sobre o Capital.

Em um texto seminal para a compreensão da filosofia política de Castoriadis em seus primeiros anos de militância no Partido Comunista Francês e ainda como editor da recém-criada revista *Socialisme ou Barbarie*, pode-se ler em *Fenomenologia da Consciência Proletária* como que uma síntese de seu pensamento acerca do tema da burocracia e uma sutil anunciação do que viria a ser refletido para a superação do problema da divisão do trabalho e os caminhos para uma superação completa do capitalismo. De modo dialético, ele explica o desenvolvimento

⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 102.

⁷⁷ Idem, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 105.

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 105.

⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 103.

da consciência proletária, desde sua origem “em-si” explorada, até sua liberdade absoluta conscientemente revolucionária.

O embate de forças dissonantes que “lutam pelo proletariado”, ora em oposição, ora em simbiose, contribuem para a evolução da *psique* proletária em direção à saída de sua reclusão originária heterônoma e à sua autocriação. Esse processo se dá primeiramente na tomada de consciência do proletariado como “em-si” explorado - consciência esta que também ocorrerá em síntese dialética ao final do processo⁸⁰. Pois, o proletariado “em-si” é apenas objeto de outrem, sendo ele o Capital. O Capital age na intenção de cada vez mais coisificar o proletário, mesmo que haja a contradição apontada por Castoriadis em relação à criatividade da subjetividade, que é fundamental para o trabalho ser feito. Ao tomar consciência de sua exploração, o proletariado age para romper seus grilhões e tornar-se dono de seu labor. Ele inicia uma rebelião⁸¹, na qual pode-se perceber o desbravamento de dois caminhos aparentemente opostos, mas que em-si estão irmanados. Por um lado, se a rebelião obtiver êxito, dela surgirá uma burocracia “ditadora”. Por outro lado, se a rebelião for sufocada, emergirá uma burocracia operária de cunho reformista (que muitas vezes se apresenta conservadora e “pelega”). A burocracia, que surge com o êxito revolucionário, ao extinguir a burguesia, mantém intacta a ideologia capitalista no que tange à divisão do trabalho. Neste estágio da fenomenologia proletária, o ser social do proletariado apresenta-se como um “ser-para-si da burocracia”⁸² que aliena novamente o trabalhador, prejudicando assim a produção de forma mais acentuada que outrora, quando, no liberalismo, o proletário era um ser-em-si que não poderia ser completamente objetivado, coisificado pela burguesia. No entanto, na burocracia partidária, ele é coisificado, prejudicando diretamente o sistema “socialista” e a produção de bens (pela crise de criatividade). Tal como ele aponta:

[...] Além disso, esta particularização é fundamentada na manutenção dum princípio eminentemente alienatório, o princípio da divisão do trabalho, divisão fixa e estável entre a <<direcção>> e a <<execução>>, o trabalho intelectual e o trabalho físico, em definitivo como uma distinção e uma divisão: a <<consciência do proletariado>> localizada doravante no <<partido revolucionário>>, e o corpo do proletariado, privado de consciência e que esta <<consciência>>, que é o partido se apressa a privar, cada vez mais, de consciência, para se afirmar como consciência insubstituível. A distinção torna-se divisão, a divisão torna-se oposição, e a oposição torna-se definitivamente contradição entre o proletariado e o seu próprio <<partido revolucionário>>.⁸³

⁸⁰ CASTORIADIS, *A sociedade burocrática I*, p. 101.

⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 104-105.

⁸² Idem, *ibidem*, p. 109-110.

⁸³ Idem, *ibidem*, p. 108.

Já na burocracia operária ocorre um processo alienante de forma diferente. Isto porque, primeiramente, ela ocorre no seio do capitalismo, como a ruína de um processo que pretendeu ser revolucionário e que sobrevive através de acordos com a classe dominante. Seu estágio no “pensamento proletário” é o de afirmar que pouco a pouco os objetivos serão alcançados e o serão dentro da política liberal. Essa burocracia surge novamente na ideologia que separa os que “pensam” dos que “executam”, de modo que os líderes da classe trabalhadora se colocam como responsáveis por representá-la perante o atual sistema, criando uma fantasia de que assim o proletário torna-se um “ser-para-si” de fato. Esse reformismo coopera com o Capital em maior ou menor escala, e, segundo Castoriadis, sua classe dirigente não tem o interesse em tornar-se efetivamente revolucionária, todavia, em manter o sistema e suas benesses pessoais, lutando por “fragmentos da realidade”⁸⁴, que nunca somam um todo revolucionário, mas que mantém a luta em constância. Mesmo que por vezes alcancem benesses para a classe trabalhadora através de suas negociações com a burguesia (negociações dos direitos civis e trabalhistas), prejudica a longo prazo o desenvolvimento da consciência proletária⁸⁵, funcionando como verdadeiros “pelegos” da classe trabalhadora. Assim pensa Castoriadis sobre essa burocracia:

Por outro lado, o reformismo implica uma mediação pessoal entre o proletariado e o capitalista, que é o burocrata operário. Também a burocracia se apresenta como uma mediação necessária. A mistificação contida nesta mediação, no que diz respeito ao próprio proletariado, consiste em se pretender suprimir uma alienação substituindo-a por outra. Na medida em que o burocrata se apresenta como um termo necessário da libertação, e em que a sua existência implica em que a libertação do proletariado seja possível através dele, a parte da classe substitui a totalidade dessa classe, apresentando-se como sendo essa totalidade. Mas a burocracia toma também efetivamente o lugar desse todo, na medida em que localiza e concentra para si a consciência e a direção da classe, em que em definitivo se supõe como um para si, como um fim em si mesmo na história. O proletariado é assim alienado de novo, e essa alienação vem juntar-se à alienação fundamental efetuada pelo capitalismo.⁸⁶

A consciência do proletariado somente alcançaria um estágio de “ser-para-si” com a supressão da ideia basilar da burocracia, a saber, a divisão do trabalho como divisão do poder e um socialismo com democracia direta. Este tema será abordado no capítulo seguinte e ao longo do futuro desenvolvimento da tese.

⁸⁴ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 109.

⁸⁵ Crítica essa, aliás, feita pelos partidos de esquerda mais radicais e pelos anarquistas.

⁸⁶ Idem, *ibidem*, p. 106.

Voltando à reflexão sobre o conceito de práxis, tal ideia é tida por Castoriadis como uma ação que se refaz a cada novo dado do real e com isso pode elevar seu entendimento do mundo. pois ela escapa à sistematização idealista do real e transforma esse real transformando seus pressupostos imaginários que se chocam com ele. Seu idealismo não é perene, ele é reformulado em contato com o real, criando assim novas “inconstantes” ideias. A práxis como elemento fundamental da revolução transforma o ser e o pensar dos indivíduos, especialmente os revolucionários, e se torna abertura para a sociedade transformar constantemente seu imaginário. Pois, ela já não seria mais refém de uma concepção totalizante e por isso mesmo limitada de mundo⁸⁷.

A política revolucionária consiste em reconhecer e explicitar os problemas da sociedade como totalidade, mas, precisamente porque a sociedade é uma totalidade, ela reconhece a sociedade como algo que não é inércia em relação a seus próprios problemas. [...] A práxis revolucionária, portanto, não tem que produzir o esquema total e detalhado da sociedade que visa instaurar, tampouco tem que “demonstrar” e garantir em termos absolutos que esta sociedade poderá resolver todos os problemas que eventualmente poderão aparecer. Basta mostrar que, no que ela propõe, não existe incoerência e que, até onde podemos ver, sua realização aumentaria enormemente a capacidade da sociedade de enfrentar seus próprios problemas.⁸⁸

2. Capítulo 2 - Autonomia e a instituição imaginária da sociedade

Seguindo uma linha ascendente da crítica que desvela em direção à uma política que se apresenta como inspiradora, pode-se então acompanhar uma fase mais propositiva do pensamento de Castoriadis. Neste momento, será explorado o eixo conceitual que articula a ontologia, a psicanálise e a política. A presente seção se dedicará a elucidar a noção fundamental de sociedade como autoinstituição a partir de um “magma de significações imaginárias”, em contraste com a clausura da heteronomia. Também ocorrerá a explanação do projeto da autonomia como fruto de uma ontologia que envolve o ser enquanto indeterminação e a *psique* enquanto potência criativa. O conteúdo exposto é fundamental para se pensar na gênese da autonomia no indivíduo e na sociedade, para que, no capítulo seguinte, possa ser explicitada como essa autonomia poderia se manter enquanto projeto político.

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 111.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 123.

2.1. A gênese da autonomia

O debate sobre autonomia é fundamental na obra de Castoriadis, permeando todo seu pensamento filosófico, ora objeto de análise em si, ora como sombra que acompanha todos os conceitos por ele refletidos. Autonomia deve ser analisada, como conceito, em duas acepções: a autonomia individual e a autonomia da sociedade. Em alusão explícita a Freud, Castoriadis analisa o que seria a tomada de consciência naquilo que Freud denomina por uma espécie de tomada de poder ou de espaço pelo ego⁸⁹. Castoriadis acredita que essa ideia é a base da autonomia. Todavia, não como domínio ou supressão do inconsciente, e sim que o Ego deve tornar-se consciente e responsável pelas suas ações, sendo assim, “[...] a autonomia seria o domínio do consciente sobre o inconsciente [...]”⁹⁰. Entende-se domínio e não eliminação do inconsciente, pois além de ser impossível a eliminação do inconsciente, este é fundamental para a geração de valores, desejos, de cultura, em suma, de todo um imaginário que “abastece”, o Ego (ou o ser). A questão primordial é a tomada do controle sobre esse conteúdo do inconsciente, de modo que ele não seja mais heterônimo. O inconsciente representa a presença do outro no ser, esse outro como valores, culturas, ideologias, conhecimento etc. Esse outro-no-ser não deve e não pode ser eliminado. Esse outro que representa os desejos do mundo e que está para além da racionalização inerente ao indivíduo é sua porta de contato com o mundo sensível em todas as suas acepções⁹¹. A autonomia que é buscada não é aquela que elimina o conteúdo do inconsciente presente na *psique*, mas que o ressignifica e permite a tomada de consciência do ego sobre ele. Isso promove uma libertação da *psique* em relação à racionalidade conjuntista-identitária que foi praxe na história da Filosofia.

Em sua fenomenologia do indivíduo autônomo, ou em sua fenomenologia da autonomia do indivíduo, Castoriadis infere que esse outro do inconsciente não deve ser eliminado, mas reabsorvido pelo Ego, de modo que este seja sabedor de todos os imperativos que florescem nesse imaginário e assim possa tomar seu lugar como ser que decide suas ações.

O imaginário que age sobre o indivíduo lhe é introjetado desde muito cedo e tem a função de dirigir suas ações. O indivíduo é forjado em uma realidade interna em sua *psique*, e esta, como fruto de todo conteúdo material ou imaterial do mundo exterior. Essa ação do imaginário do indivíduo através do inconsciente que lhe confere realidade não pode ser

⁸⁹ Idem, *ibidem*, p. 123.

⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 123.

⁹¹ Idem, *ibidem*, p. 124

eliminada, visto que é a porta de contato da *psique* com o mundo⁹². Porém, para a autonomia individual ocorrer, o conteúdo do imaginário, que é descrito por Castoriadis como o “discurso do outro”⁹³, deve ser para o indivíduo motivo de apreço, de forma a conscientemente aceitá-lo ou negá-lo. Ou seja, a consciência deve tomar ciência do discurso que lhe vem de fora (o outro) e explicitamente tomá-la para si, reproduzindo-a se achar conveniente ou rejeitá-la.

A autonomia não é, pois, elucidação sem resíduo e eliminação total do discurso do Outro não reconhecido como tal. Ela é a instauração de uma outra relação entre o discurso do Outro e o discurso do sujeito. A total eliminação do discurso do Outro não reconhecido como tal é um estado não-histórico. [...] ⁹⁴

Castoriadis demonstra ser bastante influenciado pela filosofia de Merleau-Ponty, onde se aborda a importância do corpo como ente constitutivo do indivíduo e base para o ego. O corpo, neste sentido, não representa apenas o corpo físico, mas também toda constituição do sócio-histórico em contato com o ser. Em oposição ao que entende por “filosofia subjetivista”, infere que o ego não pode e não é uma mônada pura, isolada do espaço-tempo. Não há um sujeito puro e todas as informações que o corpo traz à consciência formam um sujeito único e sócio-histórico, capaz de ter autonomia sobre o seu lugar no mundo. É como outra fenomenologia sobre o indivíduo autônomo, já que: “[...] Desde que o pensamento é pensamento de alguma coisa, o conteúdo ressurge, não somente no que existe para pensar, mas naquilo pelo qual ele é pensado (*darin, wodurch es gedacht wird*)”⁹⁵. O conteúdo do mundo exterior é fundamento da constituição do sujeito. Esse conteúdo, por não ser estanque, faz com que o sujeito se transforme e a história seja transformada.⁹⁶

Em *O dizível e o indizível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty*, Castoriadis discute a importância da linguagem na abertura do ser ao mundo, bem como o dualismo entre o “dizível” como aquilo que é articulado pela *psique* de forma conceitual, e o que é “indizível” como aquilo que escapa à linguagem, de forma tanto conceitual, como linguística, bem como enquanto condição do ser-em-si. Castoriadis aproxima-se neste momento da filosofia de

⁹² Idem, ibidem, p. 125.

⁹³ Idem, ibidem, p. 125.

⁹⁴ Idem, ibidem, p. 126.

⁹⁵ Idem, ibidem, p. 128.

⁹⁶ “O sujeito em questão não é momento abstrato da subjetividade filosófica, ele é sujeito efetivo totalmente penetrado pelo mundo e pelos outros. O Eu da autonomia não é Si absoluto, mônada que limpa e lustra sua superfície êtero-interna a fim de eliminar as impurezas trazidas pelo contato com o outro; é a instância ativa e lúcida que reorganiza constantemente os conteúdos utilizando-se desses mesmos conteúdos, que produz com um material e em função de necessidades e de ideias elas próprias compostas do que ela já encontrou antes e do que ela própria produziu.” Idem, ibidem.

Merleau-Ponty porque concorda com ele em relação à potencialidade da linguagem em nunca esgotar a riqueza de sentido do mundo vivido. O mundo é sempre possibilidade de novos sentidos, contrapondo-se ao sentido formalizado, heterônomo, podendo transformá-lo. Castoriadis também se aproxima do fenomenólogo francês em seu rompimento com o racionalismo-clássico-moderno que impõe uma separação entre sujeito e objeto, na qual Merleau-Ponty compreende como “carne” ou “carne do mundo” aquilo que une a metafísica da *psique* com a materialidade do mundo, e tudo aquilo de que dela provém para além do sensível puro⁹⁷. Castoriadis aproveita a crítica de Merleau-Ponty a Husserl e a construção de sua ontologia para reafirmar sua tese de que há no indivíduo como que uma dimensão criadora, instituidora do ser, que se manifesta no encontro entre o “dizível” e o “indizível”, de modo que, neste encontro, há o embate entre a realidade apresentada e a potência do novo enquanto criação histórica, social e simbólica.

A organização particular efetuada cada vez pela língua não pode ser simplesmente pensada como levantamento prévio num pré-constituído definido; não porque este não existe como tal (que o mundo chame uma indefinidade de organizações possíveis não significa absolutamente que estas aí são precontidas como grãos numa romã), mas porque o mundo que a língua faz existir como mundo é sempre um mundo histórico. A língua não organiza somente um mundo natural, ou seja, perceptivo, mas faz existir um mundo histórico e faz os dois de uma só e mesma vez. Mesmo a possibilidade de tratar o mundo como junção de coisas “puras e simples”, desencantadas e manipuláveis à vontade, mesmo essa possibilidade só existe no mundo; mas ela não pode ser efetivamente sem uma dada organização do mundo social-histórico cujas figuras centrais são a racionalidade medíocre, a operação, a manipulação aplicadas simultaneamente aos homens e às suas relações, às coisas e evidentemente à própria língua, na prática e na pretensa teoria.⁹⁸

Gilles Labelle aponta que, inicialmente, Castoriadis aproxima-se bastante de Merleau-Ponty devido à sua crítica à fenomenologia husserliana, especialmente no que se refere à ideia de Husserl sobre uma “linguagem pura” como expressão do ego transcendental, de modo que o fenomenólogo francês que defende que “não há pensamento sem linguagem”, e a linguagem não poderia provir do ego transcendental, mas sim do meio ambiente no qual este está inserido⁹⁹. Tal reflexão despertou o “Castoriadis mais jovem” a buscar compreender a relação entre o ego e o mundo circundante, e, posteriormente, apresentar sua crítica à ontologia ocidental em *A instituição imaginária da sociedade*. Segundo Labelle, posteriormente Castoriadis afastou-se da filosofia de Merleau-Ponty devido a seu entendimento da filosofia

⁹⁷ CASTORIADIS. *As encruzilhadas do labirinto – Volume 1: O tempo e a história*. p. 175.

⁹⁸ Idem, *ibidem*. p. 178.

⁹⁹ LABELLE. *Cornelius Castoriadis lecteur de Merleau-Ponty. “Relation” ou “écart”?*, p. 47.

deste como ainda permanecendo como um reflexo ou sofrendo influência do dualismo ontológico na história da filosofia. Labelle acredita que Castoriadis põe em demasia a crítica ao dualismo sujeito/objeto, e não leva em consideração o entrelaçamento dinâmico entre subjetividade, mundo e história que Merleau-Ponty propõe, ao passo que este forma uma ontologia inovadora, que rompe com a ontologia tradicional, compreendendo o ser não como uma “coisa estática”, substância, ou apenas reflexo passivo do mundo, mas como um processo de relação com este, gerando assim o que Merleau-Ponty chama de “corpo vivido”. Segundo Gilles Labelle:

Ora, é preciso perguntar-se se Castoriadis, apressado que está a desfazer-se do motivo da relação, que lhe parece suspeito por ser demasiado próximo da ontologia clássica, dualista, para abraçar o da divergência que supostamente a supera, presta-lhe suficiente atenção. É extremamente impressionante constatar que Merleau-Ponty é para Castoriadis um pensador do laço tecido entre o dizível e o indizível (ou entre o visível e o invisível) – mas que não se faz nos textos que lhe dedica quase nenhuma alusão aos escritos do filósofo tratando explicitamente do social-histórico e que, me parece, testemunham de que a superação da “falsa lógica do ou bem, ou bem” esboçada no falar, no perceber, no pintar, etc., certamente não é imediatamente legível quando se trata do agir em comum, que parece antes constituir uma “região” dos existenciais onde o “circuito” disposto no coração da “nova ontologia” se decompõe em relações que são o teatro das aventuras que a dialética está destinada a conhecer quando busca seu cumprimento pleno. Castoriadis, em outras palavras, parece indiferente às situações que Merleau-Ponty descreve longamente nas quais a relação dialética entre mundo objetivo e liberdade subjetiva se desfaz, se decompõe, onde a divergência se aprofunda a ponto de aparecer um verdadeiro fosso entre esses dois polos.¹⁰⁰ (tradução nossa)

Castoriadis propõe o conceito de *ecart* (brecha) para superar a ideia de “relação” de Merleau-Ponty¹⁰¹, pois, para Castoriadis, a ideia de “relação” é insuficiente para refletir as ideias de criação e de autonomia. O *ecart* pode ser pensado como uma diferença constitutiva para a criação, de modo que nele não contenha elementos pré-existentes que se unificam, tal como na “relação” que pressupõe dois termos fixos, como um dualismo. O *ecart*, então, poderia ser compreendido como a abertura que permite a liberdade do ser, e, por isso, é elemento fundamental para a criação, para o novo, sejam eles a criação de novas ideias, sentidos, instituições etc. Pois, o *ecart* seria um elemento que impede a concordância ou o reconhecimento pleno entre *psique* e mundo, fazendo com que o indivíduo tenha a potencialidade para a autonomia, não sendo mero ser petrificado, autômato, ou coisificado, que seria mero receptáculo do mundo de significados, agindo como coisa e ou ser-se, representando assim uma barreira ao “encaixe” perfeito para uma identidade com o mundo. Em outras

¹⁰⁰ Idem, ibidem, p. 62-63.

¹⁰¹ Idem, ibidem, p. 57.

palavras, a dedução da existência dessa brecha é o que faz com que o princípio da identidade não se realize plenamente entre o indivíduo e seu universo simbólico, permitindo um pequeno, mas poderoso, espaço para o surgimento do novo, o qual poderá criar uma rachadura no “muro da sociedade” e permitir a outros indivíduos também questionarem o sistema.

Sobre a autonomia social, é necessário ter em mente que há uma relação de reciprocidade inerente à existência de ambas as formas de autonomia abordadas. Uma não existe sem a outra e a autonomia social ocupa um papel bastante relevante em relação à autonomia individual. A possibilidade de autonomia individual, em sua possibilidade de recepção e de não eliminação do outro, é o caminho para uma autonomia social que respeite as diferenças e construa um imaginário de seres autônomos. A autonomia da sociedade é a forma como essa sociedade domina suas ideias, suas instituições, podendo aceitá-las ou não; é a tomada de consciência social sobre sua capacidade de instituir. Isso ocorre em uma mescla de opiniões, em imaginário coletivo ou inconsciente coletivo, que teria por base a possibilidade de um poder equânime entre os indivíduos.

Autonomia se opõe ao que Castoriadis denomina como “heteronomia instituída ou alienação”¹⁰², que é justamente o poder que o imaginário social tem sobre os indivíduos, de modo que os indivíduos criam as instituições e se tornam refém das mesmas, acreditando muitas vezes que sua existência é fruto da presença destas.

Castoriadis explicita a relação entre a alienação e as instituições na sociedade. A alienação sobre a qual ele discorre não é a mesma compreendida por Marx, acerca do caráter mistificador do trabalho capitalista sobre o trabalhador. A alienação aqui abrange um velamento imaginário sobre todas as camadas sociais, onde elas agem e organizam-se “naturalmente” dentro da teia social que lhes corresponde. Todos os indivíduos estão alienados porque são impelidos a agir de forma automatizada, de acordo com as instituições sociais¹⁰³. A alienação também se dá pela falta de compreensão da sociedade de que é ela quem cria as suas instituições, e que, porém, é como se elas ganhassem vida própria, invertendo o lugar do sujeito e do objeto e se tornando mais vivas e mais influentes que seus próprios criadores.

Castoriadis indaga por que surgiram as instituições sociais. Em um primeiro momento, ele analisa a ideia de que as instituições foram criadas pelos seres humanos para terem ou

¹⁰² Idem, *ibidem*, p. 131.

¹⁰³ Idem, *ibidem*, p. 139.

suprirem certas funções relativas à economia da vida em sociedade¹⁰⁴. Ele reconhece que as instituições cumprem suas funções vitais para a sociedade não importa a forma que elas tenham surgido (artificialmente ou não), e que de fato a sociedade precisa cumprir certas funções para sobrevivência, e, portanto, as instituições se encaixam nesse papel regulador operacional.

Entretanto, lembra Castoriadis, as instituições não surgem e não poderiam surgir apenas com finalidade econômico-funcional na sociedade. Pois o humano não é constituído apenas de necessidades econômicas e nem estas podem se enraizar completamente na sociedade para dar sentido infra-econômico a todas as ações e simbolismos humanos¹⁰⁵. A sociedade cria para si instituições para lidar com questões tão reais quanto “apenas” simbólicas. Ela cria o que é inútil a terceiros, mas que para ela é real e funcional em outro sentido. Há tradições e instituições sociais que não têm nenhum sentido econômico-prático e que, no entanto, são tão reais e racionais para determinados povos justamente por se incluírem e se encaixarem na teoria na teia do imaginário que dá sentido àquele povo.

Há na instituição um elemento fundamental que pode explicar o seu porquê de existir e como ela pode alienar, dando a entender que ela institui ao invés de ser instituída. Este elemento é o simbólico que se relaciona com o imaginário social. O simbólico é essencial à instituição e perpassa o mundo social histórico como uma liga que relaciona a ideia da instituição ao sujeito que a percebe.

O simbólico tem como núcleo um elemento imaginário que lhe dá vida e propósito. Este elemento imaginário é a própria criação ou invenção que insere um novo conteúdo no real que não estava lá originalmente, ou que o modifica radicalmente. O imaginário perpassa o simbólico para se apresentar ao mundo. Sua ideia, sua essência, necessita do simbólico como um hospedeiro imagético e “real”. Através da percepção do simbólico pode-se ter acesso ao imaginário que ali está incrustado e pode-se reproduzi-lo em sua consciência, e, de forma mais profunda, em sua *psique*. A capacidade humana de compreender o imaginário e as ideias por detrás dos símbolos é a base para o exercício da capacidade própria de recriar esse imaginário percebido. Castoriadis apresenta, por assim dizer, a ideia de um imaginário radical, o qual é a base imaginária para os outros imaginários já incrustados em um símbolo ou já manifestados em sociedade¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 140.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*, p. 141.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 154.

A influência do imaginário na sociedade, assim como o simbólico, não se restringe apenas ao elemento funcional-econômico. O simbólico carrega em si necessariamente uma relação com o real, pois é no “real-razional”, como em várias passagens afirma Castoriadis, que ele é percebido. Como o simbólico é suporte do imaginário, este também se liga ao “real-razional”, porém, ultrapassa-o e apresenta novas “formas” que não são racionais e nem “necessárias” ou funcionais. Pode-se ver na religião o exemplo de como um imaginário é constituído sem um porquê técnico-razional ou econômico funcional, mas que tem consequências reais e não menos funcionais. Como exemplo, Castoriadis refere-se à lei mosaica, que proíbe o trabalho no sabá e pune quem a transgrida. Tal lei e tal punição são incoerentes com o real e com o delito, porém, estão incrustadas no imaginário efetivo de modo tão profundo que não permite aos homens a reflexão mais profunda do porquê daquela imposição¹⁰⁷. Não há um porquê “real-razional” na gênese do imaginário mais profundo. Se o mundo é criado em sete dias e o sétimo dia é o do descanso divino, importa-se esse fato para o mundo real e criam-se (sobretudo e anteriormente) novas significações imaginárias sobre o sétimo dia, sobre sua sacralidade. A lei e os fenômenos que decorrem dessa sacralidade e do respeito a esta lei direta (lei mosaica) ou indiretamente (costumes) também são manifestações de um imaginário, que pode já não ter tanta ligação com seu imaginário criador.

Existe na instituição social uma dubiedade de fenômenos que se completam e lhe dão sentido. São justamente o componente funcional e o componente imaginário da instituição social¹⁰⁸. Quando o elemento imaginário se torna mais influente na instituição, ocorre a alienação social, pois ocorre a autonomia do imaginário e a conseqüente influência deste na sociedade através da instituição. Essa influência é tão forte que a sociedade não percebe a instituição como sua criação¹⁰⁹.

O poder que existe na alienação tem em si a capacidade de criar novas alienações e o poder de se autodestruir. O imaginário é o lócus da criação e criação não apenas como uma nova organização do real, uma inovação na percepção dos fenômenos, mas sim uma criação que rompe o já instituído e abre novas possibilidades. Sua criação se mostra como uma possibilidade e como um produto possível de ser feito e executado naquele espaço-tempo; como a internet, que não teria local ou compreensão de ser no século XIX, mas surge no século XX

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 155.

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 159.

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 160.

em ambiente de descoberta sobre a eletrônica e cria-se criando novíssimas formas de compreender e transformar o mundo.

O imaginário faz criar suas próprias necessidades e os meios de resolvê-la. O imaginário é onde reside e se manifesta o desejo. E esse desejo se positiva no mundo em forma de busca por algo ou alguém, ou simplesmente a satisfação particular ou social. O desejo e a necessidade humana não são apenas por viveres e por condições básicas de sobrevivência biológica. São também criações que expressam e dão sentido à sociedade. É a sociedade instituída instituindo comportamentos e desejos através do seu imaginário¹¹⁰. Segundo Castoriadis:

O homem não é essa necessidade que comporta seu “bom objeto” complementar, uma fechadura que tem sua chave (a encontrar ou fabricar). O homem só pode existir definindo-se a cada vez como um conjunto de necessidades e de objetos correspondentes, mas ultrapassa sempre essas definições - e, se as ultrapassa (não somente em um virtual permanente, mas na efetividade do movimento histórico), é porque saem dele próprio, porque ele as inventa (não arbitrariamente por certo, existe sempre a natureza, o mínimo de coerência que a racionalidade exige e a história precedente), portanto, que ele as faz fazendo e se fazendo, e nenhuma definição racional, natural ou histórica permite fixá-las em definitivo, “O homem é o que não é o que é, e que é o que não é”, já dizia Hegel.¹¹¹

As sociedades não têm uma “funcionalidade” apenas mecânica, que diz respeito à sua manutenção, elas criam seu mundo e deles provém sua funcionalidade única, o que demonstra que o funcional não se reduz ao biológico, mas também a imaginário, mas provém também o imaginário criador da cultura e do *ethos*¹¹². As instituições sociais geram um conjunto de simbolismos que as tornam vivas e constantes na mente do indivíduo. Castoriadis apresenta três questionamentos acerca da relação entre o simbolismo e as instituições sociais. A primeira questão diz respeito ao porquê a escolha de determinados símbolos e não de outros, pois sua escolha está para além de questões puramente funcionais na sociedade¹¹³. A segunda questão diz respeito ao entendimento das significações pelos símbolos, de modo que se deve ter em conta que a “criação” das significações é mais importante que o próprio signo. O mesmo sentido pode ser apreendido por vários signos e não é criador de nenhum deles de uma maneira que envolveria uma fórmula. Isso é o que Castoriadis chama de “indeterminação relativa”¹¹⁴. E a terceira questão (que também é a mais relevante) é como se dá a autonomia das redes simbólicas, pois esta questão diz respeito à funcionalidade e à perpetuação das instituições

¹¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 164.

¹¹¹ Idem, *ibidem*, p. 164.

¹¹² Idem, *ibidem*, p. 165.

¹¹³ Idem, *ibidem*, p. 166.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 168.

sociais. Esta pergunta diz respeito também a como as significações imaginárias sociais, aparentemente inúteis aos outros, podem ser tão relevantes a determinados povos, mesmo que estes não estejam ligados à manutenção da vida biológica. Essa autonomização tem início quando se forma uma significação imaginária (o que já responde à pergunta número dois, porque ela dá origem aos símbolos). Essa significação imaginária preenche a consciência com uma ideia carregada de um imperativo e que pode ser em si inexplicável. Por isso, símbolos são criados para lhe fazer referência. Tal como a ideia de Deus, segundo Castoriadis, onde Ele é exposto em forma de símbolos que formam uma rede conceitual, e que, todavia, não podem explicar a ideia central do que é Deus. O simbolismo é dependente das significações imaginárias e a religião é o exemplo disso.¹¹⁵

A autonomização tem uma gênese muito mais profunda do que a mera compreensão do simbolismo e do papel das instituições sociais. Ela é fruto de uma “criação imaginária” que não responde a nenhuma lei da compreensão, mas que dita os rumos da compreensão simbólica da ação humana. Como afirma Castoriadis:

É uma *criação imaginária*, de que nem a realidade, nem a racionalidade, nem as leis do simbolismo podem explicar (é diferente se esta criação não pode “violiar” as leis do real, do racional e do simbólico), e que não tem necessidade de ser explicitada nos conceitos ou nas representações para existir, que age na prática e no fazer da sociedade considerada como sentido organizador do comprometimento humano e das relações sociais independente de sua existência “para a consciência” desta sociedade. O escravo é metaforizado como animal, o operário como mercadoria na prática social efetiva muito tempo antes dos juristas romanos, Aristóteles ou Marx.¹¹⁶

O indivíduo pode produzir um pequeno mundo de significações imaginárias, de modo que sua base seja um “fantasma fundamental” que cria seu eu e o relaciona com o mundo fora dele. Castoriadis chama de “imaginário radical” o elemento de criação, pela *psique*, desse fantasma fundamental que cria o sujeito em contato com o mundo fora dele. Já para a sociedade, a autonomia é muito mais complexa porque envolve uma construção coletiva do imaginário social, de forma não consciente e nem com uma origem em especial, mas com a função de regular a vida em sociedade e a própria sobrevivência do imaginário. Elas formam o tecido social e informam ao sujeito como este deverá se encaixar nesse tecido legitimado por seus semelhantes e co-legitimado por ele¹¹⁷. A junção dos inconscientes individuais pode formar o imaginário coletivo e isso pode por vezes ter uma origem mais clara, como no caso dos profetas que se tornam pais de religiões, segundo Castoriadis. E isso somente ocorre quando condições

¹¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 169.

¹¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 171.

¹¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 173.

sociais favoráveis tenham moldado, numa área indefinida, os inconscientes individuais e os tenha preparado para esta boa-nova¹¹⁸.

Segundo Karl Smith, Castoriadis compreende a *psique* como um pólo oposto ou o avesso da sociedade, na qual a própria noção de indivíduo é resultado deste embate entre ambos, sendo assim uma espécie de fenômeno da psique no mundo em forma de corpo e socialização¹¹⁹. Ou seja, o indivíduo é literalmente uma “psique socializada”¹²⁰, fruto da influência social como heteronomia (em forma de um imaginário social que estimula a hierarquia social e, mais profundamente, uma calculabilidade que visa apenas o pensar técnico-prático) da sociedade sobre a *psique*, gerando um indivíduo como uma psique que aderiu ao imaginário social e se encaixou nele. Aponta Smith que a psique se torna o elemento fundamental e, talvez, o mais importante a ser analisado na filosofia de Castoriadis, porque é dela que provém a possibilidade da autonomia individual. Não há como pensar em autonomia social e em democracia sem pensar em autonomia individual, e na libertação da psique sobre sua cortina de significações imaginárias sociais, às quais foi submetida. Não há como falar no fim do patriarcado, por exemplo, sem pensar no papel imposto às mulheres e meninas desde a primeira infância, o que condiciona sua psique a reconhecer um papel social e querer “aconchegar-se” nele. Uma mudança na educação imposta às meninas, seja ela nas brincadeiras ou nas tarefas domésticas, aliada à percepção da representatividade feminina em papéis não necessariamente ligados ao cuidado com o lar, e uma base afetiva familiar bastante forte, são elementos que permitem à psique uma visão mais independente sobre si e já é um pequeno passo para qualquer mudança social.

Smith destaca que a inovação trazida por Castoriadis para a compreensão da psique é a ideia de que ela é gerada, e atua pautada, não por uma necessidade biológica, mesmo que esta também lhe seja fundamental para sua sobrevivência enquanto corpo ou soma, mas sim por um princípio próprio que não se reduz a regras voltadas ao que o autor chama de “prazeres orgânicos”, voltando-se majoritariamente à busca por “prazeres representacionais”¹²¹, encenando assim a relação do indivíduo com as significações imaginárias sociais em suas ações que somente a ele, e à sua sociedade, tem sentido de ser.

¹¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 175.

¹¹⁹ SMITH. *Psiche*. In: *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. p. 75.

¹²⁰ Idem, *ibidem*.

¹²¹ Idem, *ibidem*, p. 77.

A compreensão adquire um caráter novo, que leva em consideração tanto a sua relação com a sociedade, em sua abertura na formação do indivíduo, como a ideia de que a *psique* é em si livre de qualquer racionalidade externa, sendo em-si vontade; tanto vontade em ser absoluta como em ter reconhecimento ao ter contato com o outro. Isso porque a *psique* não é ordenada por um princípio de busca pela sobrevivência, mas sim por um princípio de busca por prazer, o que, em certo sentido, também ditará a busca por sobrevivência, e, com isso, criará coisas que lhe valorizem perante os outros ou simplesmente lhe satisfaçam de uma maneira “espiritual” e façam-no reconhecer-se como artífice de algo novo. Por isso, as artes (e por que não dizer, também as ciências), são feitas do humano para o humano, de maneira disfuncional (no sentido sobrevivencialista) e criam a cultura que é incorporada como um leque de significações imaginárias sociais. O que chama atenção é que, neste processo de criação, a *psique* constitui o que Castoriadis compreende como imaginação radical e também o fato de a criação ser uma representação que a *psique* faz do mundo. Segundo Castoriadis:

O para-si psíquico constrói um mundo imaginário próprio; a *psique* é essa capacidade de imaginar um mundo, de imaginar um mundo externo a si mesma e ordená-lo em representações significativas. O domínio dos prazeres representacionais significa que o sujeito humano pode sentir prazer em seus esforços para modificar o mundo ao seu redor; ele/ela encontra prazer em fazer um objeto, em conversar com os outros, em ouvir uma história ou uma música, em olhar uma pintura, em demonstrar um teorema ou em adquirir conhecimento – e também, em saber que os outros têm uma “boa opinião” dele/dela e até em pensar que ele/ela “agiu bem”¹²²¹²³

Em relação ao que foi exposto sobre a “imaginação primeira e a imaginação segunda”, pode-se afirmar que a imaginação radical representa a “imaginação segunda”, enquanto a primeira é a representação do mundo. Segundo Smith, Castoriadis compreende a representação do mundo como o fato de a *psique* representar as percepções sensoriais do corpo de modo tal que ela não as compreende de maneira passiva, e sim as imagina e responde a elas (de modo similar à estética transcendental kantiana)¹²⁴. Não apenas as percepções sensoriais são

¹²² CASTORIADIS, *Sujeito e verdade no mundo social histórico*, p. 315.

¹²³ Neste sentido, Smith corrobora com o pensamento de Castoriadis: “Aqui, vale notar que estamos lidando com um agente incorporado – um ator que intencionalmente assume o mundo, responde ativamente à sua situação, engajando-se ativamente na sustentação de instituições sociais particulares. De fato, Castoriadis argumenta que não pode haver “qualquer distinção essencial e última entre... *psique* e corpo” (Castoriadis, 1997a, p. 177); “o corpo é sempre, em certo sentido, psíquico, e a *psique* é sempre, em certos aspectos, somática” (p. 180). Estamos discutindo um ser incorporado que adota uma postura intencional em relação aos objetos e sujeitos que encontra no mundo. No nível da *psique*, a ideia de desfuncionalização serve para desconectar o princípio do prazer do instinto de autoconservação; como observa Castoriadis, é não apenas possível, mas perfeitamente concebível que alguém possa cometer suicídio pelo “prazer” de preservar sua autoimagem (p. 151). SMITH. *Psiche*. In: *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. p. 78.

