

**TATIANA DE MACEDO SOARES ROTOLO**

**O ELOGIO DA POLÍTICA: PRÁXIS E AUTONOMIA NO PENSAMENTO DE CORNELIUS  
CASTORIADIS**

**TESE APRESENTADA AO INSTITUTO DE CIÊNCIA POLITICA  
DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA PARA A OBTENÇÃO DO  
TÍTULO DE DOUTOR EM CIÊNCIA POLÍTICA.**

**ORIENTADOR: PROF. DR. PAULO CÉSAR NASCIMENTO**

**BRASÍLIA**

**2011**

**TATIANA DE MACEDO SOARES ROTOLO**

**O ELOGIO DA POLÍTICA: PRÁXIS E AUTONOMIA NO PENSAMENTO DE CORNELIUS  
CASTORIADIS**

**TESE APRESENTADA AO INSTITUTO DE CIÊNCIA POLITICA  
DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA PARA A OBTENÇÃO DO  
TÍTULO DE DOUTOR EM CIÊNCIA POLÍTICA.**

**ORIENTADOR: PROF. DR. PAULO CÉSAR NASCIMENTO**

**BRASÍLIA**

**2011**

*A minha mãe Claudia e meu pai Marco, com gratidão.  
Aos meus filhos Luísa e Tomás, com esperança.*

## **Agradecimentos:**

A meus filhos, Tomás e Luísa, força e inspiração para tudo que eu faço.

A Morris, pelo companheirismo, carinho e amor.

A Cláudia, por toda a força que sempre me deu, e, em especial na realização deste trabalho.

A Marco, por nunca ter duvidado das minhas escolhas.

A Luana e Caio, irmãos e amigos.

A meu orientador, Paulo Nascimento, pela dedicação e paciência.

A Francisca, meu braço direito (e às vezes, também o esquerdo e as duas pernas).

A Ilse e Bob, pela ajuda, material, correções e conversas.

Aos professores do Instituto de Ciência Política da UnB, pelo acolhimento. Em especial aos professores Luis Felipe Miguel, Flávia Birolli, Rebecca Abbers e Lúcia Avelar, pelos bons cursos. E, um mais especial ainda, a Professora Marilde Loiola de Menezes, pelas ótimas colocações na minha banca de qualificação.

Aos colegas do grupo “Ruptura e Continuidade”, pelo debate sincero, estímulo e leituras. Em especial a Graziella Testa e Mateus Fernandes, pela amizade, papos, risadas e principalmente, pelos debates filosóficos e políticos.

A Alex Calheiros, amigo querido.

A Heitor Paladim, amigo do peito, de longa data, pelas leituras, incentivo e comentários.

A Silvio Carneiro, pelos galhos quebrados e pela amizade.

A Pablo Ortellado, por me disponibilizar um material precioso.

Aos deuses da “zitologia” (ou a arte de fazer cerveja), que me proporcionaram a distração necessária e a diversão nos momentos de cansaço.

Ao Decanato de Pós Graduação da UnB, pelos financiamentos de viagem.

A Capes pela bolsa concedida.

“A imaginação é a louca da casa”,

Santa Teresa Dávila

“Se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser, não é possível filosofar abandonando a situação humana: é, pelo contrário, preciso assumi-la”

Merleau-Ponty, O elogio da Filosofia

“A polis são os homens”,

Tucídides

## Resumo:

Esta pesquisa se dedica a investigar as noções de práxis e autonomia na filosofia política de Cornelius Castoriadis. Partimos da idéia de que uma interrogação acerca da práxis humana constitui o cerne fundamental das idéias de Castoriadis, presente tanto nos trabalhos de juventude como também nos textos de maturidade. Contudo, não podemos desvincular a práxis da autonomia. Para ele, a ação humana visa à autonomia, e sendo assim, abordar a primeira nos remete a elucidação da segunda. A realidade, para ele, se constitui de uma criação imaginária que dá sentido à vida humana como um todo. O trabalho da ação humana está em reconhecer a fonte imaginária com seu elo fundamental, e deste modo, proceder a crítica e o questionamento constante do real. É justamente isto que significa autonomia para nosso autor: dar a si as próprias leis e normas. Ou seja, o sentido pleno da práxis é o alcance da autonomia. Tal relação surge desde os textos de juventude de Castoriadis, passando pela ruptura com o marxismo e encontrando na especulação filosófica seu ponto alto. Portanto, as ligações entre práxis e autonomia formam o eixo no qual a obra de Castoriadis como um todo se fundamenta.