¹²⁴ Idem, *ibidem*, p. 80.

imaginadas pela psique, mas também o são as significações imaginárias sociais que delas provêm, as quais carregam um *legein* e um *teukhein* como código a ser “incorporado” à *psique*. A imaginação radical da psique agirá na não aceitação total deste conteúdo primário e na tentativa de criar algo novo, que está além da organização racional do conteúdo apresentado, como a colocação de algo pelo avesso ou a quebra de uma sequência lógica, gerando um novo conceito. Assim é como são criadas as revoluções científicas, as novas artes, ou até mesmo os novos estilos dentro de cada arte, as grandes ideias na história da humanidade ou simplesmente as ideias novas e engenhosas que surgem para solucionar os problemas do dia-a-dia das pessoas, sendo feitas pela própria comunidade e não necessariamente por um gênio. A *psique* é colocada no centro da busca pela autonomia, no que Smith chama de “projeto político da autonomia”¹²⁵. Em seu entendimento, Castoriadis propõe que haja uma nova relação entre consciente e inconsciente, de modo que o indivíduo reconheça a influência do inconsciente, e, sem negá-lo, possa reagir melhor a ele e a seus fluxos psíquicos. Esta é uma espécie de “pré-autonomia” ao não se deixar influenciar completamente pelos afetos provenientes do inconsciente formados pelas significações imaginárias sociais.

O segundo fator que Smith aponta como uma “política da autonomia” é a relação entre o indivíduo e o “outro”, na qual este outro deve ter seu discurso internalizado, em um primeiro momento, e, em seguida, tomar este discurso para si após uma autorreflexão¹²⁶. Ou seja, o questionamento do discurso do “outro” é o questionamento do conteúdo da sociedade que o gerou e a psique também forma o indivíduo em contato com o outro, porém, para alcançar uma premissa para a autonomia individual, este outro, que ajudou indiretamente a formar o indivíduo e constituiu-lo no que Smith chama de “ser-com-os-outros”¹²⁷, deve superar a influência quase que instantânea presente neste discurso, como que numa espécie de contrato que insere-se no inconsciente, para que assim haja um freio em relação aos “impulsos inconscientes”¹²⁸ e a *psique* possa ser mais reflexiva. Segundo Smith:

Castoriadis frequentemente retorna à famosa frase de Freud: “Onde o Id estava, lá estará o Ego” (Castoriadis, 1987, p. 102; 1997a, p. 421, n. 4). Entre os problemas com essa formulação, ele aponta, está que, mesmo que pudéssemos distinguir claramente o Id do Ego, seria impossível trazer todo o Id à consciência (Ego). Uma expressão melhor dessa prática poética, argumenta ele, surge se invertermos isso e dissermos: “Onde o Ego está, o Id também deve emergir” (Castoriadis, 1997a, p. 128) – para trazer o inconsciente à luz; para distinguir entre fantasias e percepções psíquicas; para

¹²⁵ Idem, *ibidem*, p. 84.

¹²⁶ Idem, *ibidem*.

¹²⁷ Idem, *ibidem*.

¹²⁸ Idem, *ibidem*.

alcançar maior lucidez e clareza sobre a relação particular entre a imaginação radical no cerne da psique humana e o imaginário social instituinte radical; e mudar a relação entre a representação, o afeto e as intenções. Não são todos a mesma coisa, mas são inseparáveis. Por um lado, estamos invocando uma “relação diferente” entre o inconsciente e a consciência – trazendo mais do inconsciente para a consciência e, assim, permitindo ao indivíduo ter maior controle sobre suas respostas aos afetos e intenções do fluxo psíquico (ou seja, não se pode controlar o fluxo per se, mas pode-se, até certo ponto, controlar como se responde a ele). Por outro lado, estamos discutindo uma relação diferente com os “discursos do outro” internalizados. As discussões sobre o projeto político de autonomia tendem a se concentrar neste último desenvolvimento; a instituição de sujeitos autônomos exige primeiro que eles internalizem os discursos do outro e, então, autorreflexivamente tornem esses discursos seus. No entanto, Castoriadis observa que essa nova relação com os discursos do outro depende de o sujeito social também desenvolver uma relação diferente com suas fantasias e impulsos inconscientes¹²⁹. (tradução nossa)

Para Smith, Castoriadis aponta que a imaginação não se limita a reinterpretar o que já existe. Pelo contrário, ela é a fonte de criações inteiramente novas, como grandes obras culturais, e, especialmente, novas formas de organização social, que emergem do “imaginário social radical”. Para ele, a imaginação radical manifesta-se como fluxo psíquico, de modo que, é ele quem permite à *psique* irromper os dados da representação e criar *ex-nihilo*. Este fluxo psíquico possui três partes constituintes: a representação, o afeto e a intencionalidade. Eles se fundem para superar o *legein* e o *teukhein* apresentados pela sociedade¹³⁰. Este fluxo que gera a criação está próximo ao Caos, como o inconsciente que tem razões desconhecidas ao consciente, e age na tentativa de impor uma ordem própria ao mundo, seja em um primeiro momento ordenando o caos no mundo para garantir a sobrevivência do indivíduo, seja, posteriormente, absorvendo e revolucionando, a sociedade instituída¹³¹. Ou seja, a constituição da psique e de seu processo de criação relacionam-se com os dados gerados pela racionalidade, possibilitando seu fluxo psíquico e a superação radical da socialização imposta.

Apesar de sua autopoiese e autoconstituição, a psique só pode constituir-se com e a partir das formas disponíveis no mundo sócio-histórico. Este mundo inclui uma sociedade: tanto os outros significativos quanto os outros generalizados do coletivo anônimo. É um mundo instituído por significações imaginárias sociais (Castoriadis, 1987, pp. 135ss., 235, 359; 1997b, p. 313) ou pelos “discursos do outro” (Castoriadis, 1987, pp. 102-103; ver 1997b, pp. 155, 311). Embora representações, afetos e intenções possam ser vistos como ‘internamente’ gerados pelo fluxo psíquico, eles também devem ser vistos como ‘externamente’ estimulados – mas não determinados – pelo choque (Anstoss) do encontro do sujeito com o mundo externo. A psique deve distinguir-se para ordenar-escolher – isto é, deve criar um mundo, dando sentido ao caos, construindo um mundo próprio com, a partir e no fluxo de representações, afetos

¹²⁹ Idem, *ibidem*.

¹³⁰ Idem, *ibidem*, p. 79.

¹³¹ Idem, *ibidem*, p. 80.

e intenções que gera (Castoriadis, 1987, pp. 149, 300). Essa representação, essa imaginação/criação, é sempre uma atividade (nem sempre uma atividade intencional, mas sempre uma atividade) de um sujeito corporificado imerso em um mundo de sujeitos corporificados, objetos físicos e assim por diante. Esses sujeitos e objetos, etc., precedem o mundo construído pela psique e, portanto, estão presentes na psique naquilo que poderíamos considerar formas pré-imaginadas, o que Castoriadis chama de significações imaginárias sociais. As "instituições" sociais e as "significações imaginárias sociais" são criações do imaginário social radical instituinte", que é, por sua vez, "a capacidade criativa da coletividade anônima" (Castoriadis, 1997a, p. 131). Aqui, a coletividade anônima é sinônimo do social-histórico que, como mencionado, possui as características do para-si. Como vimos, isso implica as características da autofinalidade e da construção de um mundo próprio. O que quer dizer que a psique recém-nascida entra em um mundo que já foi construído em significações imaginárias sociais pela sociedade particular em que se encontra, e deve encontrar (construir) a si mesma.¹³²

Novamente sobre autonomia e política, Castoriadis desenvolve o conceito de autonomia como síntese entre uma autonomia individual e uma autonomia social, de modo que a autonomia somente pode ser alcançada quando estas duas existem de forma interdependente. Autonomia significa autogestão, significa ditar as regras de sua vida e de seu mundo por si só. O mundo circundante ao indivíduo é constituído por um *nomos*, e esse *nomos* é fruto da construção social anterior ao indivíduo e à sociedade em que ele vive. Em outras palavras, autonomia é poder erigir seu próprio *nomos*, e erigir seu próprio *nomos* significa reavaliar o universo simbólico e sócio-histórico que gerou o *nomos* antigo. Alcançar a autonomia é, de forma independente, aceitar ou não este universo simbólico que o formou, tendo ciência de que ele é formado, mantido ou não devido às suas escolhas. Ao universo simbólico ele dá o nome de instituição imaginária da sociedade. Esta é a base da cultura, da razão, do modo de ser e de todas as instituições sociais delimitadoras da vida humana. O imaginário social é o eixo para se compreender qualquer sociedade e através dele é que de fato pode-se reorganizar e até revolucionar a sociedade.

Ele propõe um modelo político que basearia o alcance da autonomia social. Esse modelo seria a troca da democracia representativa pela democracia direta, a qual representaria realmente a vontade do povo. E constrói essa democracia direta em forma de uma democracia operária em forma de conselhos, de modo parecido com a democracia cubana¹³³.

O pensamento sobre práxis e sociedade, feito por Castoriadis, tem como elemento chave a compreensão da constituição das ideologias e como a razão se desenvolve entre os homens. Ele denomina a forma como se desenvolve e se transmite a racionalidade de "lógica conjuntista-

¹³² Idem, *ibidem*, p. 81.

¹³³ CASTORIADIS, *Socialismo ou Barbárie*, p. 76.

identitária”. Essa lógica explica o mundo da compreensibilidade que envolve o humano. Castoriadis desenvolve dois conceitos que explicitam a linguagem com a qual essa razão se manifesta, são eles: *legein* e *teukhein*. Essa conceituação representa o imaginário sócio-histórico que dá sentido e organização ao mundo, criando uma teia que envolve toda a subjetividade. A esta “teia” ele intitula “magma das significações imaginárias sociais”. O *legein* e o *teukhein* estão inseridos nesse imaginário sócio-histórico e têm a importante função de mantê-lo coeso e progressivo. O *legein* refere-se à comunicação que existe entre os homens, porém, ele pode ser compreendido como uma linguagem intrafenomênica para além da verbalidade, pois o *legein* é o entendimento puro ou a lógica que se faz compreensível entre os homens, ligando-os uns aos outros e o pensamento passado ao pensamento futuro. Ele é a abertura do indivíduo à compreensão do mundo de significações feitas pela humanidade. E seria como um óculos que permite ao indivíduo enxergar o mundo em sua forma intrafenomênica da ideia, podendo, por isso, participar da ressignificação da natureza ou do imaginário sócio-histórico que o cerca. Essa ressignificação não é apenas produção de conceitos, mas produção de significados, do que é “visível”, para o mundo “humano”. Um véu é apenas um utensílio para a cultura ocidental, objeto de ostentação estética ou de proteção contra o frio etc., todavia, para a cultura muçulmana, o véu é objeto sagrado, e, por isso, instrumento de uma ressignificação própria para os homens que assim o designaram. Este não é um processo consciente e nem visa somente a utilidade “biológica” ou “racional” das coisas.

Já o *teukhein* liga-se à técnica e ao fazer. Ele liga-se a uma transformação ou a uma ressignificação positivada nas coisas. A feitura das coisas é compreendida como a extensão de um ente que a precedeu e deve passar uma ideia de transformação de um objeto do mundo natural em objeto do mundo humano, de modo que este objeto carregue a compreensão imaginária de seu mundo. A técnica, que existe como espectro na história do pensamento, é carregada no *teukhein* como *poiesis*.

Em tempo, Castoriadis cria o conceito de lógica conjuntista-identitária para descrever a forma de pensamento que caracteriza o modo como a sociedade se constituiu e como ela organiza seu mundo. Esta lógica refere-se à característica humana de classificar, definir e organizar as coisas em categorias fixas e bem delimitadas, em que os elementos são concebidos como identidades separadas e inalteráveis. Ela está baseada em princípios de *conjunto* e *identidade*, que pressupõem que os *indivíduos* e os *objetos* podem ser entendidos por meio de suas *propriedades fixas* e *relações formais* entre eles. Para chegar a esta conclusão, o autor enaltece o matemático Georg Cantor em sua ideia de “Conjuntos”, levando assim a teoria

matemática cantoriana dos conjuntos para a explicação da realidade. Como esta lógica está também baseada no princípio de identidade, Castoriadis compreende a participação da filosofia neste processo, como esclarecedora e ao mesmo tempo reprodutora deste pensamento. Ele entende que o pensamento de Parmênides já está contagiado por esta lógica (naturalmente em sua ontologia) e que o pensamento grego subsequente compreenderá o mundo em duas bases epistemológicas biunívocas: a ideia de determinado (*peras*) e indeterminado (*ápeiron*)¹³⁴. Ele dá a esta forma de compreender o mundo o nome de *determinidade*¹³⁵, significando justamente a capacidade de conhecer aquilo que se possa determinar. O ato de determinar é em suma a lógica conjuntista-identitária. Por isso, ele reflete que o que a filosofia fez, em sua quase totalidade, foi a determinação absoluta - incondicional - do mundo, se apresentando assim como racionalismo, idealismo, materialismo-histórico etc., e sem abrir margem para a imaginação em sua potência criadora.

Castoriadis critica demasiadamente esta lógica por ela apresentar-se “limitada” e por intuir e não captar a complexidade da criação sócio-histórica. Ele argumenta que essa abordagem não consegue explicar o surgimento de novas formas de organização, significações sociais ou a criatividade radical, que são características fundamentais da vida humana e da história, bem como ela age para impedir o surgimento do novo e a saída desta clausura cognitiva. Ao impor ao para-si uma compreensão estática e fechada da realidade, a lógica conjuntista-identitária falha em compreender a natureza dinâmica e em constante mudança da sociedade e das instituições.

Por isso, Castoriadis alerta para a urgência de uma nova forma de pensamento que dê conta da dimensão da criação e da contingência, algo que ele denomina “imaginação radical” e que vai além da lógica supracitada ao reconhecer o papel da criatividade e da indeterminação na constituição da realidade social. Ao longo da tese tal conceito poderá ser mais bem explicitado e debatido, visto que adentra profundamente na epistemologia antiga e moderna, bem como na ontologia de um modo geral.

A maneira como se deu o imaginário ocidental reflete uma forma heterônoma de organização social que quase sempre imperou na maioria das sociedades, tendo como momentos de exceção o surgimento da democracia e do Renascimento. A racionalidade desenvolvida gerou uma situação de heteronomia perpetrada pelas instituições sociais. Estas

¹³⁴ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 2*, p. 401.

¹³⁵ Idem, *ibidem*.

são feitas para naturalizar um modo de ser submisso e alienado que enclausura o indivíduo, ditando-o um *nomos* que por ele e por sua geração não foi escolhido. A heteronomia, que aliena o pensamento sobre sua potencialidade, é fruto da forma como se deu o pensamento. Esta constitui-se em uma lógica organizadora do mundo de modo hierárquico e determinado. Justamente essa determinação das coisas é o elemento basilar para a definição do lugar no ente no mundo, criando assim uma rede hierárquica no imaginário social. Segundo Castoriadis, esta forma de pensar espreita-se pela filosofia desde sua antiguidade, de modo que quase toda filosofia ocidental é fruto de um espírito determinista do ser¹³⁶. A razão desenvolve-se catalogando as coisas no mundo, determinando aquilo que tem relevância e que possa ser apreendido. Essa racionalidade, quando em forma de um imaginário social, cria indiretamente um modo burocratizado de se ver a sociedade. Essa burocratização, exposta nas instituições sociais (e em especial na religião) é a base da estratificação social que domina os povos ocidentais (e a maioria dos não ocidentais) desde sempre. Ela constitui um imaginário que comanda o modo de ser e de pensar, aquilo que tem relevância social ou não, e aquilo que deve ou não ser tolerado socialmente.

No entanto, esse superdimensionamento da razão na história do Ocidente, e em especial na história da filosofia, deixou de lado um elemento formador do imaginário e do próprio ser do homem: a imaginação. Castoriadis infere que poucos autores se interessaram por este tema, e que, dentre todos, está em Aristóteles as bases para se compreender o potencial criativo da imaginação, à qual Castoriadis dará um norteamento psicanalítico para sua compreensão. Aristóteles, em *De Anima*, disserta sobre a alma em sua relação com o corpo, onde expõe toda a capacidade cognitiva dos sentidos até o entendimento. A imaginação é apresentada por ele como um dos fenômenos de compreensão da realidade. Castoriadis compreende que Aristóteles discorre sobre a imaginação em duas acepções: uma imaginação compreendida como uma “imaginação segunda”, na qual recebe diretamente os dados sensíveis para representá-los, estando assim como que na crosta da “imaginação primeira”, a qual tem um modo de ser mais profundo e essencialmente criativo.¹³⁷

A “imaginação primeira” é o reduto da criatividade humana; uma criatividade para além das formas dos sensíveis e da própria racionalidade. Ela pode criar novas formas sem a presença imediata das sensações e constituir um processo de ruptura com o conteúdo que o mundo

¹³⁶ CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 401.

¹³⁷ Idem, *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*, p. 68.

exterior lhe proporciona. A essa ruptura Castoriadis chama de imaginação radical, a qual pode criar novos universos simbólicos para além do previamente percebido e revirar todo conteúdo heterônomo que orientou a *psique* desde seu nascimento. Por mais que haja uma intensa dominação do imaginário sócio-histórico sobre cada ser humano, determinando-o e alienando-o, ainda assim existe uma pequena clareira para a transformação de seu mundo, onde pode-se afirmar que o imaginário radical, presente no âmago da imaginação, é o reduto da autonomia em cada ser humano.

O grande problema do imaginário sócio-histórico, pautado na lógica conjuntista-identitária, não é simplesmente a determinação das coisas do mundo, todavia, na falta de autodeterminação social destas coisas, criando assim uma cultura vertical ao invés de uma cultura horizontal, a qual é imposta e positivada por uma elite. Isto se dá porque seu conteúdo *imane*nte está pautado não na violência do Estado, ou no reconhecimento de uma hereditariedade divina do rei por parte do povo, mas sim no reconhecimento *automático* dos indivíduos de que o mundo se organiza *naturalmente* dessa forma, onde uns governam e outros obedecem, onde os aparentemente mais racionais deveriam governar para bem cuidar dos leigos, estes tidos como incapazes.¹³⁸

Esta lógica imanente constitui a crítica de Castoriadis ao marxismo, e especialmente à burocracia na URSS, esta ancorada no leninismo e no stalinismo. E, para ele, para alcançar o comunismo não basta apenas a tomada dos meios de produção e o fim do Estado burguês. Era necessária uma mudança neste imaginário social milenarmente constituído, de modo a não mais opor governantes e governados, tendo estes alienando-se de sua vontade e aqueles arrogando-se o direito quase divino de comandar. Com uma democracia direta que pusesse as leis sob controle de todos e com a compreensão social de que quem cria as instituições, as significações sociais e dá significado ao mundo são os próprios indivíduos e não outros, como entidades ou

¹³⁸ “O que significa, socialmente, o sistema hierárquico? Que uma categoria da população dirige a sociedade e que os outros não fazem outra coisa senão executar suas decisões; e ainda, que esta categoria, recebendo remunerações mais elevadas, aproveita da produção e do trabalho da sociedade muito mais que os outros. Em poucas palavras, que a sociedade está dividida entre uma classe que dispõe do poder e dos privilégios e o resto que se acha privado deles. A hierarquização – ou a burocratização – de todas as atividades sociais é hoje apenas a forma, cada vez mais preponderante, da divisão da sociedade.

Sendo assim, torna-se ridículo perguntar-se: a autogestão, o funcionamento e a existência de um sistema social autogerido é compatível com a continuidade da hierarquia? Da mesma forma, perguntar-se se a supressão do atual sistema penitenciário é compatível com a continuidade dos guardas da prisão, dos chefes dos guardas e dos diretores da prisão. Mas, como se sabe, o que é evidente sem que se diga é mais evidente ainda se for dito. Tanto mais que, há milhares de anos, faz-se inculcar nas mentes das pessoas, desde sua tenra idade, a ideia de que é “natural” que alguns mandem e outros obedeçam, que alguns tenham demais e outros não tenham o mínimo necessário.” Idem, *Socialismo ou Barbárie*, p. 212.

classes superiores, é que se poderia de fato alcançar uma autonomia, sendo esta capaz de elevar ao socialismo e à liberdade. Portanto, para Castoriadis, as bases da autonomia são a autogestão e a *autopoiesis*. A isso Castoriadis chama de projeto da autonomia.¹³⁹

O dilema que surge na filosofia de Castoriadis é justamente como gerar esta autonomia de forma não heterônoma e como não dar poder a grupos ou a uma sociedade. E, como um fenômeno particular dos tempos atuais, como pensar em autonomia em uma sociedade sofrendo amplos processos de despolitização, de ataques à própria democracia liberal por parte da extrema-direita e por um amplo processo de privatização da *bios*.

2.2. O projeto da “criação humana”: a *psique* entre a “calculabilidade” e a reflexividade

Após a publicação de *A instituição imaginária da sociedade*, Castoriadis debruçou-se a pesquisar mais a fundo a filosofia e a política do período clássico, tendo escrito uma dezena de artigos sobre a filosofia política grega, os quais tornaram-se livros (a série de livros *As encruzilhadas do labirinto*). Nesta fase intelectual, Castoriadis aprofundou-se na psicanálise, nos estudos clássicos, na antropologia e na sociologia, de modo alguns intelectuais compreendiam o trabalho do filósofo em duas partes bastante distintas: um Castoriadis militante, crítico da burocracia soviética, articulador de um pensamento político mais voltado ao seu tempo e às propostas mais "objetivas acerca da revolução", e, após sua entrada na EHESS¹⁴⁰ e publicação de *A instituição imaginária da sociedade*, outro Castoriadis, mais acadêmico, pesquisador de filosofia em geral e de forma específica um comentador da filosofia grega, tendo como aparente característica uma explicação não-materialista, e em certa medida academicista, com bem menos foco na realidade sócio-histórica dos anos oitenta e voltado a buscar uma explicação geral para a heteronomia em todas as épocas. É de suma importância advertir que não há um Castoriadis mais militante ou menos militante, mais ou menos maduro como se houvesse um “antes e depois”. De fato, assim como presume-se que as pessoas amadureçam com o passar dos anos, a vida intelectual também evolui, porém, o que se informa

¹³⁹ “A autonomia não é clausura, mas abertura: abertura ontológica, possibilidade de ultrapassar o enclausuramento informacional, cognitivo e organizacional que caracteriza os seres autoconstituíntes porém *heterônomos*. Abertura ontológica, pois ultrapassar essa clausura significa alterar o “sistema” cognitivo e organizacional já existente, *portanto*, constituir seu mundo e a si próprio segundo *diferentes* leis, e *portanto*, criar um novo eidos ontológico, um si mesmo diferente em um mundo diferente.” CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, p. 420.

¹⁴⁰ EHESS é a sigla para a *École des hautes études en sciences sociales*, em Paris. Nesta instituição Castoriadis atuou como diretor de estudos entre os anos de 1979 e 1997.

é que não há uma mudança súbita de pensamentos, ou um "peleguismo", ou uma evolução intelectual como a de uma borboleta deixando o casulo de onde anteriormente era uma lagarta. A evolução intelectual na trajetória filosófica de Castoriadis tem naturalmente uma característica em ser mais arrojada do que se era em juventude, mas representa uma consolidação de um projeto filosófico que já estava presente desde o início, este enquanto alma e aquele (Castoriadis dos anos 1940 e 1950) enquanto corpo. Em outras palavras, sua trajetória intelectual completa-se ao justamente trilhar outros caminhos mais "teóricos", tal qual a filosofia estoica, que tem na figura de uma árvore a representação de seu sistema filosófico, onde as raízes representam a lógica, o caule representa a física e os galhos e frutos representam a ética.

Na filosofia de Castoriadis, poder-se-ia pensar em raízes representando sua "física", a saber, a crítica da burocracia e a proposta objetiva de uma democracia por conselhos; o caule representando a sociologia e a matemática como sua "ética" e a lógica; e os galhos e os frutos, representando a psicanálise e filosofia. É curioso pensar em tal figura aparentemente disforme, todavia, deve-se compreender sua busca por explicar a sociedade de maneira geral e disso extrair um meio de transformá-la: uma "lógica" nova que se chocaria com a lógica antiga.

O projeto final da filosofia de Castoriadis estaria em um livro cujo título seria *Criação humana* e que, devido a seu falecimento, não pôde ser concluído, todavia, seu conteúdo chega aos leitores em um compilado de seus seminários na EHESS, realizado entre os anos de 1986 e 1987, em um livro chamado *Sujeito e Verdade no mundo sócio-histórico*. Este livro rememora bastante as ideias exibidas na *Instituição Imaginária da Sociedade* e em seus livros da série *Encruzilhadas do Labirinto* anteriores às suas palestras deste período, explicando por outras palavras a constituição da psique e da sociedade, e ampliando seus conceitos já abordados. No entanto, ele também traz uma série de ideias que explicam a sociedade heterônoma e a sociedade autocriadora, lançando um feixe de luz de imaginação sobre seu real alcance. Ele não indica, como um oráculo, o que se deve fazer concretamente para se alcançar esta autonomia social, outrossim, de uma maneira um tanto platônica, dialoga e faz o leitor refletir sobre o que fez "-A tornar-se A", ou uma ditadura tornar-se uma democracia. E tais conceitos: imaginação, diálogo, reflexão etc. são fundamentais para compreender como se deu e como poderia se dar essa transformação radical de um mundo repetitivo e obediente para um mundo criador de si.

Em *Sujeito e Verdade*, Castoriadis esmiúça como a *psique* reage às influências do meio externo, sendo ele o seio da mãe e o condicionamento familiar como um uma socialização

primária, ou sendo a própria sociedade com seus valores e sua lógica, como uma socialização secundária e potencialmente mais influente. Ele explicita detalhadamente o processo de abertura ou de fechamento patológico dessa *psique* ao mundo, sempre listando suas alternativas e consequências. Não se faz necessário abordar todos os processos da *psique* que se abre ao mundo, bem como não se faz contingente explicitar todos os processos neuróticos da *psique*, ou patologias, ou simplesmente sua manifestação social em cada povo da história da humanidade abordado por ele. O que é fundamental explicitar é o quanto a *psique* em “geral” é influenciada pelo mundo externo, em como ele a logiciza, as consequências disso (que são visíveis) e o tipo de indivíduos que se formam nesse processo de programação social. O humano de cada sociedade está fadado a repeti-la, com raríssimas exceções, as quais constituem como “a outra face da Lua” do imaginário social, a saber, a sociedade reflexiva. Abordar estas duas formas de ser no mundo social, torna-se indeclinável para se pensar em uma possível sociedade autônoma.

Os seminários que baseiam o compilado que forma a obra *Sujeito e Verdade* e que formariam *A criação humana* têm uma característica multidisciplinar, que é bastante característica de Castoriadis, e entrelaça a sociologia, a filosofia, a psicanálise, e por vezes, as físicas moderna e contemporânea. Partindo deste princípio, pode-se ter em mente que a presente análise sobre a construção de uma sociedade autônoma requer uma série de considerações periféricas, mas que ao final sintetizam-se para explicar a sociedade heterônoma e o acontecimento democrático. Sendo assim, há que se iniciar pelos fenômenos que compõem a sociedade e suas instituições, e um dos mais elementares encontra-se novamente na ideia de “funcionalidade”. A funcionalidade é algo que automaticamente pode-se pensar quando se estuda um fenômeno bastante particular de outra sociedade. Pensar nesse “por quê?”, ou, “mas qual é a utilidade em se fazer isso?” é uma ação de pensamento mais do que natural. A funcionalidade das ações da sociedade não está pautada simplesmente em uma objetividade de produção de bens, de consumo ou obtenção de alimentos, porém, é construída pelas significações imaginárias sociais, e na maioria das vezes, por significações sociais nucleares¹⁴¹, as quais têm na religião seu ponto de partida. O funcional, para uma máquina ou uma inteligência artificial, é objetivado e programado para responder a uma ação, visando apenas sua conclusão. Entretanto, as máquinas não sonham, e a *psique* constitui um organismo repleto de desejos que se expande ao mundo. O funcional para o humano, na maioria das vezes, é “inútil” quando se pensa apenas em uma espécie de “economia dos recursos”, visto que sua

¹⁴¹ CASTORIADIS, *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*. p. 33.

utilidade somente tem um sentido interno para cada sociedade em particular, a qual constrói um mundo de significações que faz sentido apenas aos indivíduos daquela sociedade, em forma de uma vivência real. Se o papa convoca para uma “Guerra Santa”, em uma viagem longa e sem garantias de retorno, e mesmo assim milhares aceitam sua convocação de bom grado, é porque para eles esse imaginário dá sentido às suas vidas, e também traz esclarecimento e conforto a suas *psiques*. Isso representa o quanto a religião é um fenômeno central para a grande maioria das sociedades (nem é necessário dizer que tais sociedades são apenas as heterônomas). Havia outros motivos para as Cruzadas? Sim. Já é de conhecimento amplo que as lutas pelas rotas comerciais representaram um fator preponderante nesse conflito euroasiático, todavia, o homem medieval não poderia, na maioria vezes, por si só fugir deste imaginário e simplesmente afirmar “somos joguetes de reis e do Clero”, “Deus não existe ou não arriscaria as nossas vidas pelo controle de uma cidade a mil quilômetros de distância”. Por mais “funcional” que uma guerra comercial pudesse ser, ainda assim o sacrifício de milhões de vidas ao longo dos séculos e o dispêndio de outros milhões de recursos não parece ser algo tão “racional” assim. E sobre o *seppuku* da cultura japonesa feudal, não parece muito razoável perder soldados para o “suicídio pela honra”, visto que um soldado a menos representa menor força de ataque. Porém, essa “funcionalidade” funcionava em uma sociedade com um imaginário tão singular, repleto de formalidades, superstições e com elevado apreço à honra. O indivíduo que se autoextermina por sua honra tem a ideia de preservação de uma imagem de si para além de seu corpo vivo. Este tema, sobre a projeção da *psique*, será abordado posteriormente.

A religião é o elemento central da maioria das sociedades e surge como explicação do ser no mundo de uma maneira genuinamente heterônoma e “sem sentido”. Essa “falta de sentido” existirá enquanto a religião em questão existir, e sua “busca por sentido” significa um risco às suas bases e sua existência, e, portanto, será sumariamente repreendida. A religião constitui um capítulo especial na história da humanidade como um elemento imaginário de explicação para uma autorrealização pessoal ou de grupo, constituindo assim todo um *ethos* a ser seguido. Sua característica de não ser funcional no sentido de uma ação que vise uma subsistência, representa genuinamente o quanto o imaginário norteia a sociedade, tanto quanto suas relações materiais de produção. O ser humano, como ser imaginário, representa a si para além da vida, encontrando direcionamento e sensação de pertencimento na religião em que vive e que sócio-históricamente o forjou.

A partir da compreensão da “não-funcionalidade” da criação imaginária das instituições sociais, pode-se partir para a compreensão ontológica sobre como se dá essa criação e o papel

do humano na constituição da sociedade. O humano constitui a sociedade e é constituído por ela, em um mutualismo onde as partes estão veladamente bem definidas: a sociedade cria o indivíduo, lhe dá a linguagem, propósitos, “racionalidade”, e meios de sobreviver; ao indivíduo cabe a manutenção e a reprodução desta sociedade enquanto ente constitutivo de um corpo imaginário formado por inúmeras significações imaginárias sociais, as quais lhes dão o Norte ou a cultura a ser introjetada na *psique* e protegida pelos indivíduos. A criação imaginária do mundo, o mundo de significações, é papel primeiro e o mais importante do ser humano. Sua racionalidade, mesmo que inata, vem a ser desenvolvida em seguida, e de maneiras multifacetadas, e, com isso, enquanto átomo da sociedade, nenhum indivíduo produz nada, nem sequer linguagem, porém, em contato com outros e com sua *psique* saindo de seu autismo originário, os indivíduos criam não apenas a linguagem¹⁴². Eles tornam-se ser social-histórico, com uma teia de criações imaginárias que ligam-nos e por eles são tomados de sentido, mais uma vez “não-funcional”, e com uma racionalidade como operação lógica para compreender o mundo. Sendo assim, é possível afirmar que o humano não é primordialmente um “animal racional”, como diria Aristóteles, e é possível ir além do próprio pensamento de Castoriadis, para inferir que o humano é, antes de tudo, “animal imaginário”. Como “animal imaginário” o humano cria seu ser-no-mundo como história das suas significações imaginárias sociais.

A criação imaginária do mundo é composta de infinitas significações imaginárias sociais que entrelaçam-se criando o que Castoriadis chama de “magma”. Os magmas das significações imaginárias sociais são como uma teia que liga as significações imaginárias sociais; como que um ente por onde permeia a criação histórica e como um tecido que liga os indivíduos e os torna capazes de serem compreendidos. Os magmas estão em constante movimento, e isso explica, por exemplo, as mudanças socioculturais em um país ao longo dos anos sem que haja uma ruptura das instituições ou um desentendimento do povo em relação ao imaginário precedente. Porém, os magmas também explicam a fluidez das significações imaginárias sociais de uma sociedade em um mesmo espaço e tempo, de modo que, no presente, a sociedade possua uma transformação natural em seu imaginário social. Os magmas sintetizam o conjunto de instituições sociais, organizando-os, hierarquizando-os e incluindo novas criações históricas nesta teia de significações imaginárias sociais. A criação histórica é a principal atividade dos magmas e é por meio deles que os indivíduos podem romper com o imaginário instituinte. Eles

¹⁴² Idem, *ibidem*, p. 49.

têm uma função polivalente, tanto como teia dos imaginários sociais, como meio para o florescimento da imaginação radical¹⁴³.

Ainda sobre a racionalidade no mundo, é necessário compreender que sua existência não deve ser analisada em caráter hegeliano ou positivista. Visto que não há como afirmar que a racionalidade autodestrutiva do capitalismo seja superior à racionalidade grega, ubuntu ou egípcia apenas por possuir uma tecnologia superior¹⁴⁴. Ao se compreender a racionalidade em sua forma conjuntista-identitária e sua relação com a instituição imaginária dos simbolismos e das instituições sociais, compreende-se que não há um progresso ideal a ser seguido pela racionalidade, já que esta é fruto da criação imaginária. A saber:

Constatamos uma variedade extraordinária de tipos de instituição da sociedade, da ordem de vários milhares, e vemos de novo o imaginário instituinte em ação, ou seja, uma criação não redutível a fatores “reais”, não assimilável a um “desenvolvimento racional” e nem mesmo a um “desenvolvimento”.¹⁴⁵

Aquilo que rompe com a heteronomia, com a racionalidade existente, com uma lógica conjuntista-identitária, a que Castoriadis chamou posteriormente de “lógica conídica”, e que não surge naturalmente, como uma espécie de evolução científica da humanidade, é justamente uma ruptura que permite a criação do novo. Este novo não é uma nova tecnologia, todavia, um estágio de esclarecimento que permite o questionamento de suas próprias leis e o questionamento sobre sua criação social, tornando-a mortal e retirando-a de um lugar etéreo, intocável e divino. Isto somente é possível quando há um projeto da autonomia. Há que se compreender que o alcance da democracia e da autonomia não surgirá com progresso ou evolução tecnológica. Até porque mesmo uma sociedade progressista mantém a “estrutura conídica” que justifica a exploração. É claro que uma evolução, um progresso social e educacional são sempre bem-vindos e são necessários para um projeto da autonomia. A questão abordada é sobre o fato de não haver um progresso em direção à autonomia e nem um progresso realmente existente sobre a sociedade de tempos e tecnologias diferentes. A esse respeito, infere o filósofo:

E a respeito de um certo ponto não há “progresso”, mas mudança fundamental: a emergência do projeto de autonomia. Mas esse projeto não se pode dizer que venha, “organicamente”, dentro de um processo em curso desde sempre e que não poderia conduzir senão a tal projeto. Só podemos ver essa emergência como uma

¹⁴³ ROTOLO, *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*, p. 159-160.

¹⁴⁴ CASTORIADIS, *Sujeito e Verdade no mundo social-histórico*, p. 50.

¹⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 51.

descontinuidade surgida em um determinado momento, intermediando sem nenhuma dúvida certas condições relativas àquilo que a precedeu, mas sem que se possa qualificar tais condições como necessárias e menos ainda como suficientes.¹⁴⁶

Existe uma dificuldade imensa em se criar uma sociedade verdadeiramente democrática e autônoma. Na verdade, o próprio termo “em se criar”, como uma criação de nós para eles, é inadequado se estiver no sentido de sujeição, como se “nós iluminássemos o caminho a ser seguido por eles” e “disséssemos: esta é a autonomia e aquilo é a heteronomia; abandonem estas instituições sociais e sigam aquelas.” Por mais que se possam objetivamente buscar firmamentos para o projeto da autonomia, estes não consistem em informar um *telos* para a sociedade, todavia, desvelar seu mundo como autocriação que merece ser constantemente analisada. Indicar um caminho para a autonomia de uma maneira exclusiva e teleológica é um ato de heteronomia de “nós superiores a eles inferiores”. Pois bem, sabendo disso, faz-se necessário ter em conta a própria dificuldade originária no surgimento de qualquer atividade que possa sequer ser meramente tangível ao imaginário social instituído e à sua lógica conjuntista-identitária. Isto se deve à força do imaginário criador¹⁴⁷ que deu sentido ao mundo daquele povo, de modo que seus indivíduos agem constantemente para cultivar e reproduzir este imaginário nas próximas gerações, e têm sua *psique* “fechada” para qualquer tipo de pensamento desviante ou simplesmente não podem perceber o diferente de seu mundo, assim como o grego não poderia imaginar o “bárbaro” como ser racional ou uma sociedade ultrarreligiosa não poderia imaginar a não existência de Deus. Não se trata de impossibilidade cognitiva, mas tão somente de uma limitação lógica do pensamento oriundo do costume de seu imaginário social. A sociedade agirá para manter presente sua forma de socialização, tanto punindo qualquer transgressão, como, principalmente, colocando sua origem como coisa extraterrena, divina, superior; em suma, metafísica¹⁴⁸. Esta é a principal forma de heteronomia e faz com que a sociedade atue sobre si como uma doença autoimune, não permitindo um raciocínio obtuso surgir e punindo aqueles indivíduos que ousem refletir e questionar seu mundo natal.

A criação do projeto da autonomia é coisa rara e que, segundo Castoriadis, ocorreu apenas duas vezes; na Grécia Antiga e na Europa renascentista. A raridade desse tipo de situação se deve a suas características únicas, especialmente no que diz respeito ao surgimento

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 52-53.

¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 54.

¹⁴⁸ Idem, *ibidem*.

da democracia e em seguida da filosofia. A democracia direta representa a ideia de que tudo pode ser questionado, que sua história pode ser recontada, que nem as leis e nem o imaginário criador são intocáveis, e que o sagrado se torna parte do mundo dos homens, para por eles ser aceito ou não. A filosofia é o modo de pensar dessa atividade de questionamento de suas instituições sociais e escolha de suas leis. Ela representa a liberdade de se refletir sobre tudo, especialmente sobre a origem da vida e sua perecibilidade ou não presença do ser e da consciência após a morte. A filosofia nasce para ser livre e refletir seu mundo criador, seus filósofos artífices, sua própria existência, sem ter nada acima de si¹⁴⁹.

Uma das primeiras coisas a serem analisadas enquanto se pesquisa a sociedade heterônoma e a sociedade autônoma é a noção de raciocínio em oposição à reflexão. A sociedade heterônoma cria seus “anti-corpos” para atacar qualquer transgressor e curiosamente cria defesas prévias como forma de reafirmação de sua verdade. Os ritos, a religião, as funções sociais dos corpos e dos gêneros possuem papéis para reafirmar o ser social heterônomo, de modo a preencher todas as possíveis lacunas para que alguém não ouse refletir. Se há uma propaganda estadunidense constante de que são a maior e melhor democracia do mundo, que suas instituições jurídico-políticas estão em pleno funcionamento (e que, ao contrário deles, em Cuba, no Irã, ou na China ocorrem ditaduras), é porque visam o consenso da população para que não percebam a ditadura do Capital e sua necessidade constante de beligerância para a manutenção do sistema econômico. A compreensão do ato de raciocinar, dos viventes em uma sociedade heterônoma, é fundamental para se pensar em sua elucidação e em outra forma de ser. Por isso, abordar a *psique* anterior ao raciocínio é basilar para entender como o ego relaciona-se e conduz o raciocínio em sua “calculabilidade”.

Para Castoriadis, o indivíduo é para-si; é ser que visa sua autopreservação, e, para isso, a *psique* entra em contato com o mundo exterior e o absorve para encaixá-lo em suas “categorias” (em alusão direta a Kant). Com essa dialética entre o mundo exterior e o mundo-de-si da *psique*, ela autoriza o mundo a lhe fazer sentido, pois ele lhe permite a sobrevivência e a explicação do ser no mundo, e cria para si um imaginário que reproduz o imaginário exterior¹⁵⁰. Existe uma atividade do mundo sobre o indivíduo e uma atividade da *psique* sobre os conteúdos do mundo, de modo que ela os recebe não passivamente, mas imprimindo-lhes sentido para si. É através deste contato criativo entre a *psique* do indivíduo e a *psique* social de

¹⁴⁹ Idem, ibidem, p. 56.

¹⁵⁰ Idem, ibidem, p. 95-96.

seus antecessores, em forma de criação imaginária social, que a racionalidade será apresentada ao ego como braços para manusear o mundo que lhe é apresentado. Ele é aceito porque faz sentido para a existência da *psique*. Castoriadis exhibe uma longa dissertação sobre o psiquismo do para-si; sua ideia de autopreservação de si para além de seu corpo físico, buscando a preservação de uma imagem transcendente, e tal feito oriundo da busca pelo prazer, onde o prazer imaginário ou representativo é superior ao “prazer do órgão”¹⁵¹. Tal abordagem serve para reafirmar a não-funcionalidade sobre o biologicamente funcional, pois, se assim não fosse, o suicídio ou os autossacrifícios não existiriam. E também emergir a ideia de que a *psique* não é reflexo inconsciente do mundo exterior, sendo apenas peça que reage buscando a sobrevivência biológica. Pois, ela é possibilidade de algo maior, mesmo que na sua representação do mundo aceite a lógica conídica deste. Esse “algo maior”, em um primeiro momento, é a possibilidade da criação de novas formas, ou novas representações, como criação do que o filósofo chama de “autonomização da imaginação”¹⁵², que faz com que a *psique* crie novos fenômenos imaginários através do conteúdo armazenado, onde pode juntar, distorcer, dividir etc. tal como a condensação do inconsciente freudiano no ato de sonhar. A linguagem é talvez o melhor exemplo de como o para-si cria e recria seu mundo imaginário lógico, pois a linguagem é uma visão lógica de um determinado mundo social, com um universo simbólico que é infinito justamente porque é alimentado constantemente pelos falantes¹⁵³. E em um segundo momento, pode-se inferir que a *psique* não apenas é capaz de criar novas formas imaginárias e expandir aquilo que já existe, tal qual um jogo de palavras que se expande constantemente ou como a descoberta constante de novos algarismos do número π . Ela é capaz de uma imaginação radical criadora de um mundo diferente do ou avesso ao que se apresenta. Entretanto, tal capacidade não é estimulada e não ocorre na quase totalidade das vezes.

O para-si é apresentado por Castoriadis como individualidade e como sociedade, de modo que o para-si contém características enquanto indivíduo social, a saber: a autofinalidade, a representação do mundo para si, o afeto da representação que lhe dá um significado e a intenção como a ação desse para-si no mundo exterior, visando sua autofinalidade ou outro tipo de interesse próprio. Essa “intenção” é a pura ação do para-si no mundo, movendo-se para além de suas representações e afetos, e lutando por seus objetivos¹⁵⁴. Já a forma do para-si enquanto sociedade é a transmissão de seus valores ao indivíduo. É justamente a transmissão de valores

¹⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 103.

¹⁵² Idem, *ibidem*, p. 105.

¹⁵³ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 121.

que funciona como uma relação simbiótica entre indivíduo social e sociedade que faz com que o primeiro proteja e reproduza seu mundo social e o segundo o capacite a viver socialmente através de uma educação para a introjeção de sua racionalidade na constituição da *psique*. A linguagem é a primeira e uma das principais formas desta socialização.

Não é necessário um aprofundamento em linguística para compreender a linguagem como a transmissão escrita/oral de símbolos que transmitem uma lógica de um mundo social que constituiu e torna a constituir constantemente o arcabouço da língua. Uma língua é um universo de significações imaginárias sociais, e acompanha a sociedade em seu desenvolvimento de novas ideias a serem representadas por novas palavras. A linguagem age no inconsciente. Tal como um motor sobre o veículo. Ela o abastece “com as imagens do mundo”, de forma explícita e implícita. Isto posto, é válido refletir o quanto uma revolução em uma língua (em suas expressões) é algo necessário e o quanto tal feito contribui para a formação de uma sociedade autônoma. A luta das minorias por um novo letramento faz com que se denuncie a forma como se forjou o imaginário, e conseqüentemente os indivíduos, e possa criar uma nova geração que não apenas não introjete a discriminação, e toda a sua violência, mas que reaja e se oponha a ela. O letramento racial, por exemplo, deve ser visto como fenômeno para a superação do racismo e não ser visto como fenômeno pós-modernista. A mudança em determinadas expressões racistas e sua reflexão evidencia a forma como elas se apresentavam ao inconsciente individual e coletivo, gerando preconceito, violência simbólica e desumanização. A mudança desse “afeto e intenção” no para-si é um dos caminhos para a sua autonomia.

Pois bem, como se dá o pensamento do para-si? Em seu contato com o mundo, como sociedade que lhe gera um modelo para ação em seu conflito interno entre *id* e superego, no qual a consciência deve calcular e dominá-los¹⁵⁵, surge a noção de pensamento enquanto uma espécie de cálculo. A razão se apresenta como um cálculo, tal qual uma operação lógica, onde tal operação possui premissas bem definidas, cabendo ao ser pensante o ato de decifrá-las ou de apenas extrair delas uma síntese. O raciocínio é apresentado por Castoriadis como cálculo, computação, e, em sua referência a Leibniz, como *reckoning*¹⁵⁶, e é constitutivo da subjetividade do para-si. Em suma, o pensar é visto como calcular. Como uma espécie de matematização do real que tem na lógica (aristotélica), uma base para operacionalizar o

¹⁵⁵ Idem, ibidem, p. 123.

¹⁵⁶ Idem, ibidem, p. 124.

imaginável e o real. Quando se pensa em duas laranjas, que são acrescidos por mais três e depois quatro delas são comidas, a imaginação as reproduziu e o raciocínio (*reckoning*) as operacionalizou, ora juntando as laranjas, ora eliminando-as da “cena”. A abstração numérica que surge disso é, neste caso, apenas uma outra forma de se imaginar e de se calcular.

Ainda sobre a ideia de *reckoning* ou “calculabilidade”, pode-se compreender por que Leibniz, filósofo racionalista, moderno, defensor da Monadologia, de sua constituição e principalmente de sua programação por Deus (como uma lógica parecida com o *logos* divino no mundo, para os estoicos, em relação ao qual cabe ao humano o entendimento e a aceitação), entende que o raciocínio é uma espécie de cálculo, tal como o que se pode denominar hoje como um *processador* de um computador. O *reckoning* é uma capacidade inata de pensamento e se manifesta no mundo social-histórico como essência da lógica conídica. Ou seja, a lógica presente no mundo, que faz o humano compreender os objetos, fenômenos, coisas, a história, a burocracia, o ser e o ente, classificá-los, ordená-los, tal qual o método cartesiano, necessita de um *modus operandi* do pensamento, que a constitui como alma, senão o ser humano jamais poderia ter sobrevivido até hoje e criado cultura. Pois, para ordenar é necessário *saber* contar e saber operar os dados percebidos. Sendo assim, a lógica conídica é a expressão visível do *reckoning* no mundo sócio-histórico e este é a potência de calcular, inata ao humano, e que se apresenta como raciocínio. Lembrando que o pensamento não pode ser compreendido apenas como o ato da “calculabilidade”, visto que a imaginação é fonte fundamental para o desenvolvimento da *psique* e da sociedade e constitui o pensamento como reflexão. E isso Castoriadis constantemente evoca em sua crítica à lógica conídica e em seu destaque à necessidade do surgimento de um imaginário radical.

Retornando a análise da reflexão do para-si, se o para-si tem estabelecida uma forma de pensar que lhe impunha a manipulação das imagens que lhe são apresentadas, cria-se um sistema fechado para que o novo possa ser pensado. Entretanto, por mais que durante milênios tal processo tenha se mantido intacto e a lógica conídica tenha se mantido firme, tal sistema não é hermético, e a reflexão aparece ao para-si também como parte constituinte de sua subjetividade. A reflexividade surge naturalmente no para-si como autorreferência¹⁵⁷, como “eu penso” que sabe que pensa porque consegue se distinguir dos objetos (e isso é a base para compreender que o indivíduo é criador de suas instituições sociais), e, para isso, impõe uma barreira no fluxo de pensamento que o fará “refletir-se” e distinguir o objeto a ser pensado do

¹⁵⁷ Idem, ibidem, p. 126.

ser que o pensa. Assim como o diálogo é um debate da alma consigo mesma¹⁵⁸, de modo que a razão (*logos*) e a consciência (*psique*, alma) se confundem, tem-se que a alma se coloca como limite e um outro-de-si que será sua antítese para a síntese do pensamento. A autorreferência constitui justamente a *psique* ao purificá-la do não-eu e apenas calcular sobre ele. O não-eu se apresenta também como limite e a percepção da consciência sobre esse não-eu, constituindo a consciência de si e se refletindo para visar uma melhor colocação nesse mundo, como autofinalidade, é o que faz do humano um ser pensante, ser desejante e não um autômato. Sobre o disposto acima, aponta o autor:

Na subjetividade humana existe reflexividade no sentido forte, que implica uma outra coisa: possibilidade de que a própria atividade do sujeito torne-se objeto explícito, e isso independentemente de qualquer funcionalidade. Explicação de si como um objeto não-objetivo assim como os outros objetos, mas simplesmente pela posição e não por natureza. É na medida em que se pode ser para si mesmo um objeto por posição e não por natureza, que existe também a possibilidade de encontrar-se diante de outrem no verdadeiro sentido do termo, diante de alguém que é um objeto não-objetivo, que eu posso colocar como objeto por posição: é ele, ele tem atributos, eu imputo-lhe atributos e propriedades.¹⁵⁹

A reflexividade é uma premissa para a autonomia. Seu modo de ser deve fazer o para-si questionar sua existência, seu mundo social, seus valores e sua origem. Ela deve possibilitar a superação da chamada lógica conídica, que, no entendimento de Castoriadis, transforma-se em um grande sistema, o qual faz o humano pensar apenas como cálculo e aceitar as determinações de seu mundo, inclusive sua hierarquia social. O sistema da lógica conídica impõe uma barreira que não permite o questionamento de si enquanto sistema. Qualquer nova informação propicia um alargamento dessa barreira, como um cálculo mais refinado, mas não a possibilidade real do pensamento sobre o porquê de tal barreira ou sobre sua origem. Dito isso, a reflexividade existe no para-si, mesmo sendo criado no seu mundo do sistema da lógica conídica, como possibilidade. E não é à toa que há uma relação intrínseca entre a reflexividade e a filosofia. Sua reflexividade é potência, a autonomia é ato, e a filosofia é o caminho para tal. A presença do pensamento filosófico indica que há um questionamento sem barreiras. E quando a filosofia surgiu, não por acaso a democracia também esteve presente, e daí emergiu uma sociedade questionadora de si, que não se deixou vencer pelo “*reckoning*”, mas fez da reflexão e da não imposição de princípios pétreos extrassensíveis o seu Norte.

¹⁵⁸ Idem, ibidem, *Castoriadis apud Platão*, p. 127.

¹⁵⁹ Idem, ibidem, p. 126.

É importante ressaltar o quanto a “calculabilidade” permeia o mundo da vida, desde os afazeres mais simples, passando pelos trabalhos técnicos, até ser exponencialmente percebida em um imaginário que alude a um corpo social altamente hierarquizado: o militarismo. O militarismo representa a essência do pensamento heterônomo, de modo que visivelmente não há reflexividade, mas tão somente o pensamento para um fim específico: a obediência cega e a autoridade, e, em último caso, um treinamento para a desumanização que ocorre em uma guerra. Quando o militarismo rompe as fronteiras dos quartéis e alcança a sociedade civil, não de forma literal em um primeiro momento, esse militarismo já dominou as mentes dos mais medíocres e suscetíveis à obediência, que, adeptos de uma moral de rebanho, têm na autoridade de outrem a ilusão de que sua vida será melhor do que se for governada por si mesmo. Quando tal fato ocorre, o que é implícito torna-se explícito e o que ocorria em uma parte da sociedade, torna todo o seu corpo, e, em macrocosmo, representará aquilo que já está apresentado desde sempre ao indivíduo singular, uma vida de controle. O fascismo italiano, o nazismo, as ditaduras militares na América Latina são exemplos de um imaginário que se torna explicitamente heterônomo. Ter isso em mente auxilia na compreensão da relação entre a pós-política e o fascismo dos anos dez e vinte do século atual. Apenas para constar, a despolitização da sociedade (como alienação política e rejeição do autocontrole da mesma em prol de outrem) não deve ser vista apenas como um projeto da extrema direita, pois ela já está presente desde sempre como possibilidade de total realização e/ou como realização parcial em uma sociedade heterônoma. A isso Castoriadis já denunciava nos anos de 1960.

Diante do exposto, uma pergunta se evidencia: o que cria a reflexividade? Tal questionamento não pode ter uma resposta simples, visto que nem há uma resposta evidente, como um panfleto sobre “o que fazer”. O que Castoriadis faz é dar alguns pressupostos que envolvem a “vontade” do ser humano. Pois, tal vontade já é uma forma de o humano buscar responder sobre o mundo, e, como que saindo de sua inércia psíquica, ele move-se em direção a se posicionar sobre algo, o que o faz contrariar, mesmo que seja minimamente, o “*reckoning*”, e não aceitar o imposto a fim de dar sua opinião. Naturalmente, pode-se pensar em Schopenhauer e Nietzsche quando se reflete sobre a importância da vontade para o indivíduo e para a história da filosofia contemporânea. Em Schopenhauer, a vontade impele o humano a um ciclo de desejo e satisfação de conquista e tédio. E em Nietzsche, a vontade é o eixo motor da vida e da autoafirmação do ser. É nesses dois sentidos que Castoriadis reflete a vontade como uma das premissas da reflexividade, pois ela é tanto ciclo imposto pela lógica conídica como a

superação da clausura para um despertar da “matrix” ou o reconhecimento do que é a não aceitação da “moral de rebanho”. A vontade é a ação para reflexividade.

A reflexividade poderá surgir mediante quatro pressupostos, sendo dois deles inatos à *psique* e outros dois que se relacionam ao meio sócio-histórico, influenciando na mesma¹⁶⁰. São eles o processo de sublimação, a energia psíquica, a fluidez das ações da sublimação e, por último, a possibilidade de crítica das representações surgidas desses três processos anteriores na *psique*, o que representa, assim, o ato de reflexão. Os três primeiros pressupostos existem como que uma capacidade *a priori* da “sensibilidade” e “entendimento” da *psique* em recepcionar o conteúdo do mundo sensível e lhe dar uma nova ordem e direção (sublimação), e o último pressuposto, tal como um “eu penso”, será o ato de análise dos conteúdos do mundo sócio-histórico. Tal representação da estética e da apercepção transcendental kantiana serve para ilustrar o processo da possibilidade de reflexão, a qual possui na *psique* a capacidade inata de receber e sublimar o conteúdo que lhe afeta.

O que neste momento interessa à análise da reflexividade é a relação da *psique* com o mundo heterônomo. Há que se esclarecer brevemente que a sublimação, a quantidade de energia psíquica livre e a labilidade destes investimentos psíquicos é fundamental, pois, se tais pressupostos estiverem presentes, a *psique* pode romper o ciclo da lógica conjutista-identitária. Tendo isto em vista, faz-se necessário analisar o meio ambiente que pode auxiliar no surgimento desse processo¹⁶¹. Ou, como romper a lógica conjutista-identitária e a sociedade heterônoma estando-se nela? Se houvesse um método ou uma resposta simples, essa já teria sido alcançada. Segundo o filósofo:

Ainda uma vez encontramos o paradoxo da ação e da responsabilidade e da existência social, no quadro da autonomia, de um projeto de autonomia. De um lado, postulamos que os humanos podem ser influenciados no que fazem tanto pelas instituições, pelas leis etc. quanto pelas discussões com os outros e pelas ações concretas – postulamos, portanto, um certo elemento de co-determinação, ou melhor, de condicionamento de seus atos por fatores externos a eles, e, por outro lado, devemos postular que os seres humanos são capazes de romper essas concatenações de motivações, de co-determinações para se tornarem, eles mesmos, pontos de origem, pontos-fontes de ações cujos conteúdos e conseqüências eles são capazes de assumir. Há aqui uma invaginação quase infinita, fractal, do problema, pois surgem logo em seguida, do outro lado das instituições, a implicação do que deve ser dito. Nós desejamos, politicamente queremos a existência de instituições tais que possam exercer uma influência sobre os homens em um determinado sentido, <mas nos perguntamos> até que ponto devem ir essas instituições e a partir de que momento os sujeitos dessa sociedade dotada de instituições desejáveis se transformariam em zumbis ou puros

¹⁶⁰ Idem, ibidem, p. 144.

¹⁶¹ “[...] Isso significa dizer que o problema de uma sociedade autônoma é criar instituições tais que sua interiorização pelos indivíduos não os aliene, mas, ao contrário, favoreça ao máximo a sua autonomia.” Idem, ibidem, p. 225.

produtos dessas instituições – queremos que os humanos queiram essas instituições, mas que as queiram reflexivamente, de modo pensado. Queremos, em outras palavras, e aí está o paradoxo, que ao mesmo tempo eles interiorizem essas instituições e possam julgá-las como se não as tivessem interiorizado. É de fato mais uma vez o “paradoxo” da liberdade efetiva, dessa vez no plano coletivo, social e não individual.¹⁶²

Como apontado anteriormente, neste momento não parece ser necessário a abordagem minuciosa dos três primeiros pressupostos para reflexibilidade, visto que ocorrem como processos *a priori* na *psique*, como uma potência pré-existente e adormecida, e que, todavia, carece dos meios externos para ser ativada. Por isso, a análise das possibilidades do mundo sócio-histórico em superar a heteronomia e o *reckoning* são por hora mais importantes. Sendo assim, Castoriadis infere que:

A subjetividade reflexiva-ativa, longe de ser dada automaticamente com a existência de um bípede laringiano, longe de ser simplesmente uma transmutação do para-si psíquico que não repousaria senão sobre ele enquanto tal, pressupõe uma criação sócio-histórica considerável e, de fato, uma ruptura radical *na* história.¹⁶³

O poder do esclarecimento não sai do ser de forma natural, como uma autolibertação em direção à luz do conhecimento, tal como o prisioneiro que se liberta da caverna e progride ao mundo exterior. A sociedade que se tornará autônoma deverá criar instituições sociais que auxiliem os seus cidadãos no exercício da autonomia. E é compreensível que essas instituições sejam republicanas, com valores que, em parte, também norteiam o que se chama de Estado Democrático de Direito e com ênfase na possibilidade da liberdade de indagação. Para este último ocorrer, aliás - é o ponto fundamental e para o qual os atos do projeto da autonomia desembocam - é necessário que haja uma educação para a autonomia, como uma pedagogia do esclarecimento de si e de seu mundo sócio-histórico. Assim também pensa Evandson Ferreira em sua pesquisa sobre a filosofia de Castoriadis e a necessidade de uma educação pública para a autonomia¹⁶⁴. Ferreira aponta que a autonomia somente é alcançada por uma educação que se importe com a formação do sujeito para a vida pública, de modo que estes tenham acesso a uma educação para o questionamento e para a construção coletiva e consciente de seu mundo. Entretanto, segundo ele¹⁶⁵, a educação que surgiu na modernidade, a qual é posterior à Revolução Francesa e dela carrega os atributos de ênfase na formação do cidadão, e também é

¹⁶² Idem, *ibidem*, p. 224.

¹⁶³ Idem, *ibidem*, p. 325.

¹⁶⁴ FERREIRA, Evandson. *Educação e ethos democrático: o desafio da formação para a autonomia*. Dissertatio - Volume Suplementar 11, Dezembro – 2022 | 111-133.

¹⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 118.

uma educação forjada pelo capitalismo nascente, traz consigo uma forma de alienação do indivíduo travestida de valores iluministas. A educação na modernidade traz avanços significativos, tais como: a laicidade, a universalidade e a formação da cidadania. Valores estes oriundos da Revolução Francesa e que ainda são buscados mundo afora no século XXI pelas repúblicas mais progressistas. Em um mundo cada vez mais dominado pelo irracionalismo e charlatanismo de algumas religiões, as quais aos poucos impõem os seus dogmas e sua ideologia para serem aceitas legalmente pela sociedade; e também em uma situação onde a universalização de um ensino público ainda não estão perenes, é fácil compreender por que se espera pela concretização de tais ideias. O problema remonta à formação para a cidadania. Qual cidadania? A grega ou a moderna. A que inclui a todos e mesmo assim lhes tira a reflexão ou outra que há de vir? É justamente sobre isto que Ferreira traz a reflexão sobre a necessidade de uma educação republicana para uma sociedade autônoma.

Castoriadis tem na modernidade uma clareira da sociedade frente à heteronomia. Porém, de acordo com Ferreira¹⁶⁶, a modernidade tornou por criar também uma nova forma de heteronomia, esta mais sutil. Pois, a modernidade exacerba o individualismo e cria uma pedagogia para o cidadão que se quer ter na sociedade. Há duas características acerca da educação moderna para a cidadania: por um lado, a sociedade espera gerar um indivíduo que acolha sua ideologia, com docilidade e obediência, que a proteja e a reproduza; por outro lado, a educação moderna se torna instrumental, antirreflexiva e principalmente educa para que o futuro cidadão tenha um lugar em sociedade. Isso quer dizer que educação é principalmente um curso preparatório para uma futura profissão, de modo que ela constantemente separa os mais rápidos e lhes dá um papel de maior valor, tanto monetário, como de poder. A escola cada vez mais caminha em direção a ser curso técnico, vide a Reforma do Ensino Médio proposto pelo Banco Mundial ao Brasil e aceito por este como mais uma demonstração de alinhamento e submissão ao neoliberalismo internacional. O ato de escolher os “mais aptos” é tanto uma atitude sutilíssima do biopoder estatal, como representa “o reconhecer nos mais aptos” seu melhor trabalho com o *reckoning*, sua melhor capacidade de raciocinar para um fim determinado e se colocar como peça, tal qual um *hardware*, que trabalhará na manutenção do sistema.

Ferreira afirma que esta pedagogia na modernidade torna por atomizar ao máximo o indivíduo e isolá-lo do espaço público de discussão. Com isso, a sociedade torna-se cada vez

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 119.

mais refém do capitalismo e gradualmente permite que o capital adentre aqueles mesmos princípios elencados e construídos após a Revolução Francesa. Os direitos aos poucos tornam-se mercadoria e o cidadão torna-se consumidor e também competidor de seus semelhantes pelo espaço público e pelos direitos anteriormente universais. O resultado disso, aponta ele¹⁶⁷, é a despolitização que cria um círculo vicioso que empurra cada vez mais o indivíduo ao isolamento político e em constante conflito contra os seus semelhantes, tal qual um retorno ao estado de natureza hobbesiano. Essa imagem remonta à ideia absurda de um anarcocapitalismo. Sobre o exposto anteriormente, assim diz Ferreira acerca da ideia de despolitização:

No novo *éthos*, a sociedade é vista como grande empresa e os valores, as instituições, os modos de participação, a educação orientam-se por essa verdade – tudo e todos devem sujeitar-se à mesma lógica da gestão. Tudo que faz parte da sociedade e que é criação humana perde seu sentido de criação, transformando-se numa função que contribui para o seu bom funcionamento.¹⁶⁸

A educação para a autonomia é uma das instituições sociais mais importantes para transformar a *psique*, torná-la reflexiva. E esta educação deve constituir uma pedagogia para transformação do modo de vida em que se vive. Ferreira acredita nisso¹⁶⁹ e afirma que o caminho pedagógico para a autonomia (até em certo sentido prático) é o reconhecimento de que a educação não é preparação para o mercado de trabalho. Mas sim uma reflexão de si enquanto ser individual e social, pensando sobre o caminho para o bem e a felicidade comum, assim como a filosofia política antiga, e pode-se afirmar que a Filosofia tem um papel relevante para esta pedagogia da autonomia.

2.3. Religião e heteronomia

A religião aparece à humanidade em sua busca primordial por sentido, fazendo com que esta aliene-se enquanto criadora de sua sociedade em prol de uma criação demiúrgica, ditadora do ser social para todo o sempre. Castoriadis compreende a religião como um dos principais fatores geradores da heteronomia social, apresentando-se inclusive ao lado de outros elementos

¹⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 123.

¹⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 124.

¹⁶⁹ Idem, *ibidem*, p. 130.

heterônomos, como o Estado e o capitalismo, dando-lhes um reforço em sentido e em poder, constituindo com eles o magma das significações imaginárias da sociedade, de maneira a tentar impedir o despertar da autonomia nos indivíduos.

A humanidade cria a religião como uma forma de organizar-se, sobreviver e dar sentido ao seu ser-no-mundo. Isso ocorre quando a psique se abre ao mundo, buscando assim a preservação do indivíduo e uma tentativa de que o mundo circundante lhe faça sentido. Com essa abertura, o indivíduo apoia-se em seus semelhantes e juntos formam as instituições que lhes darão uma sistematização para a vida, criando a sociedade. Isso faz com que a própria psique se aliene de sua autocriação da sociedade, absorvendo uma nova roupagem e reproduzindo este novo modo de ser nos novos indivíduos que farão parte desta sociedade já iniciada. No entanto, o papel social imposto aos indivíduos nunca recobrirá plenamente sua psique (e esta é a possibilidade sem presente da autonomia)¹⁷⁰.

Se a *psique* dá sentido ao mundo e recobre o Caos originário com um magna de significações imaginárias sociais ao formar a sociedade, tem-se que esta sociedade consequentemente encobre o Caos ou o Abismo, dando a si respostas ou orientações sobre sua origem *ex-nihilo* e sobre seu “fim” no além. Segundo Castoriadis: “A instituição da sociedade é a instituição de significações imaginárias sociais, que deve, por princípio, conferir sentido a tudo o que pode apresentar, tanto “na sociedade”, como fora dela”¹⁷¹. Sendo assim, a religião surge como “o fechamento da abóbada que falta ao edifício de significações”¹⁷², trazendo sentido para a própria sociedade, a qual renunciou inconscientemente o papel de gestora das significações que ela mesma criou em prol de uma alegoria fora do tempo ou feita em um tempo distante, como um tempo dos “pais criadores” ou dos profetas, que responde como recobrimento do ser no mundo, este que é Caos, e cria assim o mito fundante e garantidor da coesão da sociedade.

A religião, como elemento superestrutural norteador da sociedade, não é descrita por Castoriadis apenas como uma “religião formal”, mas como uma significação social imaginária supranatural sem “razão de ser” (enquanto necessidade de sobrevivência biológica) e ao mesmo tempo importante para a psique daquela sociedade que lhe é devota. O sentido de a religiosidade existir é ocultar o ser social como criação humana, afirmando que o mundo, enquanto Caos, existe e que faz parte de uma significação social que o entende como “natureza criada” por algo

¹⁷⁰ CASTORIADIS. *As encruzilhadas do labirinto 2*. p. 373.

¹⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 375.

¹⁷² Idem, *ibidem*, p. 376.

além do humano e que a ele dita como deve ser seu relacionamento com o ser originário que é Caos¹⁷³. A religião já se apresenta neste momento ontologicamente como uma barreira à autonomia social, pois interfere para que a sociedade não tenha ciência de que é ela mesma quem recobre o Caos com suas significações imaginárias sociais, constituindo, assim, uma heteronomia que põe o humano em um círculo vicioso, onde o indivíduo é formado pela sociedade e tem seus questionamentos existenciais previamente respondidos por esta, reproduzindo em seus filhos as respostas que a religião lhe deu, para que assim não percebam que o mundo, enquanto universo de significações imaginárias sociais, é criação e recriação do humano. Castoriadis infere que, por mais que se tente encobrir o Caos e lhe ditar seu ser, o mundo está constantemente se transformando e o humano sempre cria novas significações sociais que o explicam e pode escapar do "cobertor imaginário" (o magma das significações imaginárias sociais) que sua sociedade criou e cujo papel (se ela for heterônoma) é lhe impedir a autonomia. E, para que a religião e a sociedade heterônoma persistam, devem unificar-se como um Absoluto para além do tempo e de qualquer pensamento que desperte o humano de sua clausura auto-cognitiva. Assim pensa Castoriadis:

A “solução”, aqui, tem sido entrelaçar origem do mundo e origem da sociedade, significação do ser e ser da significação. É esta a essência da religião: tudo o que existe torna-se subsumível às mesmas significações (mesmo quando um princípio do mal se opõe a um princípio do bem, Ahriman a Ormuzd, o segundo permanece sendo um pólo privilegiado ao qual o primeiro toma emprestado, por negação, seu sentido). [...] Este entrelaçamento da origem do mundo e da origem da sociedade deve, naturalmente, sempre levar em conta a especificidade da sociedade sem romper com a homogeneidade do mundo. Ele deve tanto distinguir como articular firmemente instituição humana e ordem imputada às coisas, cultura e natureza. Que a homogeneidade do mundo e da sociedade, isto é, a homogeneidade do ser, do ponto de vista da significação, não deva ser rompida, é uma consequência praticamente irresistível da ilimitação da exigência da significação: a significação, sendo resposta ao Caos, é simultaneamente negação deste. Mas este postulado da homogeneidade do ser - a ontologia unitária - é substancial à heteronomia da sociedade. De fato, ele necessariamente acarreta a postulação de uma origem extra-social da instituição (e da significação) e, portanto, a ocultação da auto-instituição da sociedade, o encobrimento pela humanidade de seu próprio ser como autocriação¹⁷⁴.

A religião nasce e mantém-se até a contemporaneidade porque responde à vida mortal com uma imortalidade e preenche o desejo de vida humana ao negar o nada que é a morte e que Castoriadis põe como “Abismo”¹⁷⁵. O Abismo, que representa não apenas a morte do indivíduo, outrossim, a possível passagem do ser ao nada, é dicotomicamente negado e afirmado pela religião, sendo usado como instrumento de controle social. Negado enquanto fim da vida e

¹⁷³ Idem, *ibidem*, p. 378.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 380.

¹⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 386.

afirmado como impossibilidade de o ser tornar-se nada, para que assim não se possa pensar na possibilidade de o “nada vir ao ser”, o que influenciaria em sua afirmação, sendo esta a apresentação da origem extramundana da sociedade, e o poder transcendente dos rituais e da organização social¹⁷⁶. Assim infere o filósofo:

Ela lhe atribui um para quê - uma função, fim, destinação social e cósmica - para fazê-lo esquecer-se de que sua existência é sem para quê e sem desígnio. É esta atribuição de uma origem e de um fim fora dele, arrancando-o ao mundo da mônada psíquica, (que é, por ela mesma, origem e fim de si própria, que faz do indivíduo algo de socialmente determinado, que lhe permite funcionar como indivíduo social, restrito a reprodução em princípio indefinida da mesma forma de sociedade que aquela que o fez ser isso que ele é¹⁷⁷.

Mesmo compreendendo o pensamento de Castoriadis acerca do potencial heterônomo da religião na vida do indivíduo e sua participação fundamental na criação heterônoma da sociedade, Evandro Ferreira defende a religião enquanto possibilidade de abertura para a formação de uma flexibilidade que eleva a subjetividade do indivíduo e o deixa propício ao alcance da autonomia. Ele acredita que as religiões poderiam auxiliar na prática de valores humanistas, bem como reafirma sua importância enquanto instituição imaginária social que dialoga diretamente com o humano em relação ao abismo, fugindo, de certo modo, da explicação conjuntiva e identitária do mundo, proporcionando-lhe um pensamento para além do determinismo, dando certa liberdade à imaginação. Segundo Ferreira:

O que chamamos de sociedade civil se encontra pulverizado em ações atomizadas de diferentes atores sociais. A ideia de um consenso nos parece cada vez mais absurda, ou mesmo indesejável, nos restando – o que por si já não é pouco – a constituição de modelos de sociabilidade o mais horizontal possível (NASCIMENTO, 2008, p. 55-72). O conformismo, característica central de uma sociedade heterônoma, é posto como um obstáculo na construção dessa sociabilidade, uma vez que tira do homem a responsabilidade sobre o fazer social. Ao perguntar pela origem, pelo fundamento da instituição, de sua razão de ser, a religião oferece para seus fiéis a possibilidade de abertura para essas questões, podendo criar um ambiente favorável ao diálogo com diferentes tradições religiosas, bem como com a filosofia, as artes e as ciências¹⁷⁸.

No entanto, há que se ter em mente o poder alienante da religião em sua parceria com o capitalismo e com outras formas de poder instituído, de modo que nela reproduz-se o capitalismo burocrático fragmentado que aliena e explora o fiel tanto quanto o trabalhador. Isto pode ser percebido ordinariamente, de maneira mais explícita, na teologia da prosperidade e,

¹⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 388.

¹⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 389-390.

¹⁷⁸ FERREIRA, *A experiência religiosa no horizonte do pensamento de Cornelius Castoriadis*. p. 11.

mais recentemente, na teologia do domínio, onde a lógica neoliberal consubstancia-se com a espiritualidade vendendo uma promessa de felicidade financeira, na teologia da prosperidade. Domínio legal do Estado impondo seus valores extremamente heterônomos na teologia do domínio. Os valores humanistas aos quais Ferreira se refere dissipam-se em uma lógica extremamente alienante, que incentiva o cassino espiritual em forma de doações, em recebimentos de milagres e também em projetos de vida baseados na organização social dos israelitas do Antigo Testamento, com todas as violações de direitos humanos que lá estão contidas.

3. Capítulo 3 – Democracia e projeto de revolução

Castoriadis exalta a criação democrática grega e parte dela para pensar a democracia como fundamento da sociedade autônoma. A reflexão sobre o alcance de uma sociedade autônoma, orientada pelo projeto da autonomia, passa necessariamente pela ideia de surgimento da democracia, a qual é oriunda de uma ruptura, como criação histórica radical, e, também pode-se afirmar, como criação revolucionária. Há que se iniciar pelo “milagre grego” para compreender o pensamento de Castoriadis acerca da democracia que existe hoje e da que poderia surgir como ruptura, na atualidade. Em seguida, se seguirá a análise sobre Maio de 68 e sua importância para um projeto democrático, também ocorrerá um debate entre as ideias de democracia moderna e democracia antiga, e por fim se chegará às ideias de democracia operária no entendimento de Castoriadis.