Palavras-chave: autonomia- práxis- marxismo- filosofia- democracia

## Abstract

This research aims to investigate the notions of praxis and autonomy in the political philosophy of Cornelius Castoriadis. It begins with the notion that the examination of human praxis is the fundamental core of Castoriadis's ideas, present in both his work as a youth and his later mature writings. However, praxis and autonomy cannot be separated. To him, human action implies autonomy, and therefore addressing the former naturally leads to an elucidation of the latter. To Castoriadis, reality is constituted by an imaginary creation that gives meaning to human life as a whole. The role of human action is to acknowledge the fundamental link with its imaginary source, and therefore to carry out constant criticism and questioning of reality. This is precisely what he means by autonomy: providing oneself with a set of laws and norms. Or in other words, the full meaning of praxis is the achievement of autonomy. This relationship arises from the writings of Castoriadis's youth, when he breaks with Marxism and works towards a higher level based on philosophical speculation. Thus, the links between practice and autonomy form the axis on which the work of Castoriadis as a whole is founded.

Key words: autonomy- praxis- Marxism- philosophy- democracy

## **Sigla das obras de Castoriadis citadas:**

A Sociedade Burocrática I- SBI

Socialismo ou Barbárie- SB

A experiência do movimento operário- EMO

Capitalismo moderno e revolução – MCR

A Instituição Imaginária da Sociedade- IIS

As Encruzilhadas do Labirinto I- EL I

As Encruzilhadas do labirinto II- Os domínios do homem- EL II- DH

As Encruzilhadas do Labirinto III- EL III

As Encruzilhadas do labirinto IV- A ascensão da insignificância- EL IV-AI

As Encruzilhadas do Labirinto V- Feito e a ser feito- EL V- FF

As Encruzilhadas do Labirinto VI- Figuras do Pensável- EL VI- FP

Sujeito e verdade no mundo social histórico- SVM

As Origens do Totalitarismo- OT

Uma Sociedade a Deriva- USD

Lo que hace a Grecia- I. De Homero a Heráclito- HG I

Demos preferência às traduções brasileiras e portuguesas por facilidade de acesso ao leitor do Brasil. Quando isto não foi possível, usamos as edições originais em francês, cotejadas com as excelentes traduções para o inglês e também para o espanhol.

<b>Introdução</b> .....	133
<b>Parte I- Os Anos de Formação</b> .....	275
<b>Capítulo 1 - Os primórdios da autonomia: A questão Russa</b> .....	286
1. Castoriadis e as críticas a Trotsky.....	286
2. <i>O Socialismo ou Barbárie</i> .....	397
3. Uma teoria crítica da burocracia.....	4240
<b>Capítulo 2 - A nova onda do socialismo</b> .....	66
1. Um certo luxemburguismo.....	66
2. O paradigma húngaro .....	7875
3. O Conteúdo do Socialismo.....	82
4. A Ideologia Bolchevique e a questão da organização .....	9101
<b>Capítulo 3 - Do marxismo crítico à crítica do marxismo</b> .....	110
1. O negativo do Capital.....	107
2. A pulverização do marxismo .....	13330
3. Notas sobre a questão da dialética .....	144
<b>Parte II- Da política à Filosofia e da Filosofia até nós</b> .....	1529

<b>Capítulo 4 - A Descoberta da Imaginação .....</b>	<b>1530</b>
1. Por uma nova teoria da revolução.....	1530
2. O domínio do social-histórico .....	15957
3. O legein, o teukheim e os magmas. ....	17370
4. Uma breve história da imaginação. ....	179
<b>Capítulo 5 - Psicanálise, Política e Autonomia .....</b>	<b>19188</b>
1. O legado de Freud .....	19188
2. A mônada-psíquica .....	206
3. O Projeto da autonomia.....	2215
<b>Capítulo 6 - A política entre os antigos e os modernos.....</b>	<b>22320</b>
1. O retorno à Grécia.....	2230
2. Entre antigos e modernos .....	231
3. A política e a filosofia .....	249
<b>Capítulo 7 - Diálogos Intermitentes: as disputas em torno da democracia, revolução e autonomia .....</b>	<b>26158</b>
1. Os Diálogos.....	26158