Primeiramente, chama atenção a defesa que o filósofo faz da tradição greco-ocidental no que tange à capacidade de crítica, como uma sociedade capaz de realizar sua autocrítica, que tal feito seria uma atitude criada primeiramente pelos europeus, e que, na melhor das hipóteses, poderia ser seguida por outros povos. Ele deixa bem marcado que a democracia e a filosofia são criações gregas e que o projeto da autonomia que daí sucedeu não poderia ser feito por outros povos do mesmo período. Pois, estes encontravam-se historicamente fechados acerca de sua tradição, de sua religião e de sua instituição criadora da sociedade, onde a política e a busca pelo conhecimento estavam interligados à religiosidade, na qual esta agia como elemento primordial da heteronomia social e politicamente defensora de sistemas não-democráticos. É curioso refletir que nos dias de hoje essas afirmações, que a propósito são ligeiramente frequentes na obra de Castoriadis, sofreriam críticas devido às ideias de um surgimento da

filosofia na África ou na Ásia, de modo que, segundo tal concepção, a filosofia grega poderia ter plagiado certas ontologias dos povos não europeus, e também uma crítica à ideia de esclarecimento, que Castoriadis reconhece ser genuinamente europeia e até impossível de se desenvolver naturalmente noutros lugares, de modo que tal esclarecimento não impediu todos os horrores praticados pelo Ocidente. Não há que se adentrar na pesquisa histórica sobre quando exatamente surgiu a Filosofia ou quando este fato foi datado primeiramente, tal polêmica (importante sim de ser refletida) aqui não se faz necessária em ser pensada. Pois o que Castoriadis afirma com o “milagre grego” e europeu, a partir do Renascimento, é uma quebra de paradigma do pensamento heterônomo que ocorreu nestes povos e daí fez nascer a filosofia, democracia e até as lutas sociais. É necessário afirmar que não há um caráter bairrista ou chauvinista em Cornelius Castoriadis. É preciso realizar tal alerta, mesmo que seja de forma periférica e menos relevante em sua obra e à pesquisa aqui disposta para que não haja uma injustiça ao pensamento sobre o surgimento da autonomia e sua relação histórica com a Grécia Antiga, tal como Castoriadis expõe. Pois, o que ele expõe é que, além de tal fato ser historicamente relevante a ser explicitado, ele elucida como este projeto de autonomia poderia ser novamente alcançado no mundo moderno ao romper as barreiras se apresentam hodiernamente ao alcance da sociedade em relação a seu verdadeiro controle de si.

A criação que rompe com o instituído, com o arbitrário, com o repetitivo e com o “divinamente revelado para todo o sempre” é uma criação grega, a qual levou em consideração o *logos* e a racionalidade do *nomos* que fora previamente instituído. Foi na Grécia que surgiu o questionamento sobre a instituição de seu mundo sócio-histórico, constituindo um *ethos* que pensou a ontologia das instituições sociais ou qual seria a verdadeira natureza daquilo que se apresenta como necessário. Pensar não apenas se isto é bom ou não, mas pensar “o que é o Bem?”, em uma sociedade democrática, nasce também com a filosofia, cuja criação ocorre em simbiose com a criação democrática e a instituição de uma sociedade autônoma¹⁷⁹. Assim afirma Castoriadis:

Julgar e escolher, no seu sentido mais radical, foram atitudes criadas na Grécia; é este um dos sentidos da criação grega da política e da filosofia. Entendo por política não intrigas de corte, nem lutas entre grupos sociais que defendem seus interesses ou posições (coisas que ocorrem em outros lugares), mas uma atividade coletiva cujo objetivo é a instituição da sociedade enquanto tal. É na Grécia que encontramos o primeiro exemplo de uma sociedade deliberando explicitamente acerca de suas leis, e modificando-as. Em outros lugares, as leis são herdadas dos ancestrais, ou são dádivas dos deuses, quando não do Único Deus Verdadeiro; mas não são estabelecidas, isto é, criadas pelos homens após discutirem e confrontarem, coletivamente, as leis boas e

¹⁷⁹ Idem, *As encruzilhadas do labirinto II*. p. 290.

más.¹⁸⁰

Castoriadis afirma que a compreensão das três questões elementares, às quais Kant buscou elucidar, é também um meio de explicitar o imaginário do homem grego e por que este foi basilar para a criação da filosofia e da democracia. Sobre as questões kantianas: “o que posso saber?”, e “o que devo fazer?” têm origem grega e se estendem por toda a história da filosofia. Não há para elas uma resposta definitiva no mundo grego. Contudo, “o que me é permitido esperar?” é um questionamento com uma resposta sucinta, um “nada”¹⁸¹. Aos gregos não caberia pensar um sentido para a vida que a ordene, que a conduza, e que indique como se dará o *ethos* e o *nomos* para todo o sempre. Aos gregos caberia a responsabilidade de refletir e agir neste mundo, tendo ciência de que não há outros após a morte e muito menos um ordenador para o mundo sensível: “Nada tendo a esperar de uma vida após a morte, nem de um Deus protetor e benevolente, o homem se descobre livre para agir e *pensar* neste mundo.”¹⁸²

Essa característica antropológica é fundamental para compreender o porquê da autonomia na Grécia. Esta característica encontra-se na forma como o homem grego pensa a vida e a morte, sua existência e a existência do *cosmos*. Mesmo com a presença do politeísmo no mundo grego, este não eliminava o pensamento sobre o *post mortem* e seu nada que sobreviria à vida. Se a vida era um acontecimento ímpar e sem uma delimitação, sem um sentido pré-definido, a vida política também não teria uma ordem dada por um ser suprassensível, ou por pessoas que afirmam serem seus profetas.

A origem da democracia está relacionada à formação do imaginário grego, desde Hesíodo, o qual tem como gênese as ideias de *chaos* e *cosmos*¹⁸³. Do *chaos* como vazio e também como desordem, do *cosmos* como ordem, porém sua existência não elimina o *chaos* originário, partilhando com ele a formação da vida, como uma tese e uma antítese, de modo que o humano se encontra nesse jogo de ordem e sentido ao vazio. Castoriadis afirma que somente há filosofia “porque o Universo não é totalmente ordenado”¹⁸⁴, pois seu contrário implicaria em um dogma eterno ou uma lei divina, que não seria feita para a humanidade e sim para seres perfeitos. É justamente a imperfeição e a desordem naturais do mundo (desordem em um sentido que se assemelha ao desconhecido) que faz a humanidade refletir e agir. Assim

¹⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 291.

¹⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 291.

¹⁸² Idem, *ibidem*.

¹⁸³ Idem, *ibidem*.

¹⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 292.

também ocorre com a democracia, que está imersa no projeto da autonomia (uma democracia diferente da democracia representativa). Para a democracia em uma sociedade autônoma, as leis não são feitas para serem perenes e a sociedade constantemente revisita suas concepções de justiça, de igualdade, de liberdade, dentre outras questões menos abstratas¹⁸⁵. A sociedade democrática rompe sua instituição geradora e questiona sua formação e seu *nomos*, e não mantém intacta nenhuma questão, constituindo assim uma sociedade autônoma que não se fecha sobre seu imaginário. A democracia é justamente o questionamento constante de si, compreendendo que as leis são feitas por seres humanos, cujo tempo muda e o pensamento também, e cujo sistema se compreende como “mortal” ou trágico, pois erros podem ocorrer e podem ser consertados naturalmente por uma sociedade que se compreende artífice de seu mundo, que compreende que este sistema foi feito para tal, e que não se deixar prender em um *nomos* ou instituição geradora pétreos.

Sobre o caráter trágico da democracia, sua natureza reflete o modo de ser do homem grego. Segundo Sérgio Dela-Sávia¹⁸⁶, a tragédia é constitutiva da cultura e da formação do cidadão heleno. A tragédia compõe e constitui o imaginário grego. Ela o compõe ao estar presente na vida do homem grego como *kairós* e como *ethos*, e o constitui como criação imaginária livre de um imaginário gerador divino e impositor de um modo de ser perene para todo o sempre e que controla todos os acontecimentos do real. Para Dela-Sávia, a tragédia como arte carrega uma reflexão muito cara ao grego antigo, onde o destino e os deuses são contrapostos à vontade humana e sua criação política. A tragédia representa também este embate entre a vontade divina, com suas tradições, e a laicidade do humano que não poderia deixar sua realidade se petrificar em uma instituição imaginária totalmente norteadora. Isso faz com que o homem grego entenda que seu *nomos* é obra sua e constitua não apenas uma ideia de cuidado com a cidade, mas também uma noção de cuidado de si e de suas ações, respondendo por elas e possuindo um dever moral sobre seus atos¹⁸⁷.

Dela-Sávia chama atenção para a constituição da antropologia do homem grego no período inicial e exitoso da democracia. Ele aponta as obras trágicas, *Prometeu Acorrentado* e *Antígona* como dois grandes expoentes dessa formação antropológica, a *Antígona* representando a relação entre o dever para com a cidade e a vontade individual, aquela

¹⁸⁵ Idem, *As encruzilhadas do labirinto*. vol. IV: a ascensão da insignificância. p. 187.

¹⁸⁶ DELA-SÁVIA, *Castoriadis e a significação antropológica e política da tragédia*, Revista Enunciação. Seropédica, v. 8, n° 1, 2023

¹⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 36.

sobrepondo-se moralmente a qualquer interesse religioso particular e reproduzindo em tragédia a natureza do homem-para-a-democracia. Isto forma o entendimento de que o humano é criador de seu mundo simbólico e de suas instituições, de sua técnica, sem que esta seja uma dádiva dos deuses, devendo aprender a viver em sociedade velando pelo bem comum e pela partilha do poder, de modo a impedir que uma decisão monocrática seja feita, por mais que possa estar correta, como afirma Dela-Savia¹⁸⁸. Isso claramente significa que o espírito da tragédia foi capturado pela arte e novamente potencializado por esta.

O *chaos* e o *cosmos*, esboçados anteriormente, têm seu lugar de destaque justamente na arte trágica, o que revela o quanto a arte pode positivar o ser de um povo e de seu tempo, e o quanto ela pode ser provocadora e reflexiva.

Castoriadis elenca algumas diferenças entre as democracias antiga e moderna, que faz-se necessário explicitar para se compreender o caráter autônomo da democracia direta. A primeira diferença é que as democracias modernas são constituídas por representantes políticos, enquanto que, na democracia grega, sequer existe a ideia de uma representação política que seria eleita para representar a vontade de um grupo durante um certo mandato.

Ao homem grego, a atividade política era imediata e constante, o que se torna tarefa bastante complicada na atualidade, em que a maioria dos países são constituídos por milhões de habitantes, em territórios bastante extensos. Esta é a justificativa mais comum para a democracia representativa. No entanto, há que se refletir sobre a possibilidade do avanço tecnológico, através da internet, possibilitar a participação direta e constante do povo na construção e votação das leis, bem como da gerência do Estado. É perceptível o quanto a democracia liberal afasta o povo da criação das leis e das políticas públicas, por vezes com o parlamento manobrando para que sequer haja referendos ou plebiscitos. Outra alternativa à democracia moderna e liberal é o que Castoriadis compreende como uma democracia por conselhos, sendo estes com origem nos locais de trabalho (este tema será abordado em demasia posteriormente). Como a participação política é constante na democracia grega, há o entendimento de que todos os assuntos são “políticos” e que por isso todos os cidadãos podem sobre eles refletir e opinar. Não há, na democracia direta, a ideia de um especialista que teria poder quase supremo sobre determinado assunto ou, simplesmente, não há uma alienação do cidadão para que “especialistas” pensem e transformem a *polis*¹⁸⁹. Tal característica encontra-

¹⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 42.

¹⁸⁹ CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto. vol. IV: a ascensão da insignificância*. p. 191-192.

se na democracia moderna com o advento da pós-política, a qual nutre de poder especialistas para agirem como oráculos, e, ao cidadão moderno, caberia relegar sua opinião e poder àqueles “que entendem melhor sobre o assunto”. A economia é um dos temas de maior alienação do cidadão moderno em relação aos experts.

No mundo antigo os peritos existem, mas seu domínio é a *techné*, domínio no qual prevalece um saber especializado e se distinguem os melhores e menos bons: arquitetos, construtores navais, etc. Mas não há peritos no domínio da política. A política é o domínio da *doxa*, da opinião, não há *épistémê* política nem *techné* política. É por isso que numa primeira abordagem, as *doxai*, as opiniões de todos, são equivalentes: após a discussão é preciso votar.¹⁹⁰

A *doxa* é um dos elementos mais importantes quando se pensa em democracia direta, não representando apenas a opinião individual, mas também constituindo uma forma de opinião que representa a vontade popular, o espírito do povo. A opinião como vontade popular não significa vontade indiscutível, mas sim uma constante possibilidade de uma nova opinião se opor ao consenso, pois o consenso enquanto *episteme* não existe ou não se mantém em uma democracia. A *doxa* se sobrepõe a *episteme* porque não deixa nenhuma vontade e verdade lacunar, de um particular ou de um grupo, prevalecer intacta e perene sobre a verdade de todo o prisma da realidade e também compreende a realidade como uma mudança constante, cujo entendimento também se altera. Isto explica outra característica da *doxa*, a saber, sua dimensão criativa, pois, ao mesmo tempo em que reflete as vontades e leis estabelecidas, é uma área onde novas significações imaginárias podem surgir. Essa característica é fundamental para promover mudanças sociais e para a possibilidade de uma sociedade constantemente poder se reinventar.

Castoriadis analisa a ideia de modernidade em sua relação com o capitalismo e como este faz imperar na modernidade dos últimos trezentos anos uma racionalidade que destrói valores entendidos por ele como conquistas ocidentais, a saber, autonomia e democracia. Assim como exposto anteriormente, a alienação existente na sociedade capitalista impede que o cidadão se perceba demiurgo de suas leis e esteja cada vez mais satisfeito pelo consumismo. E o autor aponta que isso cria um espírito do tempo que reage, tanto com conformismo como com uma ideia de “pós-modernidade”, as quais têm o mesmo efeito.

Neste seminário exposto em 1989, cujo título é autoexplicativo, à época do conformismo generalizado, Castoriadis retorna à relação entre capitalismo e modernidade, expondo o quanto a humanidade desenvolveu-se a partir do iluminismo e tratou de retomar o

¹⁹⁰ Idem, ibidem, p. 192.

questionamento em busca de uma sociedade mais livre. No entanto, paralelo a isso, o capitalismo revoluciona-se constantemente, representando muito mais do que a transformação de tudo em mercadoria, mas a ditadura de sua racionalidade para todas as instituições sociais. Isso constitui, segundo ele, uma duplicidade existente nesta modernidade, a saber, busca por emancipação social e crescimento do domínio racional capitalista.

Ambas mantêm coexistência ambígua sob o teto comum da Razão. Na acepção capitalista, o sentido da Razão está claro: é o “entendimento” (o *Verstand* no sentido de Kant e de Hegel), isto é o que eu chamo de lógica conjuntista-identitária, encarnando-se essencialmente na quantificação e conduzindo à fetichização do crescimento” por ele mesmo. Partindo do postulado escondido (e aparentemente evidente) de que o único objeto da economia é produzir mais (*outputs*) com menos (*inputs*), nada deve obstruir o processo de maximização: nem a “natureza” física ou humana, nem a tradição, nem outros “valores”. Tudo está convocado perante o tribunal da Razão (produtiva) e tudo deve demonstrar seu direito à existência, a partir do critério da expansão ilimitada do domínio racional. O capitalismo torna-se assim um movimento perpétuo de autorreinstituição da sociedade, por assim dizer, “racional”, mas essencialmente cega, por causa do uso irrestrito de meios (pseudo-)racionais tendo em vista um só fim (pseudo-)racional.¹⁹¹

Curioso notar que a ideia de “expansão” ilimitada do domínio racional nos moldes da citação acima aponta que esta racionalidade capitalista derruba qualquer entrave ao seu crescimento. A ideia é claramente marxista, mesmo que seja ao analisar o capitalismo por outro prisma. Não obstante, ele aponta justamente que a racionalidade capitalista alcança um domínio pseudo-racional da sociedade e a coloca em um estado heterônomo, onde a faz crer que este “domínio racional” capitalista é o *telos* da humanidade e ele faria realizar a emancipação da sociedade. Entretanto, aponta o filósofo que, mesmo com influências mútuas entre a cultura da sociedade no pós-século XVIII pela autonomia social e o capitalismo e sua racionalidade, ambos os fenômenos se mantiveram atuantes e a luta pela emancipação social foi importante para frear e impedir momentaneamente o domínio, a irracionalidade e as mazelas da racionalidade capitalista.

Castoriadis aponta que o conformismo generalizado historicamente pode ser datado no fim das duas grandes guerras e espiritualmente no que ele compreende como a derrota do movimento operário ou do socialismo do mundo afora. Isso devido principalmente à burocratização dos PCs e também no que aponta ser uma decadência manifesta da criação espiritual, tanto nas artes, na produção científica, como principalmente na filosofia, já que os filósofos se tornaram mais comentadores de filosofia ou especialistas extremamente focados em realizar exegese, tal como se fossem donos do pensamento dos filósofos, do que filósofos

¹⁹¹ CASTORIADIS, *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto III*. p. 20.

que realmente propõem uma transformação ou trazem um pensamento inovador. A isso soma-se o que ele compreende como uma evanescência do conflito social, que é justamente o conformismo de uma sociedade política e ideologicamente privatizada, que tem no máximo em seu entendimento lutas das minorias por direitos, mas não uma luta revolucionária que abate as estruturas do capitalismo e das outras significações imaginárias sociais heterônomas. O individualismo, a alienação política e cultural e a cultura de massa representam um domínio do capital sobre a vida enquanto *bios* e sobre a possibilidade de autoinstituição social. A nova visão de um mundo sem conflitos, onde os indivíduos têm cada vez mais acesso a bens de consumo, fez com que a sociedade ocidental, a partir dos anos 1950, se tornasse anestesiada, acordando brevemente em maio de 1968, segundo o filósofo. Sobre o projeto de autonomia na segunda metade do século XX:

Depois dos movimentos dos anos 60, o projeto de autonomia parece sofrer eclipse total. Podemos considerar esse fato como uma evolução conjuntural de curto prazo. Mas essa interpretação parece pouco provável diante do peso crescente da privatização, da despolitização e do “individualismo” nas sociedades contemporâneas. Um grave sintoma concomitante é a atrofia completa da imaginação política. A pauperização intelectual dos “socialistas” bem como dos “conservadores”, é aterrorizante. Os “socialistas” não têm nada a dizer, e a qualidade intelectual da produção dos porta-vozes do liberalismo econômico, de quinze anos para cá, faria Smith Constant ou Mill erguerem-se em seus túmulos. Ronald Reagan foi uma obra-prima de simbolismo histórico.¹⁹²

Este conformismo generalizado também é compreendido por ele como um momento de negação da sociedade e de sua coesão quase como uma espécie de anarco-capitalismo ou libertarianismo implícito. Esta negação não se apresenta como negação de valores heterônomos e consciência da necessidade de outros tipos de relações sociais, mas a oposição a uma ideia de sociedade cujos indivíduos são interdependentes. A oposição a uma ideia de comunidade e até mesmo de solidariedade, onde se busca apenas ter maior capacidade de consumir, ter um maior bem-estar e distanciamento das mazelas da sociedade, como se a pobreza e a violência fossem problemas de preguiçosos que não buscaram trabalho duro e educação. Tal ideia demonstra um individualismo absoluto que acredita fielmente que as ações são resultado de um livre arbítrio, não sendo de forma alguma condicionadas pelo meio social ou, no máximo, o ambiente que circunda o indivíduo serve para atrapalhá-lo. Este fenômeno, segundo o filósofo, refletiu-se na política pouco tempo após o fim da Segunda Guerra Mundial, de modo que os problemas sociais dos países capitalistas do ocidente são frutos tanto do próprio sistema como de uma política de

¹⁹² Idem, *ibidem*, p. 22.

bem-estar social em que a esquerda está alinhada com a direita, com ambas buscando expandir sua burocratização partidária interna e lutar para se apresentar como a mais apta para gerenciar o Estado capitalista. A política contemporânea tem, para ele, uma busca pela neutralidade, o que se reflete na participação popular e também na atividade dos partidos e sindicatos, estes buscando cada vez mais alinharem-se ao sistema. O resultado do não apontamento dos problemas sociais como problemas do capitalismo é a sublimação destes em direção à sociedade e ao Estado, gerando um lento processo de autodestruição de sua cidadania através de uma alienação enquanto ser-do-mundo, segundo o filósofo:

[...] No essencial, a situação de hoje já existia no final dos anos 50. Em um texto escrito em 1959-60, eu já descrevia a entrada da sociedade numa fase de apatia, de privatização dos indivíduos, de fechamento de cada um em seu pequeno círculo pessoal, de despolitização que não era mais conjuntural. É bem verdade que, durante o decênio de 1960, os movimentos na França, nos Estados Unidos, na Alemanha, na Itália e em outros lugares, os dos jovens, das mulheres, das minorias pareceram trazer um desmentido a esse diagnóstico. Mas, desde meados dos anos 70, pudemos ver que havia em tudo isso uma espécie de última grande chama dos movimentos começados com Iluminismo. Prova disso é o fato de que todos eles não mobilizaram afinal senão pequenas minorias da população.

[...]

Mas, por trás desses elementos conjunturais, existem fatores bem mais pesados. A ruína gradual, depois acelerada das ideologias de esquerda; o triunfo da sociedade de consumo; a crise das significações imaginárias da sociedade moderna (significações de progresso e/ou de revolução), tudo isso (retornaremos a estas questões) manifesta uma crise do sentido, e é justamente essa crise do sentido que permite que os elementos conjunturais exerçam o papel que eles exercem¹⁹³.

Em relação às contradições existentes entre a democracia antiga e a moderna no pensamento de Castoriadis, Sophie Klimis afirma que é necessária a formação de uma cultura humanista que envolva a solidariedade e ações que visem romper com o casulo que o sistema impôs, visando esclarecer para a população que outro mundo é possível e que a democracia direta é a base para a liberdade com equidade social. Ela se vê diretamente nas ações do movimento *Ocupe Wall Street* e da acolhida de ativistas aos imigrantes como atos que visam restabelecer uma noção de comunidade e escancarar quem são os donos do poder na democracia de mercado. Sua visão sobre a conquista da autonomia está pautada na ideia de que avanços progressistas dão início a uma espécie de cultura democrática pré-revolucionária. Ela compreende que Castoriadis sempre acreditou nisso e aponta que o filósofo nunca se desviou do projeto revolucionário. Todavia, a partir dos anos 1970, compreendeu que os movimentos

¹⁹³ CASTORIADIS. *As encruzilhadas do labirinto. Vol IV: A ascensão da insignificância*. p. 102-103

operário e estudantil estavam estagnados e por isso propôs repensar as instituições democráticas existentes, renovando os estudos sobre a democracia ateniense e apontando que seria fundamental o apreço à criatividade, à imaginação, na busca pela ruptura da heteronomia das instituições e forjando-se um novo ser humano disposto a re-pensar a si e a seu mundo.

Klimis exorta a ideia de que a democracia é fundamental para a autonomia e para o fazer político, de modo que uma falsa democracia gera uma falsa autonomia e um fazer político privatizado. Castoriadis aponta justamente que a democracia está na participação da atividade política, tal como era em Atenas, quando os cidadãos eram chamados a legislar e também a julgar seus semelhantes. Isso se deu porque a atividade ateniense englobava a vida dos cidadãos enquanto *bios* que requer a interação das três esferas de sobrevivência. A esfera privada, a esfera privada pública, a *ágora*, que se relaciona aos seus negócios, e a esfera pública, a *ecclésia*, que se relaciona aos negócios da cidade. Com isso, a atividade democrática se tornou parte da vida e sua simbiose com essas três esferas de relacionamento, possibilitando o questionamento constante para uma melhora em sua condição de vida.

A filósofa belga infere que é fundamental que exista uma educação crítica e criativa para auxiliar a criação e manutenção de instituições deliberativas verdadeiras no mundo contemporâneo. Assim, ela se alinha à Chantal Mouffe em sua chamada à construção de instituições agonísticas que articulem a auto-organização cotidiana e estrutura deliberativa. Klimis propõe uma reflexão sobre a possibilidade da democracia direta na atualidade, em sua estrutura de deliberação, e usou como base a democracia etnográfica escrita por Aristóteles. Com isso, ela quer reforçar a ideia de que a democracia representativa afasta o povo da autonomia, aproximando-se de Castoriadis e projetando um meio de explorar as instituições vigentes para que o imaginário democrático se expanda e a democracia direta possa ser vislumbrada, mesmo com a ressalva de que Klimis não aponta um processo revolucionário anterior que substitua as instituições burguesas atuais, e sim pensa em uma mudança por dentro do sistema através da busca popular pela democracia. Segue o pensamento da autora:

Parece-me que podemos concordar com Chantal Mouffe sobre a necessidade de uma democracia digna desse nome ter instituições agonísticas, corolários do que ela chama de “pluralismo agonístico”. No entanto, deve-se notar que essa dimensão institucional não é prerrogativa de um regime representativo, mas deve ser reinventada hoje, no âmbito da auto-organização da vida cotidiana dos cidadãos. Nesse sentido, a perspectiva “excêntrica” dos antigos refuta definitivamente a dicotomia entre democracia como “forma de vida” e democracia como “instituição”, considerada como um pressuposto óbvio por muitos proponentes da chamada democracia “radical”.

[...]

1. No âmbito da *ecclesia*, trata-se de criar estruturas para a deliberação coletiva, que são também órgãos decisórios, a múltiplos níveis, incluindo municipal, nacional e europeu (refiro-me ao “caso” belga). De facto, por um lado, devemos notar os “limites” dos apelos aos cidadãos, baseados no modelo de “think tank” ou “survey”, que só podem emitir pareceres puramente consultivos, sem qualquer força vinculativa, e que muitas vezes servem de “garantia” e de consciência tranquila para políticas públicas decididas exclusivamente por políticos profissionais. Por outro lado, também foram mencionados os “limites” das deliberações coletivas “fora do quadro institucional” (tipo *Nuit debout*). (Tradução nossa)¹⁹⁴

Isso criaria um novo *ethos* democrático no cidadão moderno, impondo a ele que pense em sua relação com a comunidade, compreendendo-se enquanto parte dela e não enquanto indivíduo neoliberal voltado ao consumismo. Seria um retorno ao homem político, cujo ser político foi ofuscado pelo consumismo e pelo individualismo, tal qual uma espécie de retorno ao “bom selvagem” de Rousseau. Novamente, uma conquista política nestes termos pode parecer utópica, sem que se apresente uma ruptura mais palpável no horizonte, ou seja, uma revolução de caráter materialista. Assim afirma Klimis:

Ao ter que deliberar e julgar sobre questões tão diversas, os cidadãos eram inevitavelmente levados a “filosofar” (no sentido de se perguntarem se um determinado projeto de lei era justo, um determinado projeto de planejamento urbano era “belo” e, portanto, o que eram “justo”, “belo” etc.). Eles, assim, aprendiam política praticando-a e inventando-a, um processo que continuou desde a maioria política até a morte. Era, portanto, necessário definir marcos temáticos a priori que ditassem as questões específicas consideradas em cada assembleia: relações internacionais; ecologia; educação; trabalho; etc. E os órgãos governamentais deveriam se comprometer a implementar as decisões tomadas pelos cidadãos. Como os indivíduos são considerados principalmente consumidores na sociedade neoliberal, eles podem e devem transformar sua relação com o consumo em poder político (promovendo o “comércio justo”; incentivando boicotes de certos produtos; inventando práticas de “contra lobby” em vários níveis de governo, etc.). (Tradução nossa)¹⁹⁵

Monique Castillo reforça a ideia castoriadiana de autonomia e democracia baseadas na autolimitação e na autoinstituição imaginária da sociedade. Em seu entendimento, a psicanálise servida por Castoriadis explica a formação do indivíduo e da sociedade de maneira recíproca, explicitando como se dá a heteronomia na psique, sua necessidade de abertura e a ação da psique enquanto criadora de significação. Para Castoriadis, a humanidade habita em um universo de significações e não apenas um universo volitivo biológico, mercadológico ou de razões simples de causa e efeito, fome e busca pela sociedade. E essa compreensão da humanidade como ser que se dá significações para se orientar e para existir é, no entendimento de Castillo, a base para a reflexão da possibilidade da autonomia, visto que a sociedade cria suas significações

¹⁹⁴ KLIMIS, *Démocratie comme forme de vie versus démocratie comme régime : une fausse antinomie?* p. 44.

¹⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 45.

imaginárias sociais sem saber ao certo que constitui demiurgo de si e o saber sobre a autoinstituição é o primeiro passo para a autonomia. Ela expõe a passagem da psique enquanto mônada recém-nascida até sua inserção plena na sociedade, trocando com estas informações que constituirão sua socialização e a transformação sutil da sociedade.

Castillo reforça a importância da psicanálise de Castoriadis como base epistemológica para a criação de uma sociedade verdadeiramente democrática e relaciona a ideia de imaginário radical e criativo na sociedade com a ideia de criação de fantasmas pela psique, de modo que tal criação é um meio de fugir do condicionamento social que atinge 99,99% da psique, através da lógica conjuntista identitária, e permite assim o pensamento de algo que não está lá, mas sente-se sua presença, ou o pensamento de algo invisível à lógica conjuntista-identitária, supracitada, mas que está acessível ao inconsciente e se torna assim criação. Assim afirma Castillo: “O *phantasma* organiza o real: a criança inventa um cenário que explica por que seu pai está ausente; essa solução não é cognitiva, mas psíquica: ela cria representações que organizam a coerência da realidade que é seu espaço de vida”¹⁹⁶.

A partir desta concepção de criação e imaginação radical, enquanto também autoinstituição social, é possível compreender a base da democracia de Castoriadis e seu constante elogio à democracia grega. Isto porque a democracia verdadeira deve ser livre de qualquer amarra institucional metafísica que a impeça de livremente transformar a sociedade. Por isso os gregos tornaram-se notáveis na arte de criar suas leis. Pois, a laicidade da democracia helênica em não construir o presente com base em um passado supostamente sagrado e, principalmente, a concepção de mundo enquanto Caos a ser pela sociedade recoberto de sentido, fazem com que a sociedade possa dar-se suas normas tornando-se livre e sem receios em revolucionar-se. Para buscar sua melhoria ou virtude, a democracia direta seria a realização da psique em sua busca pela autonomia enquanto fenômeno que escaparia à lógica conjuntista-identitária ou a qualquer heteronomia. No pensamento de Castillo:

A democracia é um regime trágico porque ela repousa sobre a liberdade. A democracia repousa exclusivamente sobre as opiniões dos homens, e os homens são originalmente seres de paixões, de excessos, de hubris, de tumulto e de desordem: os humanos são, pois, condenados a se autolimitar para erigir o universo político: autocriação e autolimitação são a mesma coisa. A democracia é grega em sua origem, ela é uma criação grega. Não porque os gregos foram mais racionais que outros povos, mas porque eles tiveram a intuição de que a democracia não tem fundamento – como todo ser é sem fundamento, caos originário e indeterminação. É a ontologia grega pré-platônica que permitiu pensar um regime como a democracia. Para compreender sua natureza profunda e exata, é preciso parar de associar a democracia à racionalidade e à moral. A origem da democracia é a ausência de fundamento. Castoriadis a concebe

¹⁹⁶ CASTILLO, Cornelius Castoriadis: *psicanálise e democracia*. p. 55.

como um pensador grego. Nada possui fundamento rigoroso, tal é a intuição que faz da democracia um governo de si para si, uma autocriação, uma autolimitação.¹⁹⁷

A pensadora erige uma trajetória da “*psique* à democracia”, dentro da filosofia castoriadiana, para explicar a importância da alta significação social como elemento fundamental para a ruptura da heteronomia, da socialização e a constituição de uma comunidade autônoma. Ela também aponta que na sociedade contemporânea não há democracia plena. Tal como também pensa Castoriadis ao afirmar que a sociedade se encontra politicamente apática e alienada. Isto porque o individualismo e o conformismo recuam à intelectualidade, criam um homem que apenas vive, mas que não busca transformar-se e transformar profundamente a sociedade, contentando-se em sobreviver em meio à constante privatização de sua vida.¹⁹⁸

Há que se pensar que a autonomia e a democracia direta surgiriam no imaginário popular quando houvesse um significado para tal. E este, para surgir, cresce de fatores relacionados à psique, ao inconsciente e a uma vontade.

Durante toda sua trajetória intelectual, Castoriadis apontava para o problema da apatia política dos cidadãos, constituindo, assim, o que ele entende ser uma intensa e latente crise de identidade da sociedade contemporânea. Nem os acontecimentos de Maio de 68 lhe trouxeram mais otimismo, ao contrário, ele pôde ver o quanto a burocratização estava fortalecida e viu como a sociedade passou por processos de docilização desde então. Sobre esses “processos de docilização”, é válido lembrar da denúncia que Guy Debord faz na *Sociedade do Espetáculo* e na biopolítica exposta por Foucault, dentre outros filósofos. O que se pode concluir é que havia uma percepção de uma apatia e aceitação das massas ao final dos anos 1970, cuja estrutura desvelou-se completamente já no início dos anos 1990, com a dissolução da URSS.

Diante do supracitado e levando-se em consideração a defesa também supracitada que Castoriadis faz da democracia antiga em oposição à democracia moderna e suas características, particularmente a ideia de especialistas abafando a opinião popular, pode-se abordar a crítica que o filósofo faz da política e de sua alienação por parte da sociedade. Ele aponta que a sociedade ocidental está cada vez mais distante de valores iluministas, como os de fraternidade e autonomia, tornando-se assim vazia e cada vez mais buscando se preencher através do consumismo. O capitalismo burocrático endossa essa alienação como mistificação da realidade

¹⁹⁷ Idem, *ibidem*. p. 58.

¹⁹⁸ “Em democracia, não há criador supremo; na política, somente o humano, em sua solidão, é criador. Há criação, na ausência de qualquer proteção preestabelecida. A democracia não tem modelo, ela inventa a cada vez o modelo da vida livre, de que os humanos são os únicos responsáveis. A autolimitação é a única forma de autonomia – pois que senão o limite é imposto do exterior. A democracia é, assim, o regime da autolimitação”. Idem, *ibidem*, p. 59.

e transforma o cidadão em sujeito-para-o-consumo. Isto faz com que a noção de coletividade se desfça e impere o individualismo, o qual fabrica um sujeito que não tem interesse em um projeto de sociedade, apenas em realização pessoal enquanto consumidor. Tal situação cria um certo paradoxo, que faz com que o indivíduo viva como em um despotismo oculto detrás da luz da democracia¹⁹⁹. Ou seja, o cidadão não pode se ver controlado porque acredita viver em um ambiente democrático, e isso muito se deve a toda coerção social que o engendrou desde a família, passando pela religião e ocorrendo formalmente na escola. A democracia torna-se um sistema que, ao invés de propiciar a autonomia individual e coletiva, aliena e desinteressa o público, fazendo assim que impere um estado de apatia e despolitização; ou desinteresse por autogovernar-se. Segundo Castoriadis:

A alienação política na sociedade capitalista não é somente a existência de instituições que pela sua estrutura tornam “tecnicamente” impossível a expressão e o exercício da vontade política do povo. A alienação política atual consiste no fato de que esta vontade é cortada em sua raiz, que sua própria formação é impedida, que, finalmente, o interesse pela coisa pública é totalmente suprimido. Nada possui uma ressonância tão sinistra quanto as queixas dos democratas liberais sobre a “apatia política do povo”, apatia que seu regime político e social recriaria a cada dia se ela já não existisse. Esta supressão da vontade política nas sociedades modernas resulta tanto do conteúdo da política atual quanto do seu *modo de expressão* e da *distância* intransponível que a separa da vida real das pessoas. Seu conteúdo é o de melhor organizar a sociedade de exploração, ou seja, a exploração da sociedade. Seu modo de expressão é necessariamente a mistificação, pela mentira direta ou pela abstração. O mundo no qual se desenrola é o mundo dos “especialistas”, das combinações secretas e da falsa técnica oculta.²⁰⁰

Ele entende que a falta de conflitos encabeçados pela esquerda, ou justamente a “peleguização” desta em momentos de lutas sociais, é um dos fatores que explicam o aceite da população em viver em uma cleptocracia de uma elite que rouba seus direitos. Castoriadis até sarcasticamente rejeita a ideia de que o vivido em seu tempo era uma crise, mas sim um estado de decomposição²⁰¹. Pois, ele explicita que uma crise é um momento de decisão, de possibilidade de mudança, de entendimento do que “está em jogo” e principalmente de choque de opostos, ao passo que, na sociedade contemporânea, esquerda e direita agem sob o mesmo *modus operandi*, seja como capitalismo burocrático total ou fragmentário, seja como ambos seguindo a mesma cartilha neoliberal. Quando há uma esquerda que não almeja uma mudança radical, não há bipolaridade, não há desentendimento (nos dizeres de Rancière), em suma, não

¹⁹⁹ CASTORIADIS, *As Encruzilhadas do Labirinto: a ascensão da insignificância*, vol. 4. p. 104-405.

²⁰⁰ Idem, *Socialismo e barbárie*. p. 142.

²⁰¹ Idem, *As Encruzilhadas do Labirinto: a ascensão da insignificância*, vol. 4. p. 104.

há nem disputa ideológica. Assim ele escreve acerca da necessidade de superação deste consumismo social e de sua alienação política:

Dito isso, se considerarmos a situação atual, não de crise, mas de decomposição, de ruína das sociedades ocidentais, nos encontramos diante de uma antinomia de primeira grandeza que é a seguinte: o que é necessário é imenso, está muito longe – e os seres humanos, tais como são e tais como são reproduzidos pelas sociedades ocidentais, como também pelas demais, estão imensamente afastados dessa necessidade. E o que é necessário? Considerando a crise ecológica, a extrema desigualdade da repartição de riquezas entre países ricos e países pobres, a quase impossibilidade do sistema em continuar sua atual corrida, o necessário é uma nova criação imaginária de importância sem igual no passado, uma criação que poria no centro da vida humana outras significações além da expansão da produção e do consumo, que colocaria objetivos de vida diferentes, que pudessem ser reconhecidos pelos seres humanos como valendo a pena. Isso exigiria evidentemente uma reorganização das instituições sociais, das relações de trabalho, das relações econômicas, políticas e culturais.²⁰²

Ainda sobre a relação entre a democracia antiga e a moderna, Ellen Wood enriquece este debate ao expor a relação entre trabalho e democracia, apontando especialmente o quanto o trabalho no capitalismo distancia o trabalhador de sua participação política e o insere em um jogo de poder desigual na constituição do *nomos*. A pensadora estadunidense traz um pensamento inovador em relação ao que se pensou habitualmente sobre a importância da escravidão na Grécia Antiga e sua relação com a democracia, onde afirma que sua real contribuição para a política e para a economia no mundo grego antigo era menor do que o papel exercido pelos trabalhadores livres, especialmente pelos camponeses. O trabalhador livre ateniense, por exemplo, possuía não apenas direitos políticos, mas consciência de sua importância para a formação e força do Estado. Wood aponta que a liberdade dos cidadãos na democracia ateniense moldou a escravidão e sua participação na economia ateniense, e não o contrário. A escravidão teria crescido porque os camponeses libertaram-se da servidão e dos trabalhos mais extenuantes, como nas minas de prata. Os trabalhadores livres teriam um papel fundamental na constituição da democracia ateniense, visto que lutaram contra a nobreza e contra as oligarquias para possuírem direito ao voto. Neste sentido, a filósofa aproxima-se de Castoriadis ao expor que não apenas a luta política trabalhista é observada como reflexo das relações de produção, mas carece fundamentalmente de uma vontade de mudança que, para Castoriadis, expande-se até o imaginário social instituinte, gerando mudanças estruturais. Wood, muito mais do que Castoriadis, compreende de uma maneira materialista-histórica, o quanto o desenvolvimento e a atividade política das classes foi fundamental para o

²⁰² Idem, *ibidem*, p. 110.

desenvolvimento da democracia, especialmente a gradual independência econômica dos pequenos proprietários rurais, que lhes permitiu obter mais poder e, em contrapartida, fez com que a escravidão crescesse em funções ligadas à servilidade. Este fato estimulou o crescimento da escravidão em funções não mais destinadas ao trabalhador livre, tais como nas minas e nos serviços domésticos, de modo que a expansão do trabalho livre foi o motor político e econômico da democracia ateniense, representando a verdadeira força de trabalho na sociedade democrática e não a escravidão, como se supôs em boa parte da historiografia ocidental. Esta é uma das teses de Wood, a qual vai além e aponta que:

A verdade é que, embora na maioria dos lugares e na maior parte do tempo várias formas de trabalho forçado tenham sido uma característica comum, o status desfrutado pelo trabalho livre na Atenas democrática é sem precedentes e não foi igualado desde então. O cidadão camponês da antiguidade clássica representa uma forma social única que, em graus variados, é uma característica tanto da sociedade grega quanto romana, mas em nenhum lugar foi tão desenvolvido quanto na democracia ateniense. A clareza da escravidão como uma categoria de trabalho forçado, distinta de outras como a servidão por dívida ou a servidão, é notável precisamente porque a liberdade do camponês apagou todo o espectro de dependência que caracterizou a vida produtiva da maioria das sociedades durante grande parte da história registrada. Não é tanto que a existência da escravidão defina marcadamente a liberdade do cidadão, mas sim, ao contrário, a liberdade do cidadão trabalhador, tanto na teoria quanto na prática, definiu o cativo de escravos²⁰³.

Wood evoca a relação entre as forças de trabalho na Atenas democrática para contrastar com a democracia moderna e o capitalismo. Segundo ela, o trabalhador no capitalismo, cujo status jurídico é de trabalhador livre, perdeu seu poder político, de modo que a nova ética do trabalho serve agora à disciplina do capital e não à emancipação do trabalhador. Se, na Atenas democrática, a igualdade política modificou as relações de classe, gerando certa proteção do trabalhador livre contra a exploração das oligarquias, no capitalismo, da democracia representativa, a igualdade política coexiste com a exploração econômica de maneira estática. Isso se deve à substituição da ideia de *demos* como a alma da democracia pela construção de um sistema onde o povo deve se enxergar representado pela ideia de Estado ou simplesmente por uma ideia abstrata de nação, centralizando o poder e esvaziando o conteúdo político e social do *demos*. Ela argumenta que, na democracia antiga, a liberdade política e econômica estavam unidas. Entretanto, na democracia moderna, o sistema econômico, formado por trabalhadores livres, permite a coexistência formal de igualdade e exploração, visto que a justiça que daí surge cria mecanismos para proteger a classe dominante travestidos de liberdades individuais. Esse liberalismo político-filosófico, além de impedir a emancipação popular, terceiriza a política ao

²⁰³ WOOD, *Democracia contra capitalismo: la renovación del materialismo histórico*. p. 216.

mercado, vendendo-se o poder do *demos* em prol de uma suposta liberdade, a liberdade de consumo.

Wood faz uma análise do surgimento da democracia moderna na Revolução Gloriosa e na Revolução Estadunidense, expondo o quanto tais revoluções de caráter liberal na verdade foram antidemocráticas, pois não defendiam os interesses populares. Todavia, somente privilégios corporativos contra a monarquia ou privilégios das oligarquias sobre os trabalhadores livres e artesãos. Logo, para Wood, a democracia antiga modificava a desigualdade socioeconômica, porém, a democracia moderna apenas coexiste com ela²⁰⁴, e o resultado atual disso é que o capitalismo tornou a exploração imune ao controle democrático, segundo a filósofa: “[...] a igualdade política na democracia capitalista não somente coexiste com a desigualdade econômica, mas a mantém fundamentalmente intacta”²⁰⁵.

3.2. O projeto de revolução ou as bases para uma revolução antiburocrática

Os protestos de Maio de 1968 ficaram marcados como um evento de grandes questionamentos sociais, tanto na França, onde se iniciaram, como nos EUA, com as lutas pelos direitos civis e pelo fim da Guerra no Vietnã; também deu fôlego ao movimento de contracultura. Também na Alemanha Ocidental, com críticas à Guerra do Vietnã, à sociedade de consumo e ao governo de caráter conservador. Na Itália, com protestos que intensificaram e culminaram no “Outono Quente” de 1969, com greves e ocupações dos locais de trabalho. No México, onde houve grandes manifestações exigindo mais democracia e uma reforma no sistema educacional, as quais foram brutalmente reprimidas no Massacre de Tlaleloco. Na República Tcheca, com manifestações em prol de mais liberdade política, gerou a “Primavera de Praga”. E, no Brasil, deu mais fôlego à luta contra a Ditadura Civil-militar, com vários protestos, sendo o mais significativo deste período a “Passeata dos Cem Mil”. O que todos estes eventos têm em comum é o protagonismo e vanguarda do movimento estudantil, seguidos pela massa de trabalhadores, em especial dos operários, na qual a crítica ao sistema educacional foi o primeiro foco da rebelião que iria suceder-se. Castoriadis analisa em particular os eventos de Maio de 68, na França, mas pode-se pensar que suas análises deste servem como modelo para

²⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 248.

²⁰⁵ Idem, *ibidem*.

se pensar a maioria dos movimentos revolucionários de seu tempo e também dos tempos atuais, como se observará em breve.

Pensar em Maio de 68, para Castoriadis, é pensar em um projeto de revolução. Por isso, para compreender a revolução e sua relação com a sociedade autônoma, faz-se necessário refletir sobre o movimento supracitado, antes de embarcar nas ideias de democracia, em sua forma mais prática, e de outros movimentos revolucionários. Projeto de revolução porque Castoriadis enfatiza que o mais importante em um movimento revolucionário é a criação de mecanismos para impedir o surgimento de uma burocracia.

Ele afirma que as manifestações de Maio de 68 tiveram um fenômeno novo em relação às revoluções precedentes; esta é a crítica sociedade capitalista burocrática como afirmação revolucionária que não apenas reivindica as mudanças sociais, porém, se coloca como vanguarda das mudanças a que almeja²⁰⁶. Para o movimento estudantil, a crítica da hierarquia do saber e a criação de uma autogestão de sua coletividade e do movimento revolucionário é tão importante quanto melhorias nas condições de ensino e condições dos trabalhos dos docentes. O questionamento da forma como se organizará o trabalho e a própria organização revolucionária com mecanismos que visem a uma democracia e que impeçam a burocracia, são elementos apontados pelo filósofo francófono como fundamentos para a irrupção e manutenção de uma revolução²⁰⁷. O projeto revolucionário apresenta-se antes de tudo como criação radical; como suspeição das bases e das instituições sociais, assemelhando-se, assim, à criação da democracia e da filosofia. O capitalismo burocrático fragmentário ou totalizante deve, antes de tudo e principalmente, ter suas bases ideológicas atacadas para que a revolução possa prosseguir firmemente sem cair na burocratização e no reformismo²⁰⁸.

Maio de 68 gerou uma crise no seio do capitalismo burocrático e expôs suas facetas de poder, que se aliavam para manter o *status quo*. De um lado, tem-se toda a instituição do Estado burguês e da própria burguesia; de outro lado, tem-se as direções sindicais, os líderes e partidos de esquerda. Como um movimento dialético, pode-se perceber que antes e depois de Maio de 68 a burguesia francesa e a esquerda sindical e partidária se uniram para manter intactas a estrutura da burocratização da sociedade. No meio disso, surge o movimento estudantil como

²⁰⁶ CASTORIADIS, *Maio de 68: a brecha*. p. 144.

²⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 114.

²⁰⁸ [...] Questiona não os pormenores, mas os fundamentos e a substância da “civilização” contemporânea: a sociedade de consumo, a separação entre o manual e o intelectual, o caráter sacrossanto da Universidade e de outros lugares eminentes da cultura capitalista burocrática.” Idem, *ibidem*, p. 114.

um desvelamento revolucionário desta burocracia e do capitalismo. Revolução ao propor uma forma nova de pensamento e organização; um novo imaginário, que está para além dos “pormenores” da revolução, todavia, que substitua a forma como se encontra o poder²⁰⁹.

O poder, no capitalismo burocrático, se estabelece na divisão entre dirigentes e executantes. A forma como se dá o trabalho e a democracia representativa é calcada em uma estrutura de alienação. Esta estrutura, assim como o *reckoning* ou calculabilidade, e mentalmente baseada neste, impõe uma clausura e uma organização bastante sedimentada, que faz com que o indivíduo seja e se veja como incapaz de gerir sua vida e seu trabalho, necessitando de terceiros para dirigi-lo. O indivíduo é alijado da tomada de decisões sobre seu futuro pela ideia de um líder ou de um grupo que sabe mais e deve mostrar o caminho a ser seguido²¹⁰.

O funcionamento do capitalismo burocrático cria as *condições* de uma tomada de consciência, materialmente encarnadas na própria estrutura da sociedade alienante e opressiva. Quando os homens são levados a lutar, é essa estrutura social que são obrigados a questionar; especialmente porque o anarcodespotismo burocrático põe constantemente o problema da organização da sociedade como um problema explícito ante os olhos de todos.²¹¹

O movimento estudantil, vanguarda da revolução, é apontado por Castoriadis como uma das bases para um verdadeiro movimento revolucionário. Pois, em seu entendimento, assim como o Maio de 68 teve início com a revolta dos estudantes acerca de seu sistema educacional, de uma maneira organicamente revolucionária e democrática, as futuras revoluções também terão os estudantes como primeiros protagonistas, se não cederem aos burocratas e aos “burocratismos”²¹². Estes, à época e na atualidade, ou querem encapsular a revolução em uma fórmula ideológica, querendo, em último caso, ditar qual seria o momento perfeito para uma ação desse tipo e inferindo que este momento ainda não chegou, ou, pior ainda, atuando como movimento revolucionário e a favor da manutenção de um estado social democrata eternamente tensionado e que permite aos burocratas de esquerda uma posição privilegiada como negociadores dos direitos dos trabalhadores.

Um movimento revolucionário deverá sempre ser baseado em uma autogestão de seus próprios membros, de forma que se evite a concentração de poder na tomada e alcancem uma

²⁰⁹ Idem, ibidem, p.116.

²¹⁰ Idem, ibidem, p.118.

²¹¹ Idem, ibidem.

²¹² Idem, ibidem, p.120-121.

forma de ser em escala “menor” do socialismo operário de Castoriadis. Para isso, deve-se lutar contra a divisão do trabalho e do poder entre dirigentes e executantes, líderes revolucionários e massa de trabalhadores²¹³. E, para se apresentar como um movimento coerente com o socialismo, uma democracia por conselhos que sempre persiga a democracia direta. Ele pensou em algumas normatizações para esta autonomia revolucionária, seus temas são: estruturas de organização, funcionamento interno e formas de ação²¹⁴. A síntese de sua ideia de estruturas de organização de um movimento revolucionário exprime-se como criação de grupos e comissões que permitam a divisão do poder, a ampla participação de seus membros, a possível revogação dos poderes dos delegados eleitos a qualquer momento e a existência constante de assembleias para decidirem sobre os temas mais importantes e gerais, já que temas específicos serão discutidos em grupos de base delimitados previamente pela própria assembleia. O funcionamento interno deverá ocorrer no intuito de buscar a maior participação possível de todos e que as informações sejam amplamente disseminadas, de modo que os grupos, ou órgãos gerais, nos dizeres de Castoriadis, criarão relatórios e informações que serão deliberados pela base, em assembleias²¹⁵. Assim ele infere: “É essencial inverter o esquema capitalista-burocrático (no qual as informações somente sobem e as decisões somente descem.”²¹⁶

As “formas de ação do movimento revolucionário”, em coerência com as suas etapas apresentadas anteriormente, consistem em uma práxis que proporcione não apenas a luta, mas o conhecimento sobre o que se está lutando. Conhecimento este dividido entre todos os membros para que estes enriqueçam os objetivos com suas experiências e também que atuem, direta e indiretamente, na construção e vigilância da democracia do movimento revolucionário, tal como foi exposta nos dois itens anteriores. Para isso, Castoriadis apresenta duas ações práticas, são elas: a organização imediata dos membros, de acordo com o pensado acerca das estruturas de organização e funcionamento interno, a fim de que o movimento já inicie sobre uma base autônoma; e a criação de um jornal como objeto não apenas de propaganda, mas sobretudo de auto-organização, orientação e divulgação do estágio da luta travada.

Ainda sobre os eventos de Maio de 68 e a análise de sua importância para pensar em revolução e autonomia, Antoine Chollet reflete sobre a atuação e o pensamento de Castoriadis e de Lefort sobre este tema, apontando suas afinidades e seu principal antagonismo. Chollet

²¹³ Idem, *ibidem*, p.132.

²¹⁴ Idem, *ibidem*, p.132-133.

²¹⁵ Idem, *ibidem*, p.133.

²¹⁶ Idem, *ibidem*.

parte dos escritos de *A Brecha* e dos escritos posteriores dos dois autores para analisar e reafirmar a importância de Maio de 68, bem como aponta o quanto este evento ilustra as divergências teóricas entre Lefort e Castoriadis, as quais foram responsáveis pela saída de Lefort da revista *Socialisme ou Barbarie*.

Segundo Chollet, Lefort e Castoriadis compreenderam que Maio de 68 denunciava a limitação do marxismo em sua compreensão da história e dos eventos como contradições internas do capitalismo, negligenciando outros fatores que também compõem a luta de classes. Esses fatores são, principalmente, a luta pelo fim da hierarquia de poder e do saber, a qual os dois filósofos compreenderam como a necessária superação da divisão entre os que pensam e comandam e os que obedecem e trabalham. Esta foi uma das lutas do movimento estudantil, e a demora dos sindicatos e do PC Francês em apoiar esta pauta e a greve geral ilustra a crítica de Lefort e Castoriadis à burocracia soviética, feita anos antes em *Socialisme ou Barbarie*. Os dois autores se envolveram ativamente no apoio ao movimento estudantil e apoiaram sua luta por uma espécie de revolução na hierarquia do saber dentro das universidades francesas. Tendo visto nesta pauta um arquétipo para outras áreas da luta de classes e para o próprio processo revolucionário. Segundo Chollet:

As duas divergências em torno das quais se desenrolaram as cisões dentro do Socialismo ou Barbárie viriam à tona durante os eventos de maio de 1968 na França. Não é, portanto, coincidência que os textos de Lefort e Castoriadis em *La Brèche* se refiram a elas de forma mais ou menos explícita. Maio de 1968 ofereceu-lhes, de certa forma, a oportunidade de retomar o fio de um debate interrompido alguns anos antes. Além disso, alguns dos “agitadores” do movimento reconheceram que o Socialismo ou Barbárie havia sido uma fonte de inspiração para eles; este foi notavelmente o caso de Daniel Cohn-Bendit. Como observa Jean-Louis Prat, “o grupo [...] estaria, portanto, ausente na primavera de 1968, de um movimento no qual exerceu uma influência póstuma” (2007: 25). Peter Starr, por sua vez, identifica “uma curiosa ironia histórica” nessa influência póstuma da revista (1995: 24). Daniel Blanchard, membro do grupo de 1957 a 1965, por outro lado, é mais severo quanto à cegueira coletiva de *Socialisme ou Barbarie* quando escreve que “os pródromos e a própria possibilidade de Maio de 68 nos escaparam completamente” (2012: 16).

No entanto, a importância de *Socialisme ou Barbarie* para o movimento de maio, nem mesmo para a política e as ideias na França na segunda metade do século XX, não deve ser exagerada, visto que o público leitor da revista sempre foi muito pequeno e suas teses encontraram pouca ressonância na época em que foram expressas (Escobar, 2012). O que é inegável, no entanto, é que os líderes do grupo acolheram os eventos com entusiasmo. “Onde quer que estivessem, acompanhavam o movimento com fervor” (Dosse, 2014: 207). Em 1968, na Universidade de Caen, onde lecionava, Lefort foi muito ativo no movimento de protesto. Castoriadis, por sua vez, acompanhou com fervor os eventos em Paris, ao mesmo tempo em que reunia ex-ativistas do grupo “Socialismo ou Barbárie” em sua casa em diversas ocasiões, notadamente para discutir o texto que seria incluído em *La Brèche* (Escobar, 2012: 193-195; Dosse, 2014: 209-210)²¹⁷. (tradução nossa)

²¹⁷CHOLLET, Claude *Lefort et Cornelius Castoriadis: regards croisés sur Mai 68*. p. 41-42.

No entanto, o desenrolar dos eventos daquele mês em uma espécie de dialética político-burocrática tem interpretações diferentes por parte de Lefort e Castoriadis. A diferença consiste em seu entendimento acerca do poder popular e até mesmo da ideia geral de poder, como este foi exercido pela classe trabalhadora naquele mês e nos anos seguintes. Lefort entende que o poder não deve ser concebido como algo a ser conquistado e centralizado, mas sim como um campo em constante disputa e transformação dentro da democracia. Com isso, o poder não deveria ser plenamente tomado, de modo que é relevante que se mantenha o espaço político aberto a todos. Tal postura pode até ser considerada como uma adesão liberal por parte de Lefort. Porém, o mesmo não abdica de um processo revolucionário, apenas pensa neste de uma maneira mais simbólica do que materialista. Para Lefort, a disputa pelo poder deve evidenciar conflitos sociais latentes, criando sentidos políticos inéditos, reinventando papéis sociais e propiciando transformações sociais profundas ao incluir novos agentes nos espaços de poder. Sendo assim, Lefort tem uma visão otimista de maio de 68 ao compreender que, mesmo que as manifestações não tenham tomado o Estado francês e subjugando seu capitalismo, como na Comuna de Paris, ou mesmo que não tenha havido a concretização maior de um processo revolucionário que alterasse significativamente o poder da burguesia local, ele compreende que o êxito se encontra justamente em o movimento estudantil propiciar o despertar de possibilidades e o desejo de transformações. Tal como uma espécie de revolução simbólica, Lefort vê méritos na vitalidade e criatividade do movimento, compreendendo como positivo justamente porque revelou conflitos profundos da sociedade francesa e deu visibilidade a novos grupos, criando novas formas de ação política. Para ele, os protestos não necessariamente deveriam alcançar a tomada formal de poder para serem realmente revolucionários, pois estes auxiliam em uma espécie de maturação da revolução, em uma maior participação popular na democracia vigente, em direção a cada vez mais tornar-se uma democracia direta. Deste modo, Lefort compreende que Maio de 68 tem o triunfo em ser um movimento de revelação da política como espaço de conflito, com pluralidade e reinvenção simbólica, e em ser, principalmente, um movimento não centralizado. O que, pensa ele, poderia dar margem a uma limitação das pautas por uma espécie de burocracia que focaria a ação política apenas na busca pela tomada formal de poder²¹⁸.

Já para Castoriadis o poder não é algo a ser meramente contestado, todavia, conquistado e redefinido em um sentido prático e direcionado. Ele via o projeto central do “capitalismo

²¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 44-45.

burocrático fragmentário”, contra o qual o movimento de Maio de 1968 se erguia, como a exclusão dos indivíduos da gestão de suas próprias atividades, impondo-lhes dirigentes de fábrica e políticos de carreira que controlavam seu trabalho e sua vida. Ele invoca que, diferentemente de uma tomada de “poder simbólica”, tal como pensa Lefort, deveria haver uma tomada explícita do poder, alcançando às ultimas consequenciais, para romper com a direção da vida social pela burguesia e seus asseclas, em prol de uma plena atividade de autogestão. A tomada de poder está ligada diretamente a uma transformação radical das estruturas sociais e políticas, de modo que isto deve ocorrer em meio a um processo revolucionário organizado e antiburocrático.

Nesse sentido, a crítica de Castoriadis a Maio de 1968, especialmente em suas releituras vinte anos depois, reside no fato de que o movimento, embora tenha sido uma importante atividade política de revolta, constituindo-se como modelo a ser copiado por outros países no Ocidente, constituiu um fracasso no que tange à tomada e transformação do poder²¹⁹. Ele observa que a falta de organização em certos momentos, aliada ao fato de que os sindicatos agiram de forma “pelega” ou no mínimo bastante apática, fez com que nem se vislumbrasse a tomada total do Estado ou o pleno exercício do poder. Ele compreende que tais ações aos poucos enfraqueceu o movimento, dando tempo suficiente para a burguesia se reorganizar com a classe política, a ponto de negociar o fim dos atos daquele mês com base em ameaças e em promessas eleitorais. Fato este que reacendeu o espírito socialdemocrata e fez com que o movimento se sentisse satisfeito ou pelo menos não tão derrotado ao vislumbrar alguma mudança possível através das eleições. Este foi o velho/novo recuo do movimento revolucionário em direção às eleições burguesas.

Sobre o desfecho dos movimentos de Maio de 68, Castoriadis o interpreta como o início de uma fase de regressão da vida política nas sociedades ocidentais, marcada pelo aumento da burocratização (afinal, como pensar em uma saída da caverna se os primeiros libertos não foram até o fim?), com o aumento do poder de controle do capital fragmentário e a diminuição da organização de trabalhadores, e também e individualização em massa que criaria uma situação de apatia generalizada, quase como um “sentimento bovino” de aceitação da realidade. Em suma, para Castoriadis, a “revolução antecipada” de Maio de 1968 não alcançou seu objetivo fundamental de instituir uma política democrática autônoma e coletiva, resultando em uma espécie de “refluxo da autonomia” e na privatização dos indivíduos (além da cultura de massa,

²¹⁹ 46-47

especialmente anos depois quando o capitalismo soube ouvir as demandas das pautas das minorias e as tomou para si em uma espécie de progressismo neoliberal). Essa perspectiva um tanto pessimista é central em sua análise, distinguindo-o de Lefort, que via o movimento mais como uma revolta bem-sucedida, focada na contestação e no “desencadeamento” do poder existente, em vez de sua tomada. Assim infere Castoriadis:

Contrariamente à posição defendida por Lefort, Castoriadis afirma que o poder deve ser conquistado. O movimento de Maio sinaliza, portanto, o fracasso desse projeto: ninguém tomou o poder em Maio, ninguém sequer quis verdadeiramente tomá-lo. Castoriadis expressa essa contradição ao escrever que “o próprio fato de esta crise colocar verdadeiramente a questão do poder (que esta massa de pessoas não quer considerar em momento algum), em vez de aprofundá-la, facilita sua rápida evacuação para o espaço imaginário das eleições” (2008a: 179)²²⁰. (tradução nossa).

3.3. A democracia operária

Em linhas gerais, há que se apresentar a estrutura da democracia que constituiria um verdadeiro estado socialista e uma sociedade autônoma. Este Estado seria constituído por conselhos operários que fariam uma gestão autônoma de seu local de trabalho, promovendo suas próprias regras de trabalho, escolhendo seus coordenadores, bem como os objetivos da empresa, de modo que não haveria mais a cisão entre dirigentes e executantes. Pois, segundo esta ideia, caberia a todos o planejamento e o controle da empresa. Os trabalhadores criariam assembleias, onde discutiriam todas as propostas, criação de conselhos para trabalhar na elaboração constante de ideias que visem a melhoria das condições de trabalho e melhorias na produção, cujos conselheiros podem ser destituídos a qualquer tempo, de sorte que as propostas dos conselhos seriam avaliadas por uma assembleia geral da empresa²²¹.

A explicação acima acerca dos conselhos operários é bastante sucinta, visto que todos os pormenores serão analisados pelos próprios trabalhadores. A gestão operária da produção é a célula que representa o sistema democrático em sua ideia central, a saber, a eliminação e impedimento do surgimento de uma elite burocrática, ou simplesmente o fim do burocratismo, e a manutenção do poder de decisão “nas mãos” do cidadão, sendo este ciente de sua responsabilidade e da possibilidade de revisar sua opinião transformada em lei. Esta democracia

²²⁰ Idem, *ibidem*, p. 47.

²²¹ Idem, *Socialismo ou Barbárie*, p. 126.

teria um órgão central, que funcionaria como um Poder Executivo, que faria a coordenação e o planejamento da economia e dos temas caros à sociedade. Este seria constituído por um conselho central, o verdadeiro governo do órgão central, que seria constituído por uma assembleia central dos delegados dos conselhos, cujo início e razão de ser se encontraria nos conselhos que escolherão os delegados para representá-los nas outras instâncias²²². É importante dizer que os delegados podem ser destituídos a qualquer momento. A democracia socialista, pensada por Castoriadis, está diretamente ligada ao trabalho e aos conselhos dos trabalhadores.

Uma característica seminal para esta forma de democracia é o entendimento de que os pormenores da vida em sociedade serão analisados e julgados pela própria população. Para isto, há que se reforçar que o sistema de assembleias e de conselhos sempre trabalhe para que o máximo de informações alcance toda a população. Isto é fundamental para que haja uma deliberação cada vez mais consciente. Diferentemente da democracia representativa, onde os mecanismos jurídico-políticos criam um Estado que impede o conhecimento das leis e seu controle popular, bem como forjam mecanismos diretos e indiretos para impedir ou amenizar qualquer insurreição - vide o impedimento do público ao plenário das duas casas do Poder Legislativo Federal no Brasil e o impedimento de uma curta aproximação do povo fora deste local. A democracia direta por conselhos tem como essência a facilitação do exercício do poder popular, por isto a criação de mecanismos de autocontrole popular e de um sistema que possibilite a escolha, a revisão e a criação de suas leis. A crítica é a essência dessa atividade popular, e, para isto, não basta a boa vontade dos homens, mas sim uma organização para tal fim. Segundo Castoriadis:

Esta organização comportará, de um lado, o Conselho e a Assembleia geral dos trabalhadores de cada empresa, espaço coletivo que vive da formação e da luta de opiniões e instância soberana para qualquer decisão política; de outro lado, ela comportará uma instituição central, emanação direta dos organismos de base, a Assembleia Central dos Conselhos. A existência de uma tal instância central é evidentemente necessária não somente em função de questões que exigem uma decisão imediata (só com o inconveniente de que esta decisão seja em seguida ratificada ou recusada pela população), mas sobretudo porque uma preparação, um esclarecimento e uma informação anteriores à decisão são quase sempre indispensáveis, e que convidar a população a se pronunciar sem esta preparação seria frequentemente apenas uma mistificação equivalente à negação da democracia (enquanto negação da possibilidade de se pronunciar *com conhecimento de causa*).²²³

²²² Idem, ibidem, p. 129.

²²³ Idem, ibidem, p. 140.

Ainda sobre a macroestrutura desta democracia: a Assembleia Central dos Conselhos comportará os delegados de base, sejam estes das fábricas ou das cooperativas rurais, eleitos em Assembleias Gerais destas bases, devendo sempre reportar-se às pessoas em tempo hábil e constante e não evadindo-se completamente do local de trabalho para ocupar este cargo, devendo dividir seu tempo de trabalho semanal e trabalhar uma parte e representar seus colegas noutra parte do tempo; e os membros da base deverão criar uma espécie de governo que organizará as assembleias, as convocará extraordinariamente e agirá sobre questões urgentes quando da ausência delas, mas que em seguida suas decisões sejam submetidas a elas²²⁴.

4. Capítulo 4 – Os dilemas da autonomia

Neste capítulo serão abordados os debates em torno do alcance da autonomia para Castoriadis. Debates estes feitos por filósofos contemporâneos a ele e por filósofos posteriores à sua morte. Também se refletirá sobre os empecilhos e possibilidades para a autonomia em toda sua potência. Nestes debates estão incluídas as reflexões de Habermas, Honneth e Heller acerca certos dilemas sobre a viabilidade do projeto da autonomia, bem como acusações de falta de garantias normativas para a democracia direta, ou simplesmente sobre o pensamento de Castoriadis ser acusado de conter uma “metafísica disfarçada”, dentre outras questões levantadas pelos filósofos supracitados. A recepção de seu pensamento no Brasil também será posta em exame, especialmente através do prisma da análise de Ruy Fausto sobre às críticas de Castoriadis ao pensamento marxista.

4.1. Habermas: a crítica do “anonimato” e da “anti-planificação” da autonomia de Castoriadis

Jürgen Habermas, em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, apresenta uma miscelânea de reflexões acerca do desdobramento da razão na Idade Moderna, onde diversos filósofos discutem tanto a natureza da modernidade quanto a formação e o desenvolvimento da

²²⁴ Idem, ibidem, p. 141.

razão após o medievo; ora por uma perspectiva historicista, ora por uma perspectiva filosófica que discute a natureza da razão em-si. Há também uma discussão sobre os problemas da modernidade atrelados a uma crítica da razão moderna em seus desdobramentos, de modo que emerge justamente a crítica dessa nova racionalidade em forma de uma pós-modernidade que é analisada por Habermas já no início da obra supracitada.

Ao abordar o tema da autonomia, faz-se necessária uma breve elucidação sobre o pensamento que se julga autônomo, bem como sobre os desdobramentos filosóficos e sociais resultantes deste juízo. O pensamento moderno é o pensamento que busca a autonomia filosófica, e, com isso, demonstra também o que pode ser considerado como a essência da modernidade. Esta é justamente a ruptura paradigmática como a busca incessante pela superação de si. Ou seja, a modernidade desenvolve-se na quebra de axiomas, de padrões ultrapassados e de qualquer elemento inibidor da reflexão. O tempo moderno é um tempo de autocriação incessante que opera por autofagia em grande velocidade. O moderno é *instável* e criador de novas formas. Sua instabilidade é o que lhe permite ser o que é e manter-se em movimento. O pensamento também se torna um pensar sobre o instável em busca do etéreo. O pensamento moderno busca um equilíbrio, uma coesão, e, em-si, também não pode ser o que deseja. Pois, mesmo sendo um pensar utópico que vislumbra um mundo ordenado, não pode agarrar inteiramente a própria mudança e fixá-la em uma razão *ideal*. Partindo da ideia de uma razão que se projeta no tempo, tal como um pensador hegeliano, Habermas questiona se realmente o que se chama de pós-modernidade não seria nada mais que a própria modernidade questionadora de si.

Para obter uma resposta ao questionamento anterior, Habermas busca recuperar o pensamento filosófico de modo a traçar paralelos entre o que este almejava e o que realmente alcançou. Ele tem em Hegel um primeiro paradigma para pensar o pensamento moderno e a substância da modernidade. O pensamento hegeliano sobre a modernidade é um pensamento dialético. Segundo Habermas²²⁵, Hegel apresenta quatro bases para a compreensão da modernidade a partir da compreensão de subjetividade, que é o ponto fulcral para a origem do pensamento moderno. A relação entre subjetividade e sociedade será constantemente analisada pelos filósofos após o século XIX e se torna uma das clareiras para se compreender a própria natureza da autonomia. As bases para a compreensão da modernidade iniciam-se com a reflexão

²²⁵ HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 25.

sobre o surgimento do individualismo²²⁶, o qual divide o imaginário social em: sociedade e indivíduo como mônada subjetiva e independente; em direito de crítica, que aborda a necessidade moderna de universalização do pensamento, ou de uma racionalidade que se mostre necessária para o entendimento e por isso *legítima*, esse pensamento se torna um *ethos* norteando a práxis social; a autonomia da ação como uma latente manifestação da individualidade moderna acrescida do direito de crítica, a qual é o desejo do ser em partilhar da moralidade como indivíduo responsável que compreende sua autonomia e sua potência em um mundo dessacralizado. Ou seja, a autonomia da ação não é apenas a compreensão de si como sujeito moral, mas também a autocompreensão como sujeito criador de valores. E a filosofia idealista²²⁷ como último pilar, a qual deve refletir sobre essa independência do ser como subjetividade fundante de um novo mundo. Os pilares tem um caráter dialético porque a própria subjetividade que gera autonomia gera alienação. Pois, o progresso caminha ao lado da alienação do espírito²²⁸, isto porque a própria ruptura imaginária que fundou o subjetivismo também separa o homem da natureza e da sociedade, criando um indivíduo imerso no mundo das coisas (em forma de tecnocracia) e distante do mundo da vida (*lebenswelt*) com seus semelhantes, e, também distante de um imaginário unificado, o qual Hegel compreende como Espírito Absoluto. Esse conflito entre autonomia da razão e alienação de si e do mundo é objeto de reflexão dos mais diferentes filósofos tidos por Habermas como pós-modernos, em especial Nietzsche e Heidegger. Buscar uma saída a este problema é um dos objetivos da filosofia hegeliana e uma das reflexões de Habermas acerca dos problemas da autonomia.

Após a análise das filosofias questionadoras da razão moderna, Habermas pode chegar à conclusão de que essas reflexões não abordam o problema da racionalidade moderna, pois não podem abandonar as próprias bases do pensamento moderno. E, para superar os problemas da racionalidade, sem dela aparentemente se opor, Habermas institui o conceito de racionalidade comunicativa.

A racionalidade comunicativa é a forma como Habermas pode desafogar a razão moderna em suas contradições, fazendo com que a própria modernidade ainda se mantenha ligada a seus valores e a sua promessa de emancipação. A razão comunicativa é o conceito que se opõe a totalidade da razão instrumental, de Adorno e Horkheimer, na medida em que a compreende como uma razão sistêmica que não compreende o mundo da vida. A razão

²²⁶ Idem, ibidem.

²²⁷ Idem, ibidem, p. 26.

²²⁸ Idem, ibidem, p. 25.

comunicativa, em seu agir comunicativo, rompe a dominação da razão instrumental (a forma como se deu a razão ocidental) sobre o ser e expõe outra face da racionalidade, àquela ligada ao entendimento e ao bem-viver comum, tal como a *polis* aristotélica. O problema está justamente na sobreposição da razão instrumental sobre a razão comunicativa, dando à própria razão um espírito totalitário, destrutivo, objetificador da vida e das relações humanas - o que foi apontado por diversos pensadores em suas tentativas de negar a potência emancipatória da razão.

A razão comunicativa é própria do mundo da vida, o qual não tem uma *finalidade* e onde o ser é compreendido como igualmente digno, tal como é o agir no segundo imperativo da moralidade kantiana²²⁹. Esta razão suscita um agir comunicativo que permite uma relação intersubjetiva racional que excetua as relações de dominação existentes na razão instrumental. A relação entre os homens ocorre de maneira dialógica e igualitária, visando o *entendimento*, onde se respeita a racionalidade-em-si, de modo que a percepção dos sujeitos, no mundo da vida, possa questionar e se sobrepor aos axiomas, sejam eles técnicos ou morais, construídos no mundo da racionalidade técnica ou da razão instrumental²³⁰.

Em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, há uma reflexão entre a chamada filosofia da consciência e as filosofias questionadoras da razão moderna. A filosofia da consciência (as filosofias que perduram na modernidade antes de Nietzsche) cria uma ideologia que insere uma objetividade ao saber, estando ao lado da razão instrumental e formando a consciência individual a colocar-se em busca de uma constante tarefa a ser realizada, uma tarefa em obter resultados *objetivos* em suas relações no mundo, incluindo em suas relações intersubjetivas. Já as filosofias críticas da filosofia da consciência negam a racionalidade negando todos os seus valores, o que cria uma série de problemas não respondidos sobre a permanente relação entre o homem e a natureza, segundo o qual Habermas aponta em diversos momentos na obra supracitada. Com isso, os filósofos “pós-modernos” ou negam a razão sem sair de seu imaginário, ou não sugerem uma nova racionalidade para ordenar o mundo da vida. Pois, suas críticas abarcam apenas fenômenos existentes no mundo da razão instrumental, tal como o ser para Heidegger, a linguagem para Derrida ou o poder para Foucault. Segundo Habermas:

Por “racionalidade” entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber fálico. Enquanto os conceitos básicos

²²⁹ “Age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como um meio.” KANT, *Fundamentos da metafísica dos costumes*, p.79.

²³⁰ FREITAG, *A teoria crítica ontem e hoje*, p. 59-60.

da filosofia da consciência obrigam a compreender o saber exclusivamente como um saber sobre algo no mundo objetivo, a racionalidade é medida pela maneira como o sujeito solitário se orienta pelos conteúdos de suas representações e de seus enunciados. A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estado de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis pela interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética.²³¹

A discussão sobre a possível emancipação gerada pela razão e a compreensão habermasiana da diferenciação entre dois tipos de racionalidade (a razão instrumental e a razão comunicativa) remonta à própria discussão feita por Rousseau em seu *Discurso sobre as ciências e as artes* e as diferenças entre o Iluminismo e o Romantismo Alemão, na qual a questão gira em torno do quanto o ser humano mantém-se autônomo diante do aumento de sua relação com a tecnologia no mundo da vida. Ou seja, o quanto o homem moderno tornou-se dependente e alienado com a própria racionalidade técnica que aparentemente poderia libertá-lo. Em Rousseau o problema já se apresenta bastante evidente, o qual já apontara o quanto as ciências, ou a tecnologia, poderiam dissipar os homens de uma comunhão, afastando-os ainda mais do convívio humano e deixando-os cada vez mais mediados pelo mundo das coisas. O que se observa nos dias de hoje é o quanto os celulares e a internet servem como instrumentos de mediação e afastamento entre os homens, o que, ironicamente, gera esse efeito sociologicamente oposto, já que a criação dessas duas formas de tecnologias teve o objetivo de conectar as pessoas entre si e conectá-las com o conhecimento universal. O que Habermas pretende em sua razão comunicativa não é a negação da razão instrumental, de modo a extirpar a tecnologia do convívio humano (o que seria impossível). Porém, ressaltar que existe um mundo da vida para além de um mundo tecnocrático, onde o mundo da vida pode ser exaltado para mediar as relações humanas, e, tal como buscaram Rousseau e o Romantismo Alemão, aflorar a subjetividade frente à objetividade do mundo racionalizado instrumentalmente. Habermas pensa em uma autonomia do homem com a razão sem excluir a racionalidade moderna.

Habermas inicia um debate com Castoriadis acerca da construção da práxis na modernidade analisando a práxis deste como uma ousada práxis emancipadora²³². No entanto,

²³¹ HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 437.

²³² Idem, *ibidem*, p. 442.

Habermas aponta certa insuficiência na teoria social de Castoriadis ao compreendê-la como uma ontologia de criação demiúrgica do mundo social. Para Habermas, Castoriadis compreende a sociedade dividida em dois pólos: sociedade instituinte e sociedade instituída; onde a parte instituinte da sociedade cria um universo simbólico norteador da vida a ser introjetada pela parte instituída. Sendo assim, a própria ideia de Castoriadis de uma práxis revolucionária do imaginário não poderia fornecer mais autonomia do que aquilo que suas teorias visam superar, a saber, a heteronomia, e, em última instância a burocracia. Habermas aponta que: não se pode ver como esse pôr em obra demiúrgico das verdades históricas poderia converter-se no projeto revolucionário da práxis de indivíduos autônomos que agem de modo consciente e que se realizam a si mesmos.²³³

Com isso, critica a ideia de sociedade autônoma do filósofo greco-francês ao apresentar a questão sobre como poderia surgir a autonomia em uma sociedade alienada. Esta alienação é o oposto da autonomia para Castoriadis, o qual pensa a autonomia como uma criação consciente de um *nomos* social por uma sociedade que se reconhece como artífice de sua existência. Habermas insinua que há justamente uma contradição nesta visão de uma sociedade autônoma (autocriadora), pois justamente haveria que se responder sobre o quanto as origens heterônomas de qualquer sociedade podem influir na formação da sociedade autônoma para se pense em “quem é o sujeito desse saber”, ou, quem seriam os artífices da autonomia se a própria instituição da sociedade age sobre todos com o peso esmagador de sua ideologia formadora e reprodutora do *ethos* heterônimo. Em outras palavras, Habermas inicia sua discussão questionando como justamente o sujeito agente da autonomia poderia dela ser artífice, ou seja, como poderia ser criador de um novo mundo, se ele mesmo é formado por um universo de significações imaginárias-sociais conservadoras e que não o permitiria ser engendrado a pensar em algo que nunca viveu; uma plena e constante criação de valores.

A crítica de Habermas à noção de autonomia de Castoriadis é fruto de seu ceticismo acerca da própria viabilidade desta autonomia dentro da filosofia deste, bem como o quanto a noção de práxis, que deveria ser basilar para uma sociedade autônoma não se relacionaria harmonicamente no alcance da própria autonomia. O filósofo alemão compreende a práxis de Castoriadis como uma práxis verdadeiramente intramundana, a qual realmente é construída em uma simbiose entre teoria e prática, sendo esta como um ponto de destaque na filosofia dele, como uma inversão na forma como se deu o pensamento na história da filosofia e no

²³³ Idem, *ibidem*.

desenvolvimento da razão. Segundo Habermas, Castoriadis: [...] traz o seu fim em si mesmo e não se deixa reduzir à organização racional dos meios em função dos fins [...] ²³⁴, de modo que esta práxis, para este, supera a práxis marxista ao não propor um *telos* a ser seguido para se alcançar socialismo, outrossim que ela possa ser alcançada em um embate entre o real e suas instituições racionais heterônomas. Ou seja, que a seja construída a partir do humano presente em sua autoafirmação no mundo, criando assim novas formas de viver através de suas próprias experiências. Essa práxis inaugura uma nova forma de viver ao inaugurar novas instituições sociais e ela o fará pela busca da autonomia de todos os indivíduos. Há que se perceber que a práxis “intramundana” de Castoriadis é uma constante criação de sentido feita pelos próprios indivíduos, o que assim constitui a base de sua ideia de autonomia social.

Enquanto há o elogio habermasiano acerca da práxis de Castoriadis, também há um apontamento sobre o quanto a noção de uma sociedade autônoma, como criação *ex-nihilo*, pode justamente inviabilizar a ideia de uma verdadeira práxis intramundana. Esse apontamento Habermas ilustra uma espécie de contradição ou uma reflexão ontológica dentro da filosofia de Castoriadis. Pois, para Habermas, a criação social de algo que rompe uma estrutura pré-estabelecida como uma criação demiúrgica, que rompe um desenvolvimento de uma razão heterônoma, para impor como que um marco imaginário social completamente novo, revolucionário, seria uma contraposição a própria práxis e relança o questionamento supracitado acerca de quem é o sujeito-demiurgo das novas instituições sociais e de um novo imaginário ²³⁵.

A autonomia apresentada por Castoriadis é compreendida por Habermas como uma forma abstrata que não responde como a linguagem em forma de *legein* e de *teukhein* possa realmente construir uma práxis que supere o mundo objetivo da razão instrumental. Pois, segundo Habermas, esta linguagem se impõe ao sujeito e impossibilitando seu pensamento autônomo ²³⁶. E também a revolução constante do imaginário social, proposto por Castoriadis, pode impedir a formação de um novo *ethos* a partir da ação comunicativa entre os sujeitos, visto

²³⁴ Idem, ibidem, p. 456.

²³⁵ Castoriadis desenvolve o caso normal do político tomando por base o caso-limite do ato de fundação de uma instituição; interpreta-o, por sua vez, valendo-se de um horizonte de experiência estética, entendido com instante extático que se desprende do *continuum* do tempo e instaura algo novo por excelência. Só assim crê poder extrair o núcleo essencialmente produtivo na reprodução da sociedade. O processo social é a produção de formas radicalmente diferentes, um pôr-se em obra demiúrgico, a criação continua de novos tipos, que incessantemente ganham corpo de um modo exemplar e sempre diferente, em suma: um pôr-se a si mesmo e uma gênese ontológica de “mundos” sempre renovados. Idem, ibidem, p.458.

²³⁶ Idem, ibidem, p. 459.

que “a práxis social acaba por dissolver-se no turbilhão anônimo de uma instituição criadora de mundos sempre novos nutrido pelo imaginário”²³⁷. Entretanto, parece que a Habermas não compreende que é justamente na formação anônima e *constante* de um novo imaginário social que reside a autonomia, e, por que não dizer, também reside a essência da própria modernidade. Destarte, Castoriadis apresenta a ideia de que os próprios indivíduos são quem devem romper com as ideias que os formaram e criar um mundo novo, conscientes de que são seus artífices. Nesse sentido, ser demiurgo não é “criado do nada”, mas criar a partir do dado e ter consciência de seu poder criador, rompendo com as formas do pensamento que lhe foram limitadoras. O que se percebe é que Habermas quer relacionar a práxis intramundana de Castoriadis com o conceito de razão comunicativa, tornando esta a solução teórica para a questão da práxis e da autonomia.

A ideia de que a linguagem, para Castoriadis, não permite a autonomia por ser justamente uma “expressão do mundo objetivo”, não se apresenta como uma crítica contundente a autonomia, porque as próprias formas da razão, segundo Habermas, coexistem para o sujeito de modo que a autonomia, em Castoriadis, permite que justamente os indivíduos sejam conscientes das ideias que os formaram e as transgridem, impondo parte de si ao mundo, e, com isso transformando o *legein* e o *teukhein* para uma forma mais humana por serem frutos de um agir refletido.

Habermas segue em sua crítica enfatizando que a autonomia e a práxis intramundana são conceitos desarmônicos dentro da filosofia de Castoriadis. Ele afirma que a autonomia, como criação de um novo imaginário, se distancia do humano e conseqüentemente da práxis. Desta forma, Habermas conclui que: uma práxis que coincide com a *creatio continua* de novas interpretações do mundo, com a gênese ontológica, projeta ela mesma os tempos históricos e os espaços sociais e instaura as dimensões das restrições possíveis.²³⁸

O que ele quer é analisar onde reside a práxis emancipadora nesta visão de autonomia, já que, ou esta prática emancipadora deverá surgir naturalmente, sem a ação efetiva dos sujeitos, o que lhe confere passividade e não poderia ser pensada realmente como práxis; ou identificar um sujeito criador desta práxis, o que faria a ação autônoma ser uma ação heterônoma, o que o faria buscar o sujeito e o lugar da emancipação social, buscando um criador (seja povo ou

²³⁷ Idem, ibidem, p. 461-462.

²³⁸ Idem, ibidem, p. 462.

cidadão) indicador do fazer social e eliminador da práxis intramundana²³⁹. Há que se pensar que é justamente nesta ambivalência que reside a potência da autonomia, em Castoriadis, nem como a origem de sua aparente aporia.

A autonomia é criada na ruptura com o pensamento heterônomo e no alcance social da autonomia individual. Sua busca tem de partir dos indivíduos, inseridos em uma visão de mundo com instituições sociais conservadoras do imaginário-social, os quais carregam em si o germe da mudança de paradigma. O que Habermas aponta como uma busca ontológica pela revolução que se manifesta como fé em um salvador. Castoriadis aponta que justamente esta crença na capacidade, mesmo que limitada, do indivíduo em romper o magma de significações imaginárias que o criou é o primeiro passo para se alcançar a autonomia social. Este é o ponto onde surge a autonomia. Como alcançar a autonomia sem bases e como indicar suas bases sem ser heterônomo? Como esperar ruptura das instituições sociais sem ser passivo ou como agir e orientar os sujeitos sem reproduzir a própria heteronomia? Este é um dos limites da autonomia e o qual o Habermas acusa Castoriadis de não ter uma resposta que resolva esta questão. Para Castoriadis, a autonomia se forma aliada à formação de uma democracia direta, a qual ele acredita que pode apresentar-se hodiernamente como uma democracia operária, tal como ocorria inicialmente nos *soviets*.

O que Habermas propõe como superação da relação que ele entende de ser conflituosa entre a autonomia e a práxis intramundana, é a compreensão de que a práxis deve ser construída dentro do mundo da vida, através da ação comunicativa²⁴⁰. A práxis ocorreria realmente como ação comunicativa, aquela que considera as vivências e a opinião (*doxa*) de todos os sujeitos de modo a construírem harmonicamente uma nova forma de viver. Esta nova forma não privilegia mais os conhecimentos da razão instrumental lugar de privilegiar a racionalidade comunicativa. A razão do mundo objetivo não é renegada, porém torna-se dependente do consenso social e por isso intramundano. As formas da racionalidade tornam-se cada vez mais interdependentes, sem sobreposição, e representam a realidade social. O caminho a ser realizado para que se construa uma práxis intramundana do mundo da vida, que se relacione harmonicamente com o mundo objetivo da razão instrumental, chama-se entendimento. O entendimento, oriundo da razão comunicativa, é o primeiro passo para uma construção de uma práxis que realmente priorize o humano em sociedade em relação à teoria, e que possa manter os sujeitos interligados

²³⁹ Idem, *ibidem*, p. 462 – 463.

²⁴⁰ Idem, *ibidem*, p. 465.

ao saber objetivo sem dele se corromper. Indiretamente, Habermas associa a práxis de Castoriadis, em seus avanços nos estudos da linguagem e da teoria social, ao seu conceito de ação comunicativa para formar um argumento basilar à emancipação da modernidade.

4.2. Honneth: a crítica da “indeterminação” da autonomia de Castoriadis e de seus contratempos

Axel Honneth é um pensador herdeiro da Escola de Frankfurt, assim como seu mestre Habermas, e sua filosofia faz jus à Teoria Crítica ao abordar como os fenômenos, não materialistas por excelência, têm grande influência na organização social e na busca pela emancipação humana. Ele é grandemente influenciado pela filosofia hegeliana, de modo a fazer dela um ponto de saída para se pensar sobre questões contemporâneas. E também parte da ideia hegeliana de reconhecimento tanto para buscar respostas às origens e modos da organização social, quanto para analisar o juízo sobre o reconhecimento em filósofos posteriores à Hegel. Após isso, Honneth edifica sua própria reflexão sobre o reconhecimento e a emancipação, tornando o conceito de reconhecimento o ponto central para se pensar em práxis nos dias de hoje partindo de uma filosofia crítica.

Honneth analisa formas de reconhecimento que derivam do pensamento hegeliano e busca uma coesão para explicar como a luta por reconhecimento constroi a sociedade e dá ao indivíduo um norte de modo a sentir-se autônomo. Segundo ele²⁴¹, Hegel vislumbra três formas de reconhecimento que engendrarão a auto-realização do sujeito, a saber: o reconhecimento presente na família, o reconhecimento presente no Estado e o reconhecimento presente na vida pública. Estas três formam como que uma etiologia do reconhecimento que parte do reconhecimento afetivo individual, ao reconhecimento das regras sociais, que permitem a inclusão de todos, em direção ao reconhecimento como espírito popular, que leve tanto em consideração as individualidades como as regras sociais objetivas. Essa relação dialética do reconhecimento, por mais conflituosa que seja, visa edificar um indivíduo autônomo que reconheça no outro uma parte de si, como em simbiose, formando uma coletividade de seres autônomos.

²⁴¹ HONNETH. *Rescuing the revolution with an ontology: on the Cornelius Castoriadis ‘Theory of Society’*.

Honneth compreende nos conflitos sociais uma busca coletiva e fragmentária por reconhecimento e autonomia, porém, a autonomia somente poderia ser alcançada como reconhecimento social dos coletivos, e não um reconhecimento individual de todos para todos, para formar então uma autonomia social. Pois, somente obtendo um reconhecimento social que grupos de indivíduos podem se sentir incluídos e realizados, e, com isso, serem de fato autônomos. Ou seja, a busca pela autonomia individual deveria ser construída de forma coletiva como reconhecimento social, para assim formar uma autonomia social onde todos os indivíduos sentem-se incluídos como parte de um grupo respeitável, com empatia e flexibilidade recíproca, em um verdadeiro estado de eticidade²⁴².

Sobre a problemática dos limites da autonomia, e ligeiramente diferente de Habermas, Honneth tem uma visão um pouco mais otimista em relação à filosofia de Castoriadis no que diz respeito à práxis e à própria autonomia. Ele compreende bem o quanto a filosofia de Castoriadis reflete sobre marxismo e revolução sem cair no dogmatismo marxista ou cair no antimarxismo liberal. Castoriadis, segundo Honneth²⁴³, parte da crítica à filosofia marxiana para pensar em um novo modelo de revolução atrelado à criação constante de um novo conjunto de ideias por parte dos próprios indivíduos. Com isso, busca superar o determinismo e o objetivismo marxista ao vislumbrar no próprio sujeito uma potência transformadora da realidade social. Ou seja, não mais a estrutura econômica indicaria, de forma absoluta, como ocorreriam as transformações sociais, porém, a própria ação humana seria o fator decisivo para criar os elementos geradores de uma revolução. Ele baseia isso ao analisar as reflexões de marxistas no século XX, as quais, ao basear-se inteiramente na filosofia marxiana, não puderam explicar o não colapso das forças produtivas capitalistas, o crescimento da burocracia nos estados ditos socialistas, a impotência e a anomia da classe operária nos países desenvolvidos²⁴⁴.

Honneth analisa o potencial criativo da filosofia de Castoriadis em sua ontologia criadora de um novo imaginário social e crítica do racionalismo que se deu ao longo da filosofia ocidental. Ele compara a “filosofia da criação”, de Castoriadis, com a filosofia da vida de Bergson, na qual a ontologia de Castoriadis também revelaria uma criação incessante de novas vivências. E, segundo Honneth²⁴⁵, o que difere as ontologias de Bergson e de Castoriadis é

²⁴² Idem, *ibidem*, p. 280.

²⁴³ Idem, *ibidem*, p. 172.

²⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 170.

²⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 181.

justamente a compreensão deste de que o mundo da vida, ou a realidade sócio histórica, não pode ser transformada repentinamente, mas sim através de um esforço vagaroso em superar a redoma imaginária-racional-social que recobre o ser²⁴⁶. Isto se deve porque a lógica conjuntista-identitária, que constroi o ser social, formando no sujeito um modo de pensar e de perceber o mundo, naturalizando nele uma compreensão de si e do outro hierarquizada, objetivada e tecnocêntrica, é hegemônica desde quase sempre no Ocidente, tendo fincado profundas raízes em todas as instituições sociais.

Contudo, há uma semelhança entre os dois filósofos francófonos justamente quando se pensa a mutabilidade da criação na ontologia de ambos, de modo que se faz necessário a explicação sobre como essa *poesis* se manifestaria neste devir. Diferentemente de Bergson, e sua ideia de *elã vital*, Castoriadis tem no conceito de magma das significações imaginárias sociais um eixo que elucida a forma como se dá o imaginário sócio-histórico. Com este conceito, Castoriadis pode explicar as mudanças que ocorrem no imaginário-social, apontando que em cada sociedade há uma lógica interna que lhe é própria, mas que não é perene, o que propicia ao indivíduo uma possibilidade de agir rompendo com o *nomos* passado, criando um *nomos* contemporâneo, e, em uma situação progressiva de ruptura com a lógica conjuntista-identitária, impondo uma nova lógica ao “devir da criação”.

A crítica do racionalismo filosófico, em sentido amplo, é a chave para o alcance da autonomia, pois re-cria uma nova forma de viver superando a indução a que o indivíduo foi submetido. Essa superação não se dá de forma imediata, pois a lógica que construiu o ser social é amplamente introjetada em todos os indivíduos desde seu nascimento. Ela se dá como práxis. A ruptura do imaginário social é possível graças às próprias características da *psique*, que tem na própria imaginação (*phantasia*) uma abertura para interpretar o mundo à sua maneira, de modo que a imaginação, segundo Castoriadis, não se torna apenas um elemento estético de reprodução do mundo exterior ao indivíduo, porém, ela tem outra dimensão, anterior a qualquer *estética transcendental*, que reconstrói o mundo percebido. A *psique* e a imaginação têm um impulso criativo que é anterior à submissão do ego ao mundo externo. Ou seja, a capacidade imaginária do ego em construir um mundo para si, podendo reinterpretar o percebido à sua maneira é anterior (e encontra-se em potência) a qualquer impulso de “fora”. Entretanto, a

²⁴⁶ [...] In the end, the veil with which modern ontology has shrouded reality is after all to be raised, so that the being of existence may directly manifest itself. [...] Idem, *ibidem*, p. 180. “No fim, o véu na qual a ontologia moderna encobriu a realidade deve ser levantado, para que o ser da existência possa manifestar-se diretamente.” (tradução nossa).

forma de pensar do mundo exterior impõe pressão tal ao indivíduo que o mesmo aos poucos se torna alienado, reprimindo assim seu impulso criador. Por mais que a realidade sócio histórica esmague o indivíduo em um magma de significações imaginárias sociais heterônomas, a capacidade de alcançar a autonomia sempre estará com ele, mesmo que reprimida ou fragilizada. Esta capacidade pode aflorar-se aos poucos, de maneira mais social que individual, como um inconsciente coletivo que se movimenta aos poucos rompendo barreiras imaginárias que construíram suas instituições sociais e seu modo de viver.

Honneth acredita que a filosofia de Castoriadis tem uma fundamentação coerente em relação à construção de uma ontologia inovadora, porém ele apresenta um questionamento em relação à falta de iniciativa do filósofo greco-francês em dispor de sua ontologia para explicar outras atividades sociais, bem como para propor realmente um *ethos* em direção ao alcance da autonomia.

Tatiana Rotolo faz uma análise acerca do breve contato que houve entre Castoriadis e Honneth. Segundo ela, por mais que Honneth reconheça a importância da ontologia de Castoriadis para se pensar em revolução, ele aponta certas inconsistências na filosofia da práxis castoriadiana, onde expõe indiretamente determinadas aporias com as quais o Castoriadis já se debruçara em refletir. Estas inconsistências consistem justamente na presença constante do elemento indeterminado como elemento fundante de um novo modo de organização, de modo que a falta de uma base teórica pode gerar justamente o contrário de uma autonomia social. Ou seja, a constante indeterminação, como falta de norteamento social, pode tanto propiciar o surgimento de um pensamento autônomo, autorreflexivo, como dar brechas à organização de um pensamento burocrático (fascista em último caso) que também se apresenta como criativo frente às instituições sociais existentes. A aparente não delimitação concreta de um modo de agir revolucionário seria a brecha para o surgimento de um anátema político-social pior do que o estado presente²⁴⁷.

A criação é, deste modo, não apenas uma salvaguarda para a revolução, mas ela pode significar um universo muito vasto: os conselhos de operários, as comunas, mas também a bomba atômica e os campos de concentração. Em outras palavras, para Honneth, a criação não pode ser entendida como uma salvaguarda para a revolução, já que na sua própria definição, ela assumiria tanto um aspecto essencialmente positivo, como também, com a mesma força, um aspecto absolutamente negativo. Ela pode ser revolução ou totalitarismo na mesma medida.²⁴⁸

²⁴⁷ ROTOLO, *O elogio da política, práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*, p. 263.

²⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 264.

No entanto, a potência da autonomia em Castoriadis consiste justamente nesta indeterminação. Castoriadis apresenta um projeto, este, chamado de projeto da autonomia, não é um projeto determinista, ao contrário, ele funciona como uma autocriação constante de valores, onde a ação não se deixa limitar por um *telos*, onde os indivíduos fazem sua história sem direcioná-la a um único caminho a ser seguido independentemente dos percalços. Ao mesmo tempo o projeto da autonomia pode ser compreendido como problemático e como o melhor caminho possível à liberdade. Ele é problemático na medida em que as críticas de Honneth e Habermas apontam para uma possível estagnação da práxis, devido à forma imprecisa como se dá a busca pela autonomia e também justamente pela sua abertura epistemológica suscitar a possibilidade de que grupos extremistas sejam reconhecidos pelo povo como os benfeitores e criadores de um novo mundo, criando assim uma aparente contradição no conceito de autonomia social e uma falsa negação soberana do imaginário sócio-histórico.

Como afirma Rotolo²⁴⁹, uma criação *ex-nihilo* pode confundir-se com o surgimento do totalitarismo, já que os movimentos sociais que criam este fenômeno político também ocorrem com uma falsa ideia - neste caso - de ruptura social, onde o povo acredita deter os rumos de sua história e comunga de uma ideia aparentemente revolucionária. Ou seja, por vezes os fenômenos totalitários têm semelhanças com a autonomia pensada por Castoriadis no que diz respeito à ruptura com o imaginário social.

Entretanto, os caminhos trilhados pela autonomia e pelo totalitarismo bifurcam-se justamente quando analisadas as ideias de democracia direta e de uma teleologia da ação social. O projeto da autonomia, por mais “indeterminado” que possa ser, é baseado na luta por uma democracia que seja mais ativa e que integre toda sociedade a refletir os rumos da *polis*, o que em si já representa certa ruptura anterior com o imaginário político heterônomo, seja ele uma monarquia ou uma democracia liberal. E a autonomia imaginada por Castoriadis não pode ser ditada como um manual, em um fazer técnico, ou como em um tratado. Pois, diferentemente do objetivo finalista de qualquer totalitarismo, a autonomia é sempre abertura, seja a autonomia social ou individual, e esta abertura a torna fruto do diálogo constante entre o real e a teoria sempre em busca da emancipação humana.

²⁴⁹ Idem, Ibidem.

4.3. Heller: a tentativa insuficiente de Castoriadis em superar a metafísica

Agnes Heller traz uma provocação acerca da ontologia de Castoriadis, onde sugere que ele não tenha superado a metafísica como supôs em sua filosofia, o que, segundo ela, traz algumas problemáticas ao desenvolvimento de sua ideia de sociedade autônoma e democrática. A filósofa húngara inicia o debate apontando Castoriadis como um filósofo neo-aristotélico devido à diversidade de temas abordados de maneira sistêmica, possuindo domínio sobre diversos temas e aliando-os para ter mais coerência em sua filosofia. Ou seja, Castoriadis foi um filósofo que, assim como Aristóteles, ocupou-se em pesquisar diversas áreas do conhecimento correlacionando-as à sua filosofia da autonomia, visando demonstrar o quanto todas as áreas do conhecimento auxiliaram na compreensão do mundo enquanto instituição imaginária da sociedade. Por isso, o filósofo greco-francês ocupou-se tanto de psicanálise quanto de economia, pesquisando também sobre física moderna e ecologia. Além disso, Heller afirma que Castoriadis, assim como Hannah Arendt, aproximam-se da política de Aristóteles em rejeição à modernidade e ao seu liberalismo, bem como aborda a importância do *nomos* e do *logos* como fundamentos da compreensão da ação humana no mundo, o que supõe naturalmente a política. Neste sentido, Castoriadis, no desenvolvimento da sociedade como autopoiesis, como criação contínua, e após este ponto, difere de Aristóteles ao divergir deste sobre uma teleologia que acompanharia a práxis na qual Castoriadis apresenta-se, negando a metafísica aristotélica e criando uma filosofia política que visa superar qualquer idealismo ou finalismo.

Heller aponta que Castoriadis visou resolver o problema entre *nomos* e *physis* acerca da criação da lei pela humanidade de modo tal que esta lei ou é a expressão da natureza ou se opõe a ela, levando a questões sobre a capacidade humana de criação estar ou não presente como reprodução da natureza. A explicação de Castoriadis aparece a Heller como bastante inovadora, realizando, segundo ela, uma crítica certa às tentativas de Marx e de Aristóteles em resolver este problema. Porém, Castoriadis ainda permaneceria nesta questão tendo apenas visto o problema por outro ângulo, mas não obtendo o êxito em superar plenamente a metafísica. Segundo Heller:

Castoriadis discute a história como autopoiesis, constante autocriação. As instituições imaginárias de uma sociedade estão enraizadas no magma daquela sociedade particular, mas a mudança revolucionária da imaginação (a institucionalização de um novo magma) resulta da imaginação radical, da psique que nunca pode ser totalmente socializada, muito menos “fabricada” pelas instituições estabelecidas da imaginação social. Permita-me agora usar categorias tradicionais. Formas institucionalizadas de imaginação social são *nomoi* (leis, costumes), enquanto a psique, a fonte da

imaginação radical, é *physis* (a perene criatividade humana inexaurível e incompreensível). Nomos é criado pelo homem (todo social = *nomos*), mas a própria criatividade não é criada pelo homem, é um aspecto do próprio homem". Isso parece ser uma metafísica kantiana de cabeça para baixo. O que era entendido como natureza por Kant (sociedade e suas mudanças) torna-se *nomos*, enquanto a liberdade transcendental kantiana (*nomos*) foi aqui transformada em uma espécie de imaginação transcendental (como *physis*). Em Kant, não conhecemos a liberdade, mas sabemos sobre ela a partir de suas manifestações: o fato da razão e tudo que resulta dela. Similarmente em Castoriadis, não sabemos o magma, mas sabemos sobre ele a partir de suas manifestações; isto é, a partir das instituições imaginárias da sociedade (*nomos*) e seu caráter sempre mutável²⁵⁰. (tradução nossa)

Castoriadis teria, então, transformado a *physis* em magma, cujo papel é o de criação, e o *nomos* em imaginário radical, sendo este *nomos*, no entendimento de Heller, análogo à liberdade transcendental kantiana, e criando, assim, seu conceito de imaginação radical. Neste sentido, magma é o novo fundamento do real, visando-lhe realidade e criação, ou a realidade como criação sócio-histórica. Por isso, Heller atribui esta nova conceituação como uma espécie de metafísica disfarçada, e também, a partir do pressuposto, ela entende a ideia de autonomia, que daí decorre, poderia carregar como uma teleologia imanente, visto que ela entende que Castoriadis propõe que a autonomia, em paralelo à democracia direta, levaria ao bem social ou ao alcance da liberdade, o que formaria um novo norte, que se colocaria como superior às questões da própria realidade: “*Nomos* ainda é sobreposto aqui à *physis*, o normativo ao axiologicamente indiferente. Deixe-me repetir que isso é o que os filósofos fazem o tempo todo, mas permanecem inconscientes de fazê-lo”²⁵¹ (tradução nossa).

Partindo das críticas de Castoriadis à democracia moderna e de sua visão otimista sobre a autonomia e a democracia direta, Heller expõe algumas contradições ou, no mínimo, problemáticas da filosofia da autonomia de Castoriadis. Ela apresenta o que seriam problemas bastante graves na ideia de democracia direta de Castoriadis. Alguns de seus apontamentos podem facilmente ser usados quando dá leitura do texto de Castoriadis focados na crítica à democracia representativa e à formação e manutenção da democracia direta. Ela entende que Castoriadis peca em, sem perceber, idealizar a democracia ateniense, esquecendo-se de suas injustiças para com as mulheres, estrangeiros, escravos e jovens. Isso constitui, no entendimento da filósofa, uma espécie de essência despótica deste modelo político, pois a vontade dos homens livres, representando a vontade do *demos*, é a vontade da maioria para

²⁵⁰ HELLER, *With Castoriadi to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us*. In: *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. p. 165.

²⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 171.

governar a cidade, mas uma vontade absoluta para excluir os outros dessa participação enquanto cidadãos de direitos e de poder. Logo, a democracia direta, nos moldes atenienses, apresenta o problema evidente em relação à sujeição da minoria às decisões da maioria, pois abriria a possibilidade da criação de uma brecha desumanizadora, na qual a maioria poderia constituir um imaginário supremacista, entendendo este imaginário como autônomo e necessário para romper com a opressão sofrida por ela dentro de um imaginário heterônomo predecessor, criando assim não apenas uma legalidade para destruir a minoria que a oprime, bem como gerar um novo valor para isso, o qual educaria seus descendentes e seus semelhantes a tomar tal atitude como o bem. Esta ideia já carregaria em si um viés heterônomo, na qual poder-se-ia dizer que, desde o início, essa sociedade democrata não seria autônoma, o que apresentaria outra contradição. Este receio de Heller é completamente compreensível e percebível na obra de Castoriadis, pois, além de expor uma possível contradição no âmago da democracia, e no socialismo de Castoriadis, também expõe a possibilidade de uma suposta autonomia social oprimir a autonomia individual, algo que Castoriadis rebate e que será abordado mais à frente. Tal como afirma Heller:

Mas Castoriadis nem precisa subscrever às auto-limitações liberais para resgatar seu compromisso político. Pois, apesar de todos os argumentos em contrário, ele nunca realmente deixou para trás a bendita inconsistência de sua teoria. Castoriadis deixa a possibilidade aberta de que nossa psique (ou *physis*) pode desencadear amanhã, ou qualquer dia a partir de agora, autodestruição tanto quanto autocriação, mal tanto quanto bem. No entanto, ele permanece convencido de que a sociedade perfeitamente autônoma será uma ‘boa’, que oferecerá a ‘boa vida’ para cada um e todos, e que corresponderá à visão dos melhores e mais sofisticados socialistas libertários²⁵² (tradução nossa).

Além do não abandono da metafísica, substituindo-a por novos conceitos paralelos aos conceitos kantianos, Heller também acusa Castoriadis de propor uma filosofia política inviável aos moldes atuais, ou pelo menos eticamente frágil. Isto porque, ao rejeitar a democracia moderna em sua institucionalidade e valores, Castoriadis teria, para Heller, criado um projeto emancipatório *ex-nihilo*, que visa mais uma pureza revolucionária do que propor ferramentas ou ditames sobre o “que fazer”²⁵³. No entanto, Tatiana Rótulo faz uma pertinente provocação

²⁵² Idem, *ibidem*, p. 171.

²⁵³ “Castoriadis rejeita a pergunta kantiana “o que posso esperar?” pois diz que não tem nenhuma esperança. Ele poderia ter acrescentado, no espírito da boa e velha tradição estoico-epicurista, que ele também não teme nada. (Pois tanto a esperança quanto o medo são paixões inferiores). Há de fato algo de grego antigo em Castoriadis, algo robusto, profundo, magnífico e teimoso; algo plástico, no sentido hegeliano. Mas ser grego antigo entre não-gregos, ser sem esperança na companhia daqueles que esperam, é monos phronetn (pensar sozinho). No mundo moderno, monos phronetn não está fora do padrão, como no antigo; está muito dentro do padrão. É de fato idiossincrático, mas não é um monólogo. É antes um desafio.” Idem, *ibidem*, p. 171.

ao questionar se tais críticas de Heller estão realmente embasadas em um entendimento da proposta política de Castoriadis, bem como se seria justa essa aproximação proposta entre Castoriadis e Kant, no intuito de provar uma filosofia política que não fugiu das bases metafísicas e reproduz fundamentos kantianos inconscientemente, de modo a, “sem querer”, propor uma teleologia política”²⁵⁴.

Rotolo infere que a noção de sujeito em Castoriadis, compreendida por Heller, não é o mesmo tipo de sujeito elaborado na filosofia kantiana, de modo que, em Castoriadis, este sujeito é construído em caráter dúbio, pela psique que se abre ao mundo e pelo mundo que a recebe, sendo este mundo sócio-histórico²⁵⁵. A formação do sujeito, nesta perspectiva, propõe uma relação de abertura ao novo da realidade, mas também a criação de novos conceitos para o ser no mundo sócio-histórico, demonstrando assim que o sujeito em Castoriadis é possibilidade de autocriação ao relacionar-se com o mundo. Rótulo aponta que, neste sentido, as concepções de autonomia em Kant e em Castoriadis diferem-se bastante, pois em Kant a autonomia do ser contém imperativos que se relacionam direta e exclusivamente com a razão, e não dissonam em contato com o ambiente. Já em Castoriadis, o sujeito é influenciado pelo seu meio, de modo que sua psique não se encontra de maneira pura e intocável, para bem servir a “voz da Razão”. São duas concepções diferentes de autonomia que dão vazão a dois tipos de política diferentes, e também por isso não há como julgar ou tornar Castoriadis um metafísico aos “olhos de Kant”.

Outro ponto de dissuasão apresentado pela pensadora brasileira é justamente a natureza geral da autonomia em Castoriadis, que seria em si “processo e não fim”²⁵⁶. Pois a autonomia é uma “construção social” da autorreflexão infinita, podendo reformular seus valores a qualquer momento, visando a liberdade do sujeito e da sociedade em poder pensar por si próprio, seu universo de significações imaginárias sociais. Justamente por isso, não se deve buscar um princípio normativo nos moldes que Heller criticou para a política de Castoriadis²⁵⁷. E nem esta seria uma base argumentativa coerente para tentar refutar suas análises de democracia e de autonomia como fenômenos sem norma e, por isso, fadados ao fracasso. Segue a argumentação de Rotolo:

Neste aspecto, há uma ausência de um princípio regulador no Projeto da Autonomia de Castoriadis, algo que é fundamental na filosofia moral de Kant. Se há uma relação entre a Castoriadis e Kant, não é exatamente com o Kant do “projeto crítico” (das críticas da razão pura, prática e do julgamento). Mas o Kant de viés mais político,

²⁵⁴ ROTOLO, *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*. p. 270.

²⁵⁵ Idem, *ibidem*.

²⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 273.

²⁵⁷ Idem, *ibidem*.

apresentado no breve, porém fundamental, texto intitulado *O que é o esclarecimento?* Este Kant é iluminista, preza por uma concepção de emancipação sem tutelas e defende o dissenso e o embate de ideias e opiniões no espaço público da política. O Castoriadis do Projeto da Autonomia também pensa de maneira semelhante. Persegue a crítica permanente, a ausência de uma instância de poder em separado que dita as normas e regras e a possibilidade de emancipação pela superação da minoridade tutelada pela maioria autônoma. Autonomia, para nosso autor, é compreendida em seu sentido mais literal: dar a si as próprias leis e regras, seja ela realizada no campo pessoal, como vem demonstrar a terapêutica da psicanálise, seja também nos campos político e social, como as teses de Castoriadis visam ensejar²⁵⁸.

4.4. Por uma Democracia Direta: a relevância da ontologia castoridiana, segundo Papadimitropoulos

Vangelis Papadimitropoulos, filósofo grego estudioso de Castoriadis, aponta que a importância da filosofia de Castoriadis consiste na constituição de um projeto de democracia direta palpável, que se assenta na ideia de uma sociedade autônoma, livre dos paradigmas heterônomos deterministas do pensamento e do ser, forjando assim um indivíduo para-si, que poderá reformular suas leis de maneira verdadeiramente democrática. Verdadeiramente democrática porque a democracia representativa nada mais é do que uma democracia burguesa que alija o povo dos debates e das decisões sobre seu *nomos*. Ele infere que a constituição de uma nova ontologia é fundamental para a sociedade autônoma e para a democracia direta ocorrerem. E Castoriadis teria feito isso com sua ideia de magmas enquanto um fenômeno que rompe a lógica conjuntista-identitária, e aborda o ser enquanto indeterminação e criação, de modo que a “lógica dos magmas” representa a outra face da moeda do ser cuja constituição social está assentada na lógica conjuntista-identitária, que em si é determinação. Os magmas representam como que um fundamento epistemo-ontológico que rompem o sistema de representações da determinabilidade da sociedade, bem como da filosofia, e, justamente por isso, permitem a “criação do novo”, do não-determinado, de algo que fugiria aos “conjuntos do pensamento” (em alusão aos conjuntos de Cantor)²⁵⁹. Os magmas, em seu caráter sócio-histórico, permitem também o surgimento da imaginação radical que cria o *nomos*, as instituições, a cosmovisão da sociedade etc., e permite que esta sociedade possa, através desse imaginário radical, alcançar a autonomia enquanto ciente de que é ela quem cria seu mundo de significações imaginárias sociais.

²⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. 274.

²⁵⁹ PAPANIMITROPOULOS, *The Radical Freedom of the Imaginary in Castoriadis*. p. 3.

Papadimitropoulos aponta que a divisão do ser para Castoriadis constitui-se em: natureza, *psique* e sócio-histórico, na qual o ser enquanto parte da natureza carrega não apenas a lógica conjuntista-identitária, mas também três potencialidades que são fundamentais para a autonomia e para o caminho em direção à democracia, a saber: o afeto, a intencionalidade e a representação. Tais temas já foram abordados anteriormente, no entanto, é válido ressaltar que o ser na *physis*, primeiramente, forma um imaginário elementar, que lhe permite sobreviver no mundo e reproduzir-se; mas estas três potencialidades permitem ao ser o escape da determinação biológica para a criação de um universo simbólico, que o move não apenas pelas necessidades fisiológicas, mas também pelo prazer espiritual. A partir deste momento, atua a psique e pode-se pensar na ação da imaginação radical.

Enquanto a autonomia para o ser vivo diz respeito à “funcionalidade”, a autonomia para a psique humana é totalmente disfuncional. O imaginário radical consiste na capacidade da psique humana de desvencilhar-se das funções puramente orgânicas do corpo que servem exclusivamente à autopreservação do ser vivo. Enquanto a capacidade do imaginário elementar de ver uma imagem (percepção) é encontrada em todo ser vivo, o imaginário radical expande essa capacidade ao postular aquilo que não está lá. O imaginário radical não é meramente um espelho da natureza, mas uma criação *ex nihilo* de novas significações imaginárias. Enquanto o imaginário elementar do ser vivo é escravizado pela funcionalidade, o imaginário radical da psique humana rompe com a dimensão ensídica da natureza através da autonomização da imaginação²⁶⁰. (tradução nossa).

Sendo assim, Papadimitropoulos infere que a filosofia de Castoriadis tem a democracia direta como corolário de uma plena liberdade social erigida como resultado da passagem do imaginário elementar ao imaginário radical, que se expande em imaginário social em um povo que alcança o domínio de si e de seu imaginário social, seja ele imaginário social fundante ou contemporâneo²⁶¹.

Na ontologia de Castoriadis, não há substância universal, essência, força motriz, origem nem fundamento do Ser. O único “princípio” existente é a indeterminação da criação, sendo ela mesma uma causa e efeito imanentes: a liberdade inerente ao imaginário radical da psique humana; a liberdade, assim, hipostasiada na criação ontológica do novo, como manifestada na evolução do sócio-histórico²⁶². (tradução nossa)

Com a criação da imaginação radical pela psique, emerge a autonomização do prazer em forma de prazer espiritual, representacional ou simplesmente simbólico, através da criação daquilo que não é necessariamente “funcional” biologicamente à sociedade, tais como a arte e

²⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 12.

²⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 3.

²⁶² Idem, *ibidem*.

a mitologia; surge em seguida um rompimento monádico que faz a psique romper com a lógica conjuntista-identitária da natureza e alcançar a sociedade. A psique é sublimada na sociedade através da formação de um imaginário coletivo. O imaginário radical da psique cria as significações imaginárias que se cristalizam em instituições sociais. Desta maneira, apresenta-se o elemento sócio-histórico do ser, cujo papel é dúbio, pois a sociedade é tanto o ser que cria e recria seu nomos e seu imaginário coletivo como deixa-se controlar por suas criações quando se esquece que é ela a artífice de suas instituições, e não criada por elas como se estas fossem sagradas e perenes. Através de um imaginário radical coletivo, a sociedade pode tomar ciência de que é ela o verdadeiro poder instituinte, e assim alcançar autonomia social.

O caminho à democracia direta se dá justamente porque ela representa o modelo político que materializa essa essência criadora do imaginário radical coletivo, por isso sua busca é fundamental para o alcance do socialismo. E para Papadimitropoulos, esse é um dos principais motivos da relevância da ontologia de Castoriadis para o século XXI, pois na ausência de uma democracia que inclua o povo no debate, além de toda exploração capitalista sobre a *bios*, ocorre também a destruição gradual do meio ambiente em prol do lucro de poucos. Castoriadis já abordava a problemática do ecocídio (referência ao seu livro *Da ecologia à autonomia*) desde os anos 1980, destacando que o “domínio racional” da lógica conjuntista-identitária trata a natureza como matéria-prima a ser dilapidada infinitamente, de modo que uma democracia direta, com uma deliberação coletiva sobre o trato com a natureza, aliada a uma nova lógica que foge à “teoria dos conjuntos”, não estando pautada na dominação, seria o caminho para a preservação do planeta e revolução no sistema econômico que transforma paulatinamente tudo em mercadoria.

O novo emerge de novo com base no conflito entre o consciente e o inconsciente ou, em outras palavras, a sublimação dos impulsos primitivos do núcleo monádico da psique na sociedade. Mas, ao mesmo tempo, o novo transcende os limites da sublimação da psique na sociedade, restabelecendo de novo as significações imaginárias da sociedade. O novo atravessa o prazer representacional livre da psique humana ao evoluir para a representação inter-geral do imaginário social do coletivo anônimo através da criação *ex nihilo* do magma das significações imaginárias da sociedade. Essa recriação constante da sociedade reflete-se na história ao longo do tempo. O principal *locus* do novo é o sócio-histórico²⁶³. (tradução nossa).

A determinação mostra a racionalidade destrutiva do capitalismo atual, que, além de destruir riquezas e vidas humanas em guerras, gera um ecocídio justamente por este ser uma

²⁶³ Idem, ibidem, p. 20.

visão supradeterminante da relação sujeito/objeto, onde aqueles exploram ao máximo estes como se não houvesse consequências.

4.5. A recepção da obra de Castoriadis no Brasil

Castoriadis esteve presente no Brasil em duas ocasiões. Em uma delas ele esteve na Universidade de São Paulo, em 1982, para participar de um ciclo de debates sobre filosofia política e apresentar suas ideias sobre autonomia e imaginário instituinte, feito este que depois proporcionou a publicação de suas obras no país e ele pôde ser redescoberto pela intelectualidade nascente ao final dos anos 1980, com a redemocratização do Brasil, e do início dos anos 1990. Ele também esteve presente no país em 1991 para uma série de conferências promovidas pela prefeitura de Porto Alegre, onde abordou especialmente temas ligados a seu projeto inacabado, *A criação humana*, em que abordou como as sociedades se constroem e se transformam através do imaginário social e da criatividade humana. No entanto, a produção de pesquisadores brasileiros acerca de sua filosofia é bastante enxuta em comparação com nomes tradicionais da filosofia ocidental e com pensadores da mesma linha temporal que ele. Há que se destacar pelo menos três escritos para que se possa compreender a relevância do pensamento de Castoriadis para uma análise do socialismo e da sociedade heterônoma como um todo.

O primeiro deles é o livro, *Criação e dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, onde Fernando França elogia Castoriadis por romper com um certo dogmatismo do marxismo e por oferecer uma concepção não determinista da história, de modo que, ao criticar o modelo de racionalidade técnico-burocrática existente, o filósofo greco-francês já apresenta uma nova ontologia para projetar outro mundo possível, este baseado na autonomia e na criação. França compreende a obra castoriadiana como uma revitalização política, que permite uma criação e ação coletiva da sociedade, aliada a uma abertura histórica no entendimento de si enquanto sociedade. Na obra em questão, França, assim como a grande maioria dos pesquisadores sobre Castoriadis, inicia expondo o porquê do rompimento de Castoriadis com o marxismo e termina por expor como ele fundamenta a ideia de uma sociedade autônoma desburocratizada. Esta obra foi pioneira e serviu de estudo para as pesquisas que se seguiram sobre este filósofo e sobre estas temáticas.

França aponta o que seria a virtude de Castoriadis em denunciar o regime soviético como algo que traiu os ideais emancipatórios do socialismo, bem como das próprias bases do que havia de revolucionário no marxismo, o qual consolidou uma nova forma de dominação social, o socialismo burocrático, como parte do capitalismo burocrático que se criou no século XX. França também infere que o mérito de Castoriadis consiste, para além da denúncia do regime soviético, em criticar o marxismo tradicional, que, na visão de Castoriadis, tornou-se incapaz de compreender e transformar a realidade concreta por estar preso às categorias deterministas e economicistas, transformando-se em ideologia²⁶⁴. França reconhece a originalidade e potência dessa crítica, especialmente em sua ruptura com o dogmatismo marxista e na recusa de um esquema teleológico da história. Ele destaca que Castoriadis desde cedo denunciou a burocratização do que poderia ser um movimento social emancipador, a saber, partidos políticos e sindicatos. Pois, justamente, torna-se necessário o domínio social-histórico por parte da classe trabalhadora, para esta não se sentir obrigada a obedecer, sem vislumbrar um mundo onde domine a política e a produção. Tal “fechamento cognitivo” é forjado pela lógica conjuntista-identitária, que, no capitalismo moderno, impõe-se como lógica burocrática da classe dirigente. Por isso, para ele, a concepção de Castoriadis sobre o social-histórico como criação radical representa um avanço notável em relação ao capitalismo burocrático (e suas duas vertentes) e até mesmo ao engessamento do marxismo ortodoxo. Essa abordagem permite resgatar a política como espaço de criatividade e liberdade, ambas centradas na ideia de autonomia social e de democracia. Assim aponta França acerca do marxismo enquanto ideologia e de seu desvio pelo burocratismo, dentro da obra de Castoriadis:

Para Castoriadis, há uma antinomia que atravessa a obra de Marx, porque ao mesmo tempo em que ela traz uma inspiração, uma perspectiva nova (são os homens que fazem sua própria história), também corteja o projeto teórico de um sistema definitivo. O melhor argumento, e talvez o único convincente em favor da ideia de uma antinomia constitutiva da obra de Marx, Castoriadis retira da própria experiência histórica. Com efeito, a ambiguidade essencial do marxismo está indubitavelmente indicada pelo seu destino histórico. Ao mesmo tempo em que o marxismo, durante períodos inteiros, inspirou práticas e concepções revolucionárias, doando-lhes um conteúdo e uma linguagem adequada de expressão ele também inspirou o seu oposto, tornando-se o principal elemento ideológico a alimentar o processo de burocratização contemporâneo.

Segundo Castoriadis, o marxismo transformou-se em ideologia no mesmo sentido que este termo adquiriu em Marx: o de um conjunto mais ou menos definido de ideias e concepções gerais que encobre uma realidade de opressão, ou seja, elimina idealmente o solo histórico que o gerou e sustenta a divisão social assimétrica e a alienação. O marxismo tornou-se um dos elementos de legitimação da “organização” e da dominação burocrática. Em primeiro lugar, porque se converteu em dogma oficial dos

²⁶⁴ FRANÇA, Fernando César Teixeira. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*. p. 92-93.

países ditos socialistas; esta justificação suprema alicerçada na história mundial, que ajudou uma burocracia a manter um Estado opressivo e a dissimulá-lo na figura jurídica da “propriedade coletiva” e no ideal vazio de uma “planificação racional” a serviço da população.²⁶⁵

Ruy Fausto, filósofo brasileiro, sendo um dos maiores pesquisadores brasileiros sobre marxismo, fez a que talvez seja a crítica mais famosa dos pensadores brasileiros a Castoriadis. Fausto disserta sobre Castoriadis em seu livro *Marx: Lógica e Política*, volume I, onde analisa a questão do trabalho abstrato dentro da perspectiva marxiana e dentro do pensamento de Castoriadis, utilizando como base de análise o texto *Valor, igualdade, justiça, política: de Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós*. Em um primeiro momento, Fausto faz uma análise sobre a natureza do trabalho abstrato dentro d’*O Capital* de Marx, de modo que o trabalho abstrato não se apresenta apenas como uma categoria metafísica no pensamento de Marx, mas uma realidade objetiva e concreta dentro do capitalismo, que se impõe socialmente na prática concreta da produção e da troca de mercadorias.²⁶⁶ Castoriadis se opõe a este entendimento, bem como aponta insuficiências de Marx em sua teoria do valor, afirmando que a noção de trabalho abstrato é um resquício de pensamento metafísico, que teria levado Marx a tratar o valor como uma “coisa-em-si” das mercadorias.²⁶⁷

Para Castoriadis, a teoria do valor de Marx permanece dentro do racionalismo filosófico já abordado, que está focado na lógica conjuntista-identitária, como se Marx buscasse uma espécie de “explicação transcendente” para a substância do valor. Com isso, Castoriadis aprofunda a crítica ao focar no uso que Marx faz do conceito de “substância”. Em outras palavras, ele aponta que, para Marx, o valor de troca observado é apenas a “expressão quantitativa de alguma coisa que, inobservável como tal, fundamenta a aparência observada”²⁶⁸. Essa “coisa inobservável” é a “substância-valor”, e, para Castoriadis, Marx trata o trabalho abstrato como uma substância real, quase material, que é “cristalizada” nas mercadorias²⁶⁹, conferindo-lhes valor, para assim provar sua teoria do valor, o que Castoriadis chama de “tautologia metafísica”. Pois Castoriadis aponta que em Marx o valor existe porque há uma substância (trabalho), e a prova dessa substância é a existência do valor. A busca por essa substância para explicar o valor é a proposição que se apresenta sempre como verdadeira,

²⁶⁵ FAUSTO. *Marx: lógica e política*: Volume 1. p 92-93.

²⁶⁶ Idem, *ibidem*. p. 93.

²⁶⁷ CASTORIADIS. *As encruzilhadas do labirinto*. vol.1. p. 335-336.

²⁶⁸ Idem, *ibidem*. p. 337.

²⁶⁹ Idem, *ibidem*. p. 338.

formando assim uma tautologia que não explicaria a realidade das relações sociais, mas sim cria uma categoria filosófica para sustentá-la²⁷⁰. Segundo Castoriadis:

Marx reformula a questão a seu modo – que a põe de uma vez no campo da tautologia *metafísica* -, o que se observa, as relações das quantidades trocadas, o “valor de troca”, é somente o que se observa: expressão quantitativa *de alguma coisa* que, inobservável como tal, fundamenta a aparência observada. O raciocínio dos clássicos é superficial e segundo: reproduz sob uma forma mais elaborada o bom senso dos trocadores (imediatizado pela concorrência etc.), o qual se limita a retomar na representação, apresentar e representar (*Darstellen* e *Vorstellen*) “alguma coisa de comum”, a substância comum de dois objetos - mercadorias – dos quais já, cada um como objeto útil, em quantidade determinada, é forma de aparecimento (*Erscheinungsform*) e apresentação (*Darstellung*) da substância do outro.²⁷¹

[...] A redução que se faz na experiência não é redução de todos os trabalhos a Trabalho Simples; é “redução” de todos os trabalhos a dinheiro (...), o que não é absolutamente a mesma coisa, o que já sabíamos sem “teoria do Valor”, o que a ‘teoria do Valor’ deveria explicar — e, ao invés disso, é onde ela se apoia para existir como teoria.²⁷²

[...] Substância e essência (*Substanz* e *Wesen*) não são palavras inocentes, sobretudo na língua alemã pós-hegeliana. Marx tampouco era um autor inocente. E Marx não utiliza inocentemente estes termos. Ele falou, a respeito precisamente do começo do *Capital*, de sua “faceirice” para com Hegel; é antes essa frase mesmo que é faceirice – pois o primeiro capítulo do *Capital* é, do princípio ao fim, hegeliano. É *também* outra coisa: é *químico*. Se há “faceirice” de Marx, é em relação aos grandes químicos da primeira metade do século XIX: as “metáforas” químicas que utiliza o tempo todo estão longe de ser simples metáforas. A Substância Trabalho, nesse capítulo – e em todo o *Capital* – é cristalizada nos produtos, neles se deposita ou se congela, existe como uma gelatina amorfa, é transvasada de um produto a outro (por exemplo, o desgaste dos instrumentos de produção faz passar seu Valor para o produto) e, ao menos de início, só pode ser pensado sob a lei fundamental de sua *conservação*: a descoberta da produção da mais-valia decorre imediatamente da ideia de que, dessa retorta da exploração que é a fábrica capitalista, não pode sair *mais* Valor do que nela *entrou* (e basta descobrir que ela aí entrou como Trabalho, não, como crê a economia burguesa, como Valor da Força de trabalho). Assim como há uma dialética da química (que Engels, com a aprovação de Marx, exporá em *Antiduhring*), há também uma química da dialética social.²⁷³

Fausto aponta que Castoriadis tem uma leitura insuficiente e equivocada de Marx. Insuficiente sobre a questão do valor, pois mesmo que este tenha buscado uma compreensão mais refinada do que seria o valor, superando leituras vulgares do marxismo, ele não compreende a ideia de abstração enquanto parte da realidade sócio-histórica, visto que, para Fausto, o valor não é apenas um intrafenômeno presente na mercadoria, mas representa uma parte da realidade humana, como “coisa” ou substância social historicamente produzida, vide o valor e o preço como síntese do trabalho socialmente necessário. Ou seja, Fausto contrapõe que

²⁷⁰ Idem, *ibidem*. p. 336.

²⁷¹ Idem, *ibidem*. p. 336.

²⁷² Idem, *ibidem*. p. 346.

²⁷³ Idem, *ibidem*. p. 338-339.

essa metafísica na teoria do valor é, na verdade, uma reprodução da “metafísica do real” (a dialética) vinda do próprio capitalismo. Segundo Fausto:

É a esse impasse que se prende Castoriadis: “Aristóteles não via a ‘identidade/igualdade’ dos trabalhos humanos porque era impedido pelos preconceitos da sua época (...); ou então ele não via o que estava lá mas não aparecia ainda; ou então ele não via porque não havia nada para ver, porque a igualdade dos trabalhos humanos, na medida em que ela ‘existe’, foi criada no e pelo capitalismo? A antinomia que divide perpetuamente o pensamento de Marx (...) se revela de novo aqui. Se a Antiguidade ‘tinha como base natural a desigualdade entre os homens e de sua força de trabalho’, se portanto o trabalho não *era* homogêneo, Aristóteles tinha razão em dizer o que ele *era* e em dizer o que ele *não era*; ele erraria (*il aurait eu tort*) se, por um milagre da adivinhação histórica, tivesse dito que o trabalho era o que ele só viria a ser dois mil anos mais tarde.”²⁷⁴

[...] Na realidade, a idéia de que é um defeito para um discurso ter alguma coisa de “metafísico” está subjacente a toda esta argumentação. É assim que marxistas como Sweezy tentam responder da seguinte maneira: a ideia de trabalho abstrato nada tem de misterioso, ela corresponde ao sentido que todos lhe dão etc. Isto é, tentar justificar o discurso de Marx pelo senso comum. Ora, a resposta que Marx daria – *a resposta que ele dá, pois o argumento já se encontra, por exemplo, em Bailey*, - é totalmente diversa. Por um lado, ele reconhece que o seu discurso tem algo de metafísico. Mas a metafísica do seu discurso é a reprodução da metafísica do real. É o real, o capitalismo que é em certo sentido metafísico, e o discurso quase metafísico é, por isso, o verdadeiro discurso científico, assim como o discurso claro da “ciência” se torna, nesse caso, inadequado. Marx sempre insistiu no fato de que, por exemplo, a mercadoria tem algo de misterioso, que ela é um objeto sensível supra-sensível etc. Para apreender esse tipo muito particular de objeto, é necessário um discurso que se ajuste a ele, isto é, um discurso que ponha essas abstrações objetivas como elas são efetivamente: como coisas sociais que reduzem os agentes a suportes.²⁷⁵

É uma leitura equivocada no que tange ao alcance da dialética e de sua importância para a compreensão d’*O Capital*, pois Castoriadis compreendeu a dialética marxista como um “discurso da contradição”, na qual ela teria conservado a lógica da identidade (uma das faces da lógica conjuntista-identitária) e, por isso, enxerga contradições em Marx como “antinomias” problemáticas fundamentais. Fausto aponta que isto acontece porque Castoriadis não compreendeu a dialética como uma “lógica da contradição”, com sua forma própria de ser, que leva em conta as próprias “contradições do real” e as contradições do sistema capitalista.²⁷⁶ Para Fausto, a “contradição” no discurso de Marx não é um sinal de fracasso ou confusão, mas sim de sua adequação ao objeto (o *Capital*). Que sua exposição é fundamental para embasar a natureza do capitalismo e do valor, e que as “antinomias” ou “oscilações” em Marx, como aponta Castoriadis, são formulações dialéticas deste sistema. Com isso, Fausto afirma que

²⁷⁴ FAUSTO. *Marx: lógica e política*: Volume 1. p. 110.

²⁷⁵ Idem, *ibidem*. p. 101.

²⁷⁶ Idem, *ibidem*. p. 120-121.

Castoriadis não percebeu que a contradição é a própria solução²⁷⁷. Em vez de negá-la, Marx abraçou como o caminho para entender a sociedade capitalista. Quando Fausto aponta o não entendimento da dialética marxista, por parte de Castoriadis, se deve a sua compreensão da realidade e da manifestação do pensamento na história, de modo que, segundo Fausto, Castoriadis julga um sistema dialético com as ferramentas de uma lógica formal. Deste modo, Castoriadis mostrou certa rigidez metodológica, inferindo que, ou a teoria é logicamente consistente (sem contradições), ou ela está errada, levando a interpretar como “falhas” ou “incoerências” aquilo que, para Fausto, constitui o ápice do rigor dialético de Marx. Pois Castoriadis teria lido *O Capital* ainda pelos olhos de uma lógica conjuntista-identitária, que busca certo rigor e coerência (busca reconhecimento), apontando que Marx desenvolveu sua teoria dentro dela, não a superando porque se contradisse, apenas reproduzindo o modo racionalista de compreender a realidade e de fazer filosofia. Castoriadis teria permanecido preso na superfície dos paradoxos, incapaz de perceber que eles são a expressão necessária de uma essência objetivamente contraditória. Fausto afirma, sem meio-termo, que a crítica castoriadiana, embora poderosa na identificação das tensões (e também por isso aponta Castoriadis como “provavelmente o melhor crítico de Marx”²⁷⁸), torna-se, em última instância, uma projeção de sua própria limitação analítica sobre o pensamento de Marx.²⁷⁹ Assim escreve Ruy Fausto:

O mérito de Castoriadis — além do fato, mas é uma consequência, de ter compreendido o peso objetivo de que estão investidos os conceitos de Marx — é o de ter desdobrado, e para os dois níveis em que o problema se propõe, e ainda que na forma subjetiva da antinomia, as contradições que contêm o discurso de *O Capital* — coisa de que, se deve dizer, a maioria dos marxistas é incapaz. Dir-se-ia que a sua crítica realiza o trabalho importante de reconstituir os fios de que se tece a contradição em Marx, o que significa — resultado importante, a despeito dele — mostrar a irredutibilidade do discurso de Marx a toda lógica da identidade. Até aí, Castoriadis vai muito mais longe do que os marxistas que através de soluções de emergência (ou pelo silêncio, o esquecimento meio consciente meio inconsciente etc.) procuram ocultar a sua perplexidade diante das dificuldades que levantam tanto o livro I como o livro III de *O Capital*. Mas ele se detém na antinomia. Ele não vê onde o movimento de oposto a oposto, o mau movimento infinito de oposto a oposto poderia encontrar um ponto de parada. Ou, o que vem a dar no mesmo, como esse ponto é a contradição: diante da alternativa entre conservar a identidade como “critério” fazendo com que as contradições apareçam como uma má “antinômica”, e objetivar a “antinômica em dialética” pondo em cheque o ponto de vista fixo da identidade, ele prefere seguir o primeiro caminho. Se em lugar de questionar a “antinômica” de Marx, baseando-se na lógica tradicional, que ele utiliza ingenuamente como leis da razão imediatamente evidentes, ele tivesse duvidado um momento da validade dessa lógica e tivesse suposto que um pensamento que aparecia então como dialético pode ser rigoroso não ainda que contraditório, mas porque contraditório, Castoriadis teria atingido o

²⁷⁷ Idem, *ibidem*. p. 121.

²⁷⁸ Idem, *ibidem*. p. 122.

²⁷⁹ Idem, *ibidem*. p. 121-122.

objetivo e “acabado” a sua crítica. Mas ele não foi até aí. E os seus limites são em última instância os dos althusserianos: os althusserianos — que querem “salvar” Marx — subjetivizam os conceitos de *O Capital*, para poder assim expulsar a contradição; Castoriadis, que quer “derrubar” Marx, objetiviza (com razão) os conceitos, para descobrir lá a contradição. O horror da contradição lhes é, pois, comum; assim como — vimos — eles se encontram na (falsa) leitura do parágrafo 4 do capítulo 1 sobre o fetichismo, separando determinação e posição. E se detendo diante do problema que é ao mesmo tempo mais fácil (porque a resposta já está “lá”) e o mais difícil (porque não aparece, absolutamente, uma resposta), Castoriadis faz com que as antinomias se lhe sobrevenham. Ele é o pensador “das” antinomias. É a sua leitura que oscila (diante do objeto) e não o próprio objeto²⁸⁰.

Fernando França também escreve sobre esta dissonância entre o pensamento de Castoriadis e o de Fausto, apontando que este último realmente explicitou que Castoriadis, além de não compreender a ideia de “substância” no *Capital*²⁸¹, e de ter focado mais em uma tentativa de denúncia da contradição do que na compreensão da mesma, também, e por isso, não conseguiu fugir do pensamento identitário que tanto critica²⁸². Isto se deve a sua compreensão incompleta – e não totalmente errônea – do alcance da dialética marxista, segundo o próprio França²⁸³.

No entanto, França busca uma coerente aproximação entre Castoriadis e Fausto, sendo que o próprio Fausto reconhece a importância da crítica de Castoriadis, mesmo considerando-a “ingênua”²⁸⁴, ela teria seu valor ao fortalecer involuntariamente a dialética como meio de compreensão do real (isso após a análise de Fausto) e enriquecer o debate sobre marxismo de uma maneira bastante crítica e refinada. A aproximação que França propõe consiste na percepção de que ambos os pensadores contribuem para uma compreensão global sobre o *Capital*, sobre o capitalismo e sobre os rumos do socialismo, de modo que enquanto um deles analisa a lógica interna do *Capital* no pensamento marxiano, o outro foca nos desdobramentos históricos do pensamento marxiano frente às mudanças do capitalismo, bem como o quanto a lógica marxiana contribui na ideia de revolução²⁸⁵. Isto se daria porque, enquanto Marx propõe uma compreensão dialética e teleológica da realidade e da sociedade, enquanto devir ao comunismo, tendo o capitalismo e outros modos de produção como etapas objetivas²⁸⁶,

²⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 121.

²⁸¹ FRANÇA, Fernando César Teixeira. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*. p. 173.

²⁸² Idem, *ibidem*. p. 173.

²⁸³ Idem, *ibidem*. p.174

²⁸⁴ FAUSTO. *Marx: lógica e política: Volume 1*. p. 121.

²⁸⁵ FRANÇA. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*. p. 175.

²⁸⁶ “O esquema totalizador produzido pelo discurso teórico marxista considera as sociedades pré-capitalistas como os momentos da pré-história da Substância trabalho, já que a posição desta só ocorre no capitalismo. Mas, se se considera a noção de homem, a situação é outra. Essa noção, absolutamente central, para o pensamento político, não pode aparecer, na dialética de Marx, como sendo realizada na sociedade capitalista. Neste caso, seu discurso se converteria de revolucionário em conservador. A realização do homem é transferida para o futuro, é projeto,

Castoriadis propõe uma práxis pautada na compreensão sócio-histórica da realidade, de modo a orientá-la a uma política revolucionária. A proposta de Castoriadis é de uma práxis mais “ativa” para compreender como a superestrutura e as instituições heterônomas tentam se manter estáveis e evitar uma revolução que seria seu fim. França propõe algo como se a teoria de Castoriadis pudesse estar “imersa” na dialética para alimentá-la com novos conteúdos, impedindo a teoria marxista de cair no dogmatismo cego para as próprias contradições do real, que é sempre novo. A aproximação entre Fausto e Castoriadis se dá no entendimento de que a dialética marxista carrega um “*télos* hegeliano” que pode impedir o surgimento do novo ou de algo não previsto em nome de um finalismo previsto por “marxistas dogmáticos”, como a ideia de um “humanismo marxista” e a ideia de supressão (*Aufhebung*) deste próprio humanismo quando se foca levemente na realização do comunismo, segundo França²⁸⁷, deixando a ideia do todo (comunismo) ser absoluta sobre as partes (o humano), podendo subjugar-las. Isso poderia gerar uma deturpação na leitura dos textos marxianos, assim sendo também seria antimarxista e antirrevolucionário, como diria Castoriadis desde os textos de *Socialisme ou Barbarie*.²⁸⁸ Ou seja, a contribuição de Castoriadis seria a de impedir um burocratismo proveniente de uma ideia sacrossanta da dialética marxista, enquanto Fausto reafirma a necessidade da dialética na compreensão das transformações sociais e na compreensão do capitalismo. Segundo França:

Do embate entre esses dois autores, surgem dois problemas interessantes. Em primeiro lugar, é de se admirar para onde rumam os desdobramentos dessas leituras de Marx que possuem estilos diferentes: Ruy Fausto, preocupado em arrumar a casa e “salvar” Marx das incompreensões, permanece restrito à mesa dos historiadores da filosofia, tornando a leitura do marxismo assunto de especialistas; já Castoriadis, que se preocupa em “abandonar” o marxismo e seu conservadorismo político e ideológico, acaba por recuperar a sua inspiração revolucionária original. Pelas mãos de um, Marx é posto no lugar intelectual que lhe convém, só que isto tem representado um recuo do marxismo da ação política em direção às prateleiras da academia. Marx torna-se, de mais a mais, apenas um clássico. O outro, que quer a todo custo “superar” Marx, conclama constantemente a uma radicalização do pensamento político, o que é feito

daí o discurso teórico só se debruçar sobre os pressupostos operário e capitalista, concebendo-os como suportes do verdadeiro sujeito histórico O CAPITAL. Isto provoca, no meu entender, uma reação brutal na exposição dialética da história do capitalismo.” Idem, *ibidem*. p. 177.

²⁸⁷“Na tradição marxista, o exemplo mais acabado de política e pensamento anti-humanistas é o stalinismo. A violência praticada por este, sobretudo durante a coletivização forçada dos anos 30, compromete indelevelmente aquilo que seria o horizonte de toda a violência em nome da revolução: a instituição de uma sociedade da não-violência. [...]” p. 178. [...] “Até aqui mostramos, com o auxílio de Ruy Fausto, que tal concepção não existe dentro da obra de Marx, pois a dialética nela operante só realiza fundações depois que a coisa é, depois de sua efetivação – aliás, como é o caso de Hegel na Fenomenologia, que expõe a história do espírito como constituição da consciência filosófica absoluta, na medida em que, desde o início da exposição, ele já se encontra instalado nela; é por isso que tal exposição se confunde com uma lembrança. Ora, como estamos tratando de política, em ação que busca instituir-se, a supressão dialética do humanismo permanece “em princípio” resolvida. Mas em princípio também se abre para a possibilidade da mera (re)posição do mesmo, na barbárie da sociedade totalmente burocratizada, ou ainda para uma revolução que institua mecanismos de não alienação.” Idem, *ibidem*. p. 180.

²⁸⁸ Idem, *ibidem*. p. 180.

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?²⁸⁹

Tatiana Rotolo também disserta sobre esta oposição entre a dialética marxista e de sua defesa por Ruy Fausto e sobre seus problemas e contradições, segundo Castoriadis. Ela aponta que, justamente, a discordância sobre a dialética provém da visão de história, segundo Castoriadis, devendo esta ser lida como um ambiente de criação e não simplesmente como um progresso, pois, nesta ótica de progresso e desenvolvimento da razão na dialética marxista, os acontecimentos históricos limitam-se a serem compreendidos como etapas causais de um *locus* final que será alcançado²⁹⁰. Castoriadis entende, assim, a criação manifestada nos grandes eventos históricos como vislumbre da sociedade autônoma, constituindo momentos de ruptura imaginária e autoconstituição de um novo modo de agir e de viver²⁹¹. Rotolo também relembra que a negativa da dialética em Castoriadis se deve à sua compreensão da mesma como expressão “do racionalismo e evolucionismo típicos do século XIX”²⁹², em parte herança do racionalismo na história da filosofia, em seu entendimento da realidade e do pensamento, e também como característica própria do materialismo reconhecer o pensamento como matéria e esta como expressão atual do devir do mundo, de modo que a ação humana é entendida como resultado de um processo determinado, quase que mecanizado, como uma lei newtoniana, ao passo que suprime a compreensão acerca da contribuição do imaginário neste processo²⁹³. O não-racional, enquanto fenômeno que foge da razão, conjuntista-identitária, que no marxismo e hegelianismo se apresenta como dialética, expressa-se como imaginação e criação²⁹⁴. Acerca da crítica à dialética feita por Castoriadis, escreve Rotolo:

Desta forma, para o autor, a suposta unidade dialética da história é uma mistificação. Tal posição confere à história um sentido que não necessariamente corresponde à realidade. A noção de um desenvolvimento unívoco e integral da história, caminhando para um curso determinado, em realidade, imprime uma racionalidade aos fatos que eles não necessariamente possuem. Como exemplo disto, podemos ter o momento

²⁸⁹ Idem, *ibidem*. p. 182-183.

²⁹⁰ ROTOLO. *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*. p. 128-129.

²⁹¹ Idem, *ibidem*. p. 129.

²⁹² Idem, *ibidem*. p. 130.

²⁹³ Idem, *ibidem*. p. 130.

²⁹⁴ “Este tipo de leitura da contradição não compreende o mundo como impregnado de feições diversas e múltiplas. Ao contrário, neste caso, a contradição se torna uma lei universal capaz de explicar a heterogeneidade presente no mundo. Desta forma, o trabalho do teórico social se reduz apenas a encontrar o local onde reside esta contradição. Por exemplo, o teórico marxista encontra a contradição na estrutura de classes, e todos os mistérios do mundo passam a ser solucionados na medida em que a estrutura de classes também o é. Esta explicação é parcial e simplista, diz Castoriadis.” Idem, *ibidem*. p.130-131.

analisado pelo autor acerca da privatização dos indivíduos. Segundo uma análise dialética, este período poderia ser interpretado com um momento inserido dentro de uma racionalidade maior. Se assim for, podemos nos indagar: o que tal momento quer expressar? Ora, a crítica de Castoriadis vê na privatização dos indivíduos não um momento passageiro, mas ao contrário, um período permanente e irreversível. Este é o desafio principal do momento com o qual a teoria revolucionária tem que lidar.²⁹⁵

Rotolo também chama a atenção para a possibilidade de um entendimento entre a crítica da dialética e sua imperiosa necessidade para a compreensão do mundo, lembrando a crítica de Fausto a Castoriadis²⁹⁶. Segundo ela, uma reflexão não exclui necessariamente a outra, sendo importante compreender como a dialética está imbricada na história (cuja causalidade explica eventos pretéritos de modo bastante analítico), todavia, também é essencial considerar a práxis política presente, a fim de preservar o movimento revolucionário, encontrando soluções para os novos problemas que se apresentam, sem se prender a categorias rígidas calcadas em uma dialética finalista, como o Saber Absoluto²⁹⁷. Tal perspectiva é o que dá sentido à filosofia político-militante de Castoriadis, segundo Rotolo:

Porém, querelas conceituais à parte, em última instância, o que o autor parecia estar procurando, naquele momento, era uma saída para os dilemas da práxis revolucionária. De fato, o marxismo permanecia inerte em relação à revolução. Castoriadis vai, desta maneira, tentar encontrar outros caminhos para tornar possível o projeto revolucionário. Daí advém sua ruptura com o marxismo.

O que podemos concluir de mais fundamental de todos os primeiros anos de Castoriadis na militância política é que: apesar de abandonar as atividades coletivas, ele permanecerá fiel na tentativa de encontrar uma saída emancipadora. A política, para o autor, sempre permanecerá como o centro de suas ideias, mesmo que de agora em diante, revestida por um conceitual filosófico substancial. Em outras palavras, a filosofia de Castoriadis antes e depois da ruptura com o marxismo e com a militância efetiva, continua leal à perspectiva da autonomia e emancipação. [...] ²⁹⁸

Além da reflexão sobre a crítica de Castoriadis ao marxismo e as contribuições de Fausto para este tema, Rotolo fez o que poderia ser considerado uma das mais abrangentes pesquisas sobre Castoriadis no Brasil, tendo esta sido exposta na obra *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*. A autora inova ao debater Castoriadis com a intelectualidade contemporânea para demonstrar a importância do pensamento sobre autonomia, democracia e revolução. Ela aponta que a redescoberta da dimensão instituinte e imaginária na política inspirada no projeto de autonomia de Castoriadis é essencial para o

²⁹⁵ Idem, ibidem. p.128.

²⁹⁶ Idem, ibidem. p. 132-133.

²⁹⁷ Idem, ibidem. p. 133.

²⁹⁸ Idem, ibidem. p. 133.

enfrentamento das crises atuais, para a construção de uma sociedade mais justa e livre²⁹⁹. No entanto, ela também relembra que há certos dilemas envolvidos na busca pela autonomia, sendo estes já elencados por Honneth³⁰⁰, onde a autonomia pode se dar de forma errônea ao promover uma ação política nefasta, tal como um povo que, ao perceber este sujeito de ação, “dona de si e de seu país”, age com xenofobia contra imigrantes e utiliza a democracia para isso. Democracia esta que serve para dar uma atmosfera de legalidade a atos desumanos. Tal ato representa uma crítica não completa de suas bases heterônomas e do capitalismo. Castoriadis também crê que há esta possibilidade, mas também acredita (talvez mais uma *doxa* do que uma *episteme*), que a sociedade se abrirá, tal como a psique para a autonomia, ao questionamento de suas bases heterônomas e um pensamento novo desabrochará, dando origem a uma criação que alterará a sociedade³⁰¹. Por fim, a autora alerta para o fato de que o capital necessita mais do que mudanças político-identitárias ou progressistas para ser, de fato, alterado³⁰². Pois o Capital tem o poder de a tudo transformar em mercadoria, tornando-se autofágico e adaptando suas críticas para parecer mais palatável. Portanto, é necessário que haja uma ação concreta consciente do lugar nefasto que o capitalismo ocupa na sociedade heterônoma. Segundo Rotolo:

Assim, boa parte das ideias de Castoriadis podem ser entendidas também como um chamado, às vezes até panfletário, para não fazer da revolução, transformação radical, autoinstituição, ou qualquer nome que seja, uma causa impossível. Para ele, desistir de tal causa era também renunciar ao que faz de nós humanos. Era dar vitória à reificação, à exploração, à miséria material e à pior das misérias, à miséria humana. Tal como Marx, que influenciou gerações de militantes pela causa da revolução proletária, que lançou no horizonte possível da humanidade a ideia de uma revolução que acabaria com as injustiças sociais, Castoriadis possui um papel semelhante. A analogia, embora as ideias de Marx tenham alcançado um grau de análise mais profundo e radical que Castoriadis, não é anacrônica. Se Marx respondeu às reivindicações de uma classe operária nascente, Castoriadis responde, a seu modo, às demandas dos movimentos sociais contemporâneos.³⁰³

²⁹⁹ Idem, *ibidem*. p. 276-277.

³⁰⁰ Idem, *ibidem*. p. 276.

³⁰¹ Idem, *ibidem*. p. 277-278.

³⁰² Idem, *ibidem*. p. 278.

³⁰³ Idem, *ibidem*. p. 277-278.

Conclusão

O caminho realizado nesta tese teve como fio condutor a investigação da autonomia, no pensamento de Cornelius Castoriadis, como conceito fundamental para constituição de uma democracia verdadeira e para o surgimento de um processo revolucionário que não se deixasse burocratizar. Deste modo, pensar a autonomia é refletir sobre um projeto de sociedade livre e autoconsciente, que proporcione um novo tipo de socialização, formando um novo tipo de cidadão capaz de alcançar a autonomia individual. O cidadão autônomo é construtor de sua história e revisor da historiografia que o mundo lhe apresentou. Esse é o intuito de Castoriadis ao propor a ruptura com qualquer meio heterônomo de controle da vida, seja na história do pensamento ou simplesmente nos processos revolucionários que ele julgou serem degenerados e uma continuação do capitalismo burocrático nascente.

O texto em questão apresentou a trajetória de Cornelius Castoriadis desde sua atividade intelectual quando membro do grupo *Socialisme ou Barbarie*, até o projeto da autonomia, seu projeto de democracia e a crítica da apatia política da sociedade contemporânea. A obra castoriadiana não oferece apenas uma crítica ao estado de coisas atual, mas erige um projeto filosófico-político de caráter radical, cuja pedra angular é a capacidade de autocriação (*autopoiesis*) da sociedade. O percurso argumentativo, que se estendeu da crítica ao marxismo e da burocracia soviética até a elaboração de uma ontologia da criação, buscou elucidar tanto a constituição imaginária da sociedade quanto a autonomia, em suas dimensões individual e social, que se apresenta como a condição indispensável para a superação da heteronomia. Esta última representando o estado de clausura imaginária no qual a sociedade se torna alienada de seu próprio poder instituinte, tratando suas criações como se fossem verdades transcendentais e inalteráveis. Sendo assim, a estrutura da tese foi pensada como um microcosmo da própria trajetória intelectual de Castoriadis, em um movimento que vai da “crítica destrutiva” em direção à proposição de uma guinada na forma como se apresenta historicamente o pensamento ocidental e na formação de um novo tipo de sociedade. Ou seja, da crítica às formas de alienação à proposição de uma nova ontologia e de um novo projeto político.

O primeiro capítulo, ao mergulhar na crítica de Castoriadis à burocracia e ao marxismo, estabeleceu o prelúdio necessário para a filosofia a que o autor se dedicaria nos anos seguintes à sua atividade militante. Por conseguinte, foi explicitada a ruptura do filósofo com o marxismo,

representando que esta seria sua linha editorial na revista *Socialisme ou Barbarie* e cerne de intensos debates com seus companheiros e com a intelectualidade da época. Sua crítica ao marxismo foi muito mais profunda do que uma simples revisão ou uma denúncia do “stalinismo”, pois ele identifica, no cerne do marxismo, um “economicismo” e uma teleologia histórica que, em última instância, forneciam a caução teórica para a burocratização. Ao reificar a história e postular um desenvolvimento linear das forças produtivas, o marxismo teria fechado o imaginário social e o horizonte histórico para o elemento crucial da transformação social: a criação humana. Em sua denúncia do racionalismo filosófico determinista presente na obra de Marx como uma manifestação da lógica conjuntista-identitária, Castoriadis aponta que o potencial revolucionário de Marx foi limitado quando este permaneceu refém e reproduzidor dessa forma de pensar, e, mesmo quando Marx afirma ter colocado Hegel de “cabeça para baixo”, a verve racional-teleológica para a compreensão da realidade permaneceu intacta. Pois, Marx teria elaborado uma reflexão sobre as mudanças histórico-sociais desprezando a participação do humano, tornando este apenas mero reflexo das alterações infraeconômicas na sociedade. Até mesmo a dialética, que deveria ser a lógica da mudança e da contradição, é, na visão de Castoriadis, domesticada por Marx e posta a serviço de uma lógica racionalista. Isto pois a dialética marxiana não deixa espaço para a criação do novo ou simplesmente para a imprevisibilidade, constituindo como que um motor racional da história e da sociedade, ditando o vir-a-ser do humano com base na passagem lógica de estágios pré-determinados.

Outra parte explorada neste capítulo é a ideia de capitalismo burocrático total, aplicada à URSS. Foi demonstrado que esta não era uma mera reclassificação sociológica, mas um diagnóstico radical sobre burocracia e revolução: a burocracia não representava apenas uma “camada parasitária” ou a “deformação” de um estado operário, mas uma nova classe social exploradora, cuja dominação se baseava no controle da produção e da *bios*. O conceito supracitado representa, no pensamento do filósofo greco-francês, uma dupla consequência para o trotskismo e para o “marxismo ortodoxo” do PC russo. Primeiramente, desmentia a tese de que a estatização dos meios de produção por si só levaria ao socialismo, visto que a burocracia nascente havia gerado uma classe dirigente destes meios, dos quais a população não teria controle quase algum. Segundo, porque expunha a incapacidade teórica marxista para compreender essa nova formação social histórica. Ao fazer isso, Castoriadis não apenas se despedia do trotskismo, como declarava a obsolescência do marxismo como teoria revolucionária para o século XX.

Entretanto, o capítulo se encerra com uma análise das críticas de Castoriadis a Marx, demonstrando o quanto a compreensão do marxismo, como uma teoria puramente determinista, parece exagerada ou cai em um “senso comum” já previsto e explicitado por Engels. Também é exposta a crítica de Bourdet a Castoriadis em relação a seus apontamentos sobre o capitalismo não espelhar, no século XX, aquilo que Marx teria imaginado n’*O Capital*. Em suma, as críticas se devem, por um lado, ao fato tanto de Castoriadis ter enfatizado demasiadamente a influência da superestrutura sobre a base econômica, ao passo que é demonstrado por Engels que ambas se influenciam mutuamente, e que este apontamento supradeterminista do materialismo histórico-dialético representa uma leitura vulgar da essência do próprio materialismo. E, por outro lado, Castoriadis apontar o erro de Marx devido ao fato de o capitalismo não ter colapsado como previsto, algo que Bourdet aponta como uma crítica insuficiente que não leva em consideração a capacidade de adaptação do capitalismo, sendo que tal fato deveria sim ser compreendido à luz da dialética marxista. Pois Bourdet aponta que o marxismo não deve ser compreendido como uma teoria fechada, devendo ser lido como uma teoria dialética de compreensão e adaptação constante ao real.

O que pode ser apreendido deste capítulo é o questionamento do ponto de vista castoriadiano, sobretudo, em relação a manifestação da burocracia sobre a vida social, mesmo que em ambiente que visa ser revolucionário. A partir daí novos questionamentos se apresentam. Se a história não segue leis predeterminadas, se o capitalismo pode assumir novas formas de exploração e alienação, e se a burocratização é um perigo imaneente a qualquer movimento revolucionário, então quais são as verdadeiras bases para uma política de emancipação? Este é o terreno sobre o qual surgirá sua filosofia da autonomia como resposta.

No capítulo seguinte fez-se a apresentação da autonomia como o ponto de inflexão construtiva da filosofia castoriadiana, a qual também representa o eixo central de toda sua obra. A distinção entre heteronomia e autonomia foi apresentada como o elemento fundamental para compreender toda crítica que o filósofo fez do passado, da análise crítica e estatística de seu presente vivido e também de sua projeção sobre como o futuro poderia ser ao seguir qualquer um destes caminhos. A heteronomia emergiu não como simples opressão, mas como a condição na qual a sociedade institui suas leis, normas e significações, esquecendo que é sua criadora, atribuindo sua origem a uma fonte extrassocial. Essa alienação do poder criador é a raiz de toda dominação. Em contrapartida, a autonomia foi definida como o projeto de um movimento lúcido, no qual uma coletividade se reconhece como a única fonte de sua lei (*nomos*). Também

foram apresentados os conceitos de Caos, Abismo, magma das significações imaginárias sociais e imaginário radical. Estes como elementos constitutivos do imaginário social primordial e como o reconhecimento da ausência de um fundamento último para o ser, no caso do Caos e do Abismo. Ou como uma rede complexa e inextirpável de valores, finalidades e símbolos que sustentam a vida coletiva para além de qualquer determinação puramente funcional ou racional, no caso do “magma”. E a capacidade criadora do novo, que não se trata apenas de recombinação elementos trazidos pela realidade e reproduzidos pela imaginação primeira, mas que inventa significações inéditas fazendo surgir novas formas de ser, novas instituições e novo imaginário social, no caso da imaginação radical. São estes os elementos basilares à compreensão de uma “ontologia da autonomia”.

A reflexão que se apresenta, e que também é um dos pontos centrais do porquê desta tese, é a seguinte: como gerar e como manter a autonomia e um mundo altamente heterônomo? Ora, se os elementos anteriores são importantes para se pensar em ruptura e constituição de uma nova vivência, eles ainda o são altamente reflexivos, para não simplesmente dizer que são parte de um certo idealismo, como a humanidade pode materialmente encontrar meios palpáveis para a realização de uma sublevação contra a heteronomia? Tal questionamento também é apresentado indiretamente por Honneth. Talvez por um lado a heteronomia seja uma tendência estrutural da sociedade, porque o humano tem medo do Caos e do Abismo (como indeterminação radical) e busca fundamentos estáveis para dar sentido à sociedade e a sua vida individual. De modo que se apresenta outro questionamento: como sustentar a autonomia se a própria condição humana tende a recobrir a autocriação social com véus de uma transcendência? A isso, Castoriadis argumenta que a autonomia romperia a heteronomia quando a sociedade se reconhecesse como criadora de suas instituições rompendo este véu de transcendência. Quando houver abertura a uma crítica permanente, onde há o entendimento de que as leis, valores e instituições não são sagradas, mas questionáveis e transformáveis. E, neste ínterim, se formaria um *ethos* democrático, com uma sociedade que estimule a reflexão, a igualdade de participação e a autolimitação. A resposta de Castoriadis parece, em um primeiro momento, não satisfazer os questionamentos iniciais, mesmo que estejam corretas, pois o questionamento visa elucidar como gerar e como manter de uma maneira mais palpável e não simplesmente explicitar como o processo de autonomia a partir da ruptura social do imaginário heterônomo. A questão permanece de maneira reformulada: o que faz a sociedade se reconhecer criadora de suas instituições? É importante, então, compreender que Castoriadis não oferece

uma solução pronta, mas um caminho que pode ser seguido, este como uma práxis fundamentada na sua ontologia da criação.

Sua ideia de práxis e de revolução podem ser um dos caminhos que explicam não necessariamente como fazer surgir a autonomia, mas para aproveitar do surgimento dela e torná-la algo maior do que a insatisfação individual. Em outras palavras, a autonomia surge “naturalmente” no indivíduo, quando ele questiona e se indigna do seu meio heterônimo circundante, isto pois ela está no âmago da *psique* como possibilidade, mesmo que ensonada, de fazer romper a violência simbólica da heteronomia, visto que é bastante densa, porém, ela nunca detém do controle total da realidade. A autonomia representa o imaginário radical como uma fonte de criação de alteridade que não pode ser completamente domesticada pela instituição social. Ainda assim permanece o questionamento sobre o porquê ou o que faz o indivíduo se questionar e fazer “acordar” a autonomia de sua letargia na *psique*. Um dos caminhos para isso seria o de existir uma educação voltada à autonomia como meio de garantir a perpetuação de uma coletividade consciente de si, voltada à democracia plena e à divisão justa do poder. No entanto, isso seria supor que a heteronomia deixasse uma tal pedagogia ocorrer e também seria necessário imaginar algo já realizado (como um salto de uma etapa revolucionária), o que não responderia o questionamento inicial. Partindo do fato de que esse tipo de educação não existe em quase lugar algum do mundo contemporâneo, o que se supõe é que a autonomia sempre poder emergir da *psique* como possibilidade, podendo emergir diuturnamente como um lapso de lucidez ou uma “falha na Matrix”, de modo que, palpavelmente, ela pode se iniciar em um nível pré-político, no indivíduo que, a partir de sua experiência vivida, começa a questionar a naturalidade, e, principalmente, as injustiças do mundo. É o trabalhador que percebe o absurdo da divisão entre quem pensa e quem executa, ou, de maneira ainda mais materialista, o trabalhador que percebe a exploração de seu patrão ou as injustiças ocorridas no dia-a-dia de seu trabalho. É a mulher que percebe e se recusa a aceitar seu papel social pré-definido pelo patriarcado. Ou o cidadão “comum” que se revolta com o aumento do custo de vida e o fato de pagar mais impostos do que a burguesia, dentre outras “pequenas revoltas” individuais e ao mesmo tempo coletivas (coletivas por serem comuns a todos e não necessariamente formando uma “coletividade explícita” em forma de revolta popular). Esse primeiro “não”, essa recusa em aceitar o que é dado, é uma manifestação do imaginário radical rompendo a crosta do imaginário social. É a autonomia em germen. A partir daí a práxis deve se encarregar de manter e de aumentar esse sentimento de indignação. Esse sentimento, como uma expressão ainda abafada da ação, é um dos pontos de onde pode

emergir essa autonomia, tal como foi explicitado no segundo capítulo. Pois, o “sentimento de indignação”, é simplesmente o fluxo psíquico (constituído por representação, afeto e intenção) que está agindo na criação de uma imaginação radical e do qual desabrochará a autonomia. O fluxo psíquico apresenta a autonomia como inata e sempre possível de se insurgir quando (a *psique* conseguir) perceber alguma injustiça.

Essa nascente autonomia individual, para que se torne uma revolta, revolução ou simplesmente um projeto político, precisa se coletivizar. Este pode ser o cerne da resposta que buscasse nesta tese. A resposta que se apresenta está contida no pensamento de Castoriadis e representa como o autor relativamente escapa da *aporia* sobre o surgimento da autonomia em um mundo heterônimo. Para ele, autonomia social pode ser gerada quando surgem espaços públicos (formais ou informais), onde essas recusas individuais (vislumbres de uma autonomia individual), podem ser articuladas, compartilhadas e transformadas em um questionamento coletivo da instituição. Ele tem como exemplos disso a democracia ateniense, o Renascimento, a Comuna de Paris, as assembleias estudantis de Maio de 68, dentre outros tantos fatos históricos (até mesmo uma “simples” reunião em praça pública, reunião de moradores ou uma assembleia sindicalista são exemplos de certa ruptura do imaginário explorador). Nestes espaços, a experiência privada de alienação, que se torna perceptível e gera indignação, pode se politizar, de modo que a opinião (*doxa*), ainda mais que a *episteme* (sendo esta muitas vezes um reduto da lógica conjuntista-identitária) emerge como força política, e a coletividade começa compreender que as leis e as normas não justas, que a vida está sendo um fardo maior do que o deveria ser, que a caminhada pela sobrevivência se torna muito mais longa devido ao poder de outrem, ou até que (de maneira bem mais avançada) as leis humanas não são sagradas. Deste modo, gerar a autonomia plena, é, então, criar as condições para um autoquestionamento social. É engendrar uma ruptura coletiva, transformando o lamento individual no discurso público da crítica radical à heteronomia.

Castoriadis compreende que não basta apenas criar uma ruptura coletiva, pois esta poderia deixar-se corromper pela burocratização como resquício da lógica conjuntista-identitária. Haveria que se criar meios formais de se evitar a burocratização e instituir um novo projeto político de caráter prático para impedir a usurpação do poder. A isso ele compreende como a democracia direta aliada aos conselhos operários ou simplesmente conselhos de trabalhadores que debaterão sobre problemas comuns e indicarão seus representantes para instâncias “superiores” de deliberação. Assim foi construído o terceiro capítulo da tese. Ele

aponta categoricamente a democracia direta como a representação política do projeto da autonomia. Esta democracia representa o regime da autoinstituição explícita e da autolimitação, onde o poder instituinte da sociedade se manifesta de forma permanente. Para ele, a democracia representativa é vista como uma oligarquia que perpetua a alienação política e a divisão entre governantes e governados. Ele compara a democracia moderna com a democracia antiga e aponta a superioridade da *doxa* (o juízo político da coletividade) sobre a *episteme* (o saber dos especialistas), sendo esta o núcleo de toda verdadeira política, em oposição à tecnocracia que domina as sociedades contemporâneas. Sua proposta de uma democracia de conselhos, baseada na autogestão em todas as esferas sociais, se apresenta como a forma concreta de uma revolução antiburocrática. A revolução, nesse sentido, transcende a mera tomada de poder para se tornar um movimento de ruptura no imaginário social, um processo contínuo de questionamento e recriação das instituições.

Naturalmente existem problemas evidentes quando se pensa em democracia direta nos dias de hoje. O principal deles é a questão de o tamanho da população ser muito maior do que o que existia em Atenas entre os séculos VI e IV a. C. impossibilitando que todos possam debater ao mesmo tempo em uma *ágora*, visto que não há lugar algum tão grande para caber tantas pessoas e nem haveria tempo suficiente de ouvir todos os querelantes nesta gigantesca assembleia. Outro fator extremamente relevante a se pensar é a questão do tempo destinado à esta atividade política, pois as pessoas trabalham tanto e mal tem tempo de conviver com seus familiares, como haveriam de dispor de um tempo para se dedicar a horas e horas de debate sobre política? Também há o fato de que uma educação mínima para a democracia deveria ser ofertada. Esta possibilidade não deve ser compreendida como um empecilho total, de modo que, se assim o fosse, apenas os mais capazes ou os mais técnicos deveriam ter o direito de votar. Porém, é necessário que a sociedade constantemente prepare seus jovens para o entendimento sobre as leis e para que evitem ser enganados por oradores demagogos, os quais, se obtiverem êxito total em uma sociedade “mal educada”, aos poucos constituiriam uma nova burocracia. Até porque a sociedade deveria ter uma pedagogia para que se evite o uso degenerado da democracia no intuito de ferir os Direitos Humanos, como, por exemplo, a maioria decidir pela retirada de direitos de uma minoria ou simplesmente instituindo sua religião como a oficial. Por um lado, Castoriadis propõe sistematicamente uma democracia direta com base em conselhos, de modo que todos os trabalhadores pudessem participar da vida política partindo de assembleias em seus locais de trabalho, cujo objetivo, além de debater temas relevantes a si, é o de escolher seus representantes para instâncias superiores de decisão.

Estes representantes poderiam ser destituídos a qualquer momento, especialmente quando não defenderem ou votarem a vontade de seus colegas trabalhadores que os indicaram para estar nesta assembleia mais enxuta.

A própria democracia proposta pelo autor já se propõe a eliminar três problemas metodológicos e práticos de uma democracia direta. A assembleia nos locais de trabalho, seguida de outras assembleias até que se cheguem em um grande conselho à nível Federal, já resolveria o problema da participação popular em uma grande *ágora* e uma grande *ecclesia* de forma simultânea. Pois, em cada local de trabalho, se formariam pequenos espaços públicos de debate e decisão, os quais seriam em número de milhares. Outro ponto solucionado em sua democracia por conselhos seria o fato que todos os trabalhadores utilizariam parte seu tempo de trabalho para a política, não necessitando utilizar de seu tempo livre para tal finalidade. E um dos pontos mais importantes é que sua forma de democracia impediria o surgimento de uma nova classe dirigente, pois o sistema foi pensado para impedir o surgimento de uma burocracia sistemática e de uma classe burocrática. Ainda poderiam haver problemáticas bastante relevantes para colocar a viabilidade da democracia direta em débito. No entanto, a divisão de poder imaginada pelo filósofo, que se inicia desde o “chão de fábrica” até um grande conselho de trabalhadores representantes de seus locais de trabalho e de suas regiões, faz com que todos vigiem-se mutuamente e sejam sistematicamente impelidos a contestar qualquer tomada autoritária de poder. É escusado afirmar que tal democracia existiria apenas em um sistema previamente socialista.

Ainda como defesa da busca pela participação popular direta na política, faz-se necessário apontar o bom uso que a humanidade poderia fazer da tecnologia, e, da qual países como, por exemplo, a Estônia, a Austrália e o Canadá já o fazem para eleger seus representantes ainda em uma democracia liberal. Se o desenvolvimento tecnológico da época de Castoriadis já poderia ser bastante útil para auxiliar na construção de uma democracia direta, tem-se na atualidade os meios tecnológicos ideais para “encurtar distâncias”, potencializar ideias e discursos, e realizar as deliberações necessárias sem que se precise da reunião de milhões de pessoas em um local (parlamento) ou em locais específicos (colégios eleitorais). A *internet* representa esta evolução técnica necessária para incluir, informar, aproximar, escolher, rejeitar, validar, valorizar e cancelar; e que são elementos fundamentais para a participação popular direta, constante e desburocratizada. Os meios técnicos para tal finalidade podem ser feitos para que o cidadão vote de forma *online*, tal como a eleição feita pelos procuradores regionais no Brasil para indicar uma lista tríplice a ser apreciada pelo Presidente da República, ou a escolha

remota de reitores de universidades federais no Brasil, no período de pandemia de COVID-19, ou simplesmente a votação remota que vez ou outra é feita pelos parlamentares brasileiros e que iniciou-se no período da supracitada pandemia. Haveria meios que resguardariam a participação, a informação, a segurança, a discussão (esta ocorrendo nas “ruas” e na vida do cidadão de maneira constante e como uma grande ágora) e a revogação de qualquer lei aprovada. Seriam bastante válidas as discussões em redes sociais, as quais haveriam que ser normatizadas para impedir que um determinado projeto de lei tomasse a vontade popular devido a um massivo uso de propaganda de uma parte interessada em sua aprovação ou rejeição.

A tecnologia existente é suficiente para este fim, e, se fosse orientada para ser cada vez melhor (em todos os sentidos supracitados) ter-se-ia uma cultura democrática como novo *ethos*. Não que esta seja uma visão otimista acerca de uma tecnologia voltada à democracia, pois haveria meios para não se deixar burocratizar; e também sem um estado capitalista, sem uma burguesia dona dos meios de comunicação e com a busca constante de melhorar o sistema democrático, com base na ampliação e melhoria da informação, e amplificação da participação popular. É válido ressaltar que a democracia direta (por conselhos ou pelo uso de tecnologias remotas) poderia resolver um dos grandes problemas da democracia representativa, a saber, a compra de votos. Pois, nas eleições no Brasil a compra de votos se vale majoritariamente da estratégia de remunerar os moradores de determinada localidade quando sai o boletim de urna e fica demonstrado que em tal localidade determinada porcentagem de votos realmente foi destinada ao candidato corruptor. Cabe à humanidade um dia ter coragem para dar um passo decisivo em direção a uma democracia realmente popular, seja através de conselhos, pelo uso de votação por meios de *sites*, ou por quaisquer outros meios válidos que possam surgir para deixar o cidadão mais próximo de cuidar realmente de sua *polis*.

Outro tema de relevante discussão é acerca do eurocentrismo de Castoriadis e sua insistência no homem grego como o verdadeiro artífice da democracia. Tal inferência carrega problemas bastante significativos, visto que ele exclui a participação da quase totalidade da humanidade do fato de ser capaz de romper uma cultura heterônoma e constituir um sistema político e uma vida autônoma. Ele faz tal afirmação baseado no entendimento de que todas as outras sociedades não se livraram da influência da religião na política e na sociedade civil, como a sociedade grega o fez. Esta é uma visão extremamente problemática, porque desconsidera um número considerável de sociedades que se autogovernavam e que também permitiam algum tipo de participação popular, seja por meio do voto direto ou da indicação de representantes tribais para a deliberação de assuntos comuns. Esses povos estavam instalados na Ásia, na

África, na América e até mesmo na Europa, em lugares distantes da Grécia. O Brasil em especial contou com o Quilombo dos Palmares, o qual foi o movimento de resistência antiescravagista de maior duração na história da humanidade, o qual continha um sistema político de ampla participação comunitária, com conselhos formados pelos escolhidos de cada mocambo. Somase a isto o fato de que a democracia grega não era permitida a todas as pessoas e também ao fato de que a religião se manteve sempre presente, nunca sendo totalmente desprezada pelos assuntos públicos.

De maneira progressiva na análise da filosofia da autonomia de Castoriadis, tem-se no quarto capítulo um momento de debate entre Castoriadis e a intelectualidade que lhe foi contemporânea. Habermas aponta que a negação de Castoriadis em relação a qualquer método para a autonomia surgir, torna-se algo nocivo ao projeto de revolução, pois, segundo ele, ao rejeitar qualquer fundamento racional prévio, Castoriadis não consegue explicar como os indivíduos se coordenariam para formar um projeto emancipatório. Já Honneth crítica a indeterminação existente na filosofia castoriadiana, especialmente sobre a questão do surgimento da autonomia, e aponta que, se não houver um elemento prévio norteador para a autonomia, a mesma poderia engendrar uma política facista. Por outro lado, foi abordada a reflexão que Papadimitropoulos faz sobre a importância da filosofia de Castoriadis para a formação de uma política emancipatória na atualidade. A defesa que Papadimitropoulos fez a Castoriadis consistiu em argumentar que a ontologia castoriadiana da criação e do imaginário radical não é uma fraqueza metafísica ou um projeto vago, mas sim o único fundamento filosófico sólido para um projeto tangível de democracia direta, que se torna indispensável para enfrentar as crises contemporâneas, como a ecológica.

Ainda neste capítulo, foi apresentada a crítica de Castoriadis a ideia de valor em Marx, antes desta ser duramente criticada por Ruy Fausto. Castoriadis, em sua análise de *O Capital*, argumentou que, em sua teoria do valor, Marx trata o “trabalho humano abstrato” não como uma categoria socialmente construída, mas como uma substância metafísica que é “cristalizada” nas mercadorias. A busca por essa substância única, idêntica e quantificável por trás da multiplicidade das formas é, para Castoriadis, um procedimento filosófico classicamente “identitário”. Segundo ele, em vez de ver o valor como uma significação imaginária social que a sociedade capitalista cria para organizar sua vida, Marx procura por uma “coisa real”, porém metafísica, que lhe sirva de fundamento. Ou seja, Castoriadis compreende o valor como uma significação imaginária social que a sociedade capitalista inventou para si na tentativa de organizar-se socialmente, de modo que Marx teria buscado no valor algo mais concreto, que

embasaria a ideia de “trabalho humano abstrato”, se apresentando como uma lei objetiva da história. A partir deste ponto Ruy Fausto debruça-se a esmiuçar o valor em Marx e a denunciar como Castoriadis não o teria compreendido.

E é interessante notar que, mesmo em 1984, na entrevista citada no início da tese³⁰⁴, ele ainda afirma e reforça que o marxismo teria se estabelecido como uma ideologia para a burocracia soviética, permanecendo bastante ativa mesmo após a morte de Stalin, e servindo de instrumento de conquista de mais membros ao longo do globo³⁰⁵. Esta é uma fala bastante problemática de Castoriadis, não porque associa o marxismo como ideologia a serviço burocracia, mas porque negligencia o estado de coisas vividas naqueles anos de “Guerra Fria”, onde ele mesmo aponta que o marxismo teria se tornado ideologia para a tomada de poder em outros países, e, no entanto, o capitalismo ocidental (chamado por ele de fragmentário) também agia de maneira ideológica para dar golpes e impor regimes ditatoriais. Castoriadis pode não ter compreendido que, naqueles tempos de lutas diretas e internas nos países do assim chamado “terceiro mundo”, especialmente entre grupos revolucionários e seus opositores de direita, o marxismo poderia ser uma base muito relevante para conscientização da população, de modo que não havia tempo ou porquê esperar que nela surgisse um tipo de “autonomia antiburocrática” em tempos de ditadura militar de direita. Não que este pensamento coloque sua filosofia em xeque, mas é necessário ter em conta que o purismo filosófico-ideológico por vezes pode alienar em tempos de crise.

Um dos temas defendidos nesta tese é que, para Castoriadis, a revolução não é um evento predeterminado por leis históricas, mas um ato de criação lúcida, como ruptura no imaginário social que somente pode ser sustentada por um regime de autoquestionamento permanente, este em forma de uma verdadeira democracia. A presente conclusão visa, portanto, não a encerrar o debate, mas a tecer as linhas de força que perpassam a nossa análise, sintetizando os principais achados, sublinhando a contribuição deste estudo e, finalmente, apontando para os dilemas e potencialidades que o projeto de autonomia nos lega para pensar e agir no presente. Pensar em como gerar autonomia em uma sociedade heterônoma é, nos dias de hoje, pensar em como trazer a população para o debate político-ideológico, para que a mesma possa vislumbrar que há dois polos como visões distintas de mundo e que um deles propõe uma ruptura com as injustiças sociais. Este polo é a esquerda quando se posiciona como tal, porém, quando ela se

³⁰⁴ REVISTA ROSA, *Autonomia e democracia*. <https://revistarosa.com/9/cornelius-castoriadis-entrevista-ao-canal-et1>

³⁰⁵ Idem, *ibidem*.

coloca como gestora do Capital de bem-estar social, acaba por refletir uma imagem sistêmica, corroborando assim com a ascensão de grupos e partidos extremistas que, apenas por não terem oposição ideológica explícita, são percebidos ironicamente como revoltosos. A busca pela autonomia passa pela geração de um sentimento de revolta em uma sociedade cada vez mais apática e desnordeada em relação a um outro mundo possível. A autonomia sempre estará disponível a eclodir da *psique*, e, mesmo que o mundo tente lhe impor todos os meios para que ela não se positive, ela surgirá, aqui ou acolá, nestes ou em tempos futuros. Neste meio tempo, o que deve ser feito é compreender sua natureza e facilitar seu nascimento, não com espera passiva, mas com luta, bem como mantê-la presente ao alcance da coletividade quando ela novamente se revelar.

Referências bibliográficas

ADAMS, Suzi (ed.). *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2014.

ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2012.

BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BLANCHARD, Daniel. *L'idea di rivoluzione in Castoriadis*. Disponível em: <<https://latradizionelibertaria.over-blog.it/article-daniel-blanchard-l-idee-de-revolution-chez-castoriadis-da-refractions-n-2-2005-37819967.html>> Acesso em: 02, mar, 2025.

BLOCH, Ernst. *Filosofia da Práxis e Utopia Concreta*, São Paulo: Editora UNESP, 1993.

BOURDET, *Marxismo e teoria revolucionária: leitura de Cardan, releitura de Castoriadis*. Disponível em: <https://criticadesapiedada.com.br/2021/05/17/marxismo-e-teoria-revolucionaria-leitura-de-cardan-releitura-de-castoriadis-yvon-bourdet/#_ftn18> Acesso em: 20, fev, 2025.

BUSINO, Giovanni. *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Travaux de droit, d'économie, de sociologie et d'anthropologie, vol. 162. Genève, Paris: Librairie Droz, 1989.

CASTILLO, Monique. *Cornelius Castoriadis: psicanálise e democracia*. Dissertatio de Filosofia, Pelotas, v. Suplementar, n. 11, p. 45-60, 2022.

CASTORIADIS, Cornelius. *A criação histórica*. O Projeto da Autonomia. Porto Alegre: Prefeitura Municipal, 1992.

_____. *A sociedade burocrática I*, Porto: Afrontamento, 1979.

_____. *As encruzilhadas do labirinto I*. Trad. João Ferreira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *As encruzilhadas do labirinto II: Os domínios do homem*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

_____. *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Tradução de Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. *As encruzilhadas do labirinto V: Feito a ser feito*. Tradução de Lilian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A.

_____. *As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável*. Tradução de Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

_____. *Diante da guerra. Vol. I: as realidades*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Janela sobre o caos*. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*. Disponível em: <https://collectiflieuxcommuns.fr/IMG/pdf_MouvRevCapMod-I.pdf> Acesso em: 15, mar, 2025.

_____. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

_____. *Socialismo ou Barbárie*, São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

CHAUÍ, Marilena; NOGUEIRA, Marco Aurélio. *O Pensamento Político e a Redemocratização do Brasil*. Lua Nova, São Paulo, 71 (2007): 173-228, 2007.

CHOLLET, Antoine. *Claude Lefort et Cornelius Castoriadis: regards croisés sur Mai 68*. Politique et Sociétés, Lausanne, v. 34, n. 1, p. 37-60, 2015.

DAMASCENO, Diego. *Da crítica à burocracia ao projeto da autonomia em Cornelius Castoriadis*. Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, p. 117, 2019.

DELA-SÁVIA, Sérgio. *Castoriadis e a significação antropológica e política da tragédia*. Revista Enunciação. Disponível em: <<https://www.editorappgfilufrj.org/enunciacao/index.php/revista/article/view/178>> Acesso em: 15, jun, 2024.

FERREIRA, Evandson. *Educação e ethos democrático: o desafio da formação para a autonomia*. Revista Dissertatio. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/23961>> Acesso em: 6, maio, 2024.

_____. *A experiência religiosa no horizonte do pensamento de Cornelius Castoriadis*. Comunicação apresentada no XII Simpósio Internacional Filosófico-Teológico da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 5–7 out. 2016.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política*: Volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FERNÁNDEZ-SAVATER, *From workers autonomy to social autonomy: the experience of Socialisme ou Barbarie. An interview with Daniel Blanchard*. Disponível em: <<https://libcom.org/article/workers-autonomy-social-autonomy-experience-socialisme-ou-barbarie-interview-daniel>> Acesso em: 12, mar, 2025.

FRANÇA, Fernando César Teixeira. *Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Coleção Oficina de Filosofia).

FRASER, Nancy. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”*. Cadernos de campo. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109/54229>> Acesso em: 12, set, 2023.

_____. *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense, 4º edição, 1993.

GIBSON-GRAHAM, J.K. *Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2017.

HABERMAS, Jürgern. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. *Rescuing the revolution with an ontology: on the Cornelius Castoriadis 'Theory of Society', The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, Ed. Charles Wright, New York: SUNY Press, 1995.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1991.

KLIMIS, Sophie. *Démocratie comme forme de vie versus démocratie comme régime: une fausse antinomie?* Dissertatio de Filosofia, Pelotas, v. Suplementar, n. 11, p. 61-84, 2022.

LABELLE, Gilles, « *Cornelius Castoriadis lecteur de Merleau-Ponty. "Relation" ou "écart"?* », Les Nouveaux Cahiers Castoriadis, n° 1, 2024, Castoriadis et ses contemporains.

LABICA, Georges. *Democracia e revolução*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LEFORT, Claude. *Est-ce que la bureaucratie?* In: *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, 1971. Droz, Genève, Paris, 1971. In: *Autogestion et socialisme: études, débats, documents*, N°16-17, 1971.

_____; CASTORIADIS, Cornelius; MORIN, Edgar. *Maio de 68 – A brecha*. Tradução e organização de Anderson Lima da Silva & Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

MACIEL, Mirtes Mirian Amorim. *Socialismo e autonomia: Castoriadis e a instituição imaginária da sociedade*. 1991. 264 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

MARTORANO, Luciano C. *A burocracia e os desafios da transição socialista*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2002.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1852/brumario/cap01.htm> Acesso em: 22, jan. 2025.

_____. *A guerra civil na França*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Para a Crítica da Economia Política*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1859/01/prefacio.htm> Acesso em: 22, jan, 2025.

MIGUEL, Luís. *Despolitização e antipolítica: a extrema-direita na crise da democracia*. Revista Argumentum. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/36261/23905> Acesso em: 02, fev, 2024.

MOUFFE, Chantal. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso, 2013.

MORIN, Edgar. *Un Aristote em chaleur*. In: *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Travaux de droit, d'économie, de sociologie et d'anthropologie, vol. 162. Genève, Paris: Librairie Droz, 1989.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de; SÍVERES, Luiz. *Há esperança, outro mundo é possível: reflexões para ajudar a vencer a desesperança no mundo atual*. Brasília: Alia Opera, 2011.

PAPADIMITROPOULOS, Vangelis. *The Radical Freedom of the Imaginary in Castoriadis*. Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, v. 16, n. 1, 2020.

PINHEIRO, Milton; MARTORANO, Luciano C. (orgs.). *Teoria e prática dos conselhos operários*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento*. 2ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

REVISTA ROSA, *Autonomia e democracia*. Disponível em: <https://revistarosa.com/9/cornelius-castoriadis-entrevista-ao-canal-et1> Acesso em: 07, jan, 2025.

ROTOLO, Tatiana. *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*. Florianópolis: Em Debate, 2013.

SAFATLE, Vladimir. *A Esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

_____. 2013. Outras Palavras. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/outrasmidias/2013-segundo-safatle/>> Acesso em: 20, nov, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Esquerdas do Mundo, Uni-vos!* São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

SMITH, Karl. *Psiche*. In: *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2014.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofía da práxis*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

VIDAL-NAQUET, *Souvenirs à batons rompus sur Cornelius Cartoriadis et <<Socialisme ou Barbarie>>*. In: *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Travaux de droit, d'économie, de sociologie et d'anthropologie, vol. 162. Genève, Paris: Librairie Droz, 1989.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: la renovación del materialismo histórico*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2000.