2. A política entre Arendt e Castoriadis .....	26360
3. Habermas e a sociedade instituinte .....	28077
4. Honneth e a ontologia para a revolução.....	2929
5. O Projeto da Autonomia e o kantismo: Heller e Castoriadis.....	298
<b>À guisa de conclusão - A utopia militante e os ecos da autonomia.....</b>	<b>309</b>
Bibliografia.....	315



## Introdução

As ideias do filósofo greco-francês Cornelius Castoriadis estão dispersas num universo vastíssimo. Podemos afirmar que ele possuía um conhecimento enciclopédico. Poucos pensadores contemporâneos conseguiram reunir ao longo da sua vida intelectual a quantidade de temas que Castoriadis abarcou, especialmente se considerarmos que ele não foi, propriamente, um homem de academia<sup>1</sup>. E seu domínio sobre cada um deles não ficou somente num plano raso. Em cada um dos assuntos abordados percebemos um mergulho profundo no conhecimento de tradições de pensamento, conjunturas e debates políticos, em muitos casos aparentemente distantes entre si.

O universo no qual transitou Castoriadis vai desde um marxismo militante, que dialoga com grandes pensadores da tradição marxista, como Lenin e Trotsky, bem como Marx (de quem ele conhecia tanto os textos de juventude quanto os de maturidade), passando pela psicanálise de Freud, pelos estudos sobre a antiguidade clássica (especialmente o legado grego e a filosofia antiga, desde os pré-socráticos a Aristóteles) passando por Platão e pelos grandes escritores aedos e trágicos, além da ontologia, que abarca quase toda a história da tradição filosófica do Ocidente. Castoriadis se ocupou de todas estas atividades. Foi militante político, economista, psicanalista, teórico da sociedade. Mas foi sobretudo um filósofo. Um filósofo ousado e original que encampou, como muito poucos, o difícil trabalho de discorrer acerca

---

<sup>1</sup> Apesar de possuir um conhecimento profundo de universos distantes entre si, Castoriadis não traçou uma carreira propriamente acadêmica. Jamais concluiu uma tese de doutoramento e seu ingresso na vida universitária francesa se deu apenas em 1979, quando ele já contava com 55 anos e uma longa lista de trabalhos publicados. Mesmo assim, seu ingresso na *Ecole de Hautes Etudes em Science Social* foi tumultuado e teve que contar com a ajuda de amigos e admiradores (Cf. Vidal-Naquet).

das perguntas aparentemente sem resposta, buscando respostas sobre as questões que quase ninguém se presta a perguntar. Suas ideias são multifacetadas, ou como destaca Heliana Rodrigues, são polimorfos, não se vinculam a nenhuma das tradições que surgiram nos anos 60 e 70 e que ainda estão em voga, como o estruturalismo ou o pós-estruturalismo, pós-marxismo, etc., embora faça menção a todas elas. Também não se articulam com os discursos contemporâneos da morte do sujeito e muito menos com qualquer influência do pensamento liberal.

Seu tema, por excelência, foi a política. Não apenas a política real, isto é, aquela que ocorre no cotidiano e que consta nas páginas dos jornais e preenche os espaços dos livros de história. Desta política rotineira ele nunca se desligou e também teceu alguns comentários. Podemos ver isto desde a juventude, ligado a crítica incessante das experiências do socialismo soviético, como também após, no diálogo permanente dos grandes fatos e eventos políticos do seu tempo. Somente por seu trabalho de análise política, Castoriadis já teria sido um grande intelectual.

Seu trabalho teórico não parou por aí. Foi para além das manchetes cotidianas e se enlaçou também como *o político*. Isto é, com a necessidade de se compreender mais profundamente como os homens agem, vivem em sociedade, se organizam, criam seus modos de viver e de morrer. A política para ele sempre esteve entre esses dois lados: o primeiro, a experiência concreta, a força dos fatos e dos acontecimentos. E segundo: procurou compreender a lógica intrínseca da ação política, qual força atua por trás dessas ações (se é que existem tais razões), o que move a ação política e por que nós vivemos em sociedade.

Disso decorre encontrarmos nas ideias de Castoriadis uma trajetória peculiar. Um homem engajado com as grandes questões de seu tempo não apenas no plano

da ação política corriqueira, mas também no que se refere à reflexão sobre a política. De fato, a relação entre a teoria e a ação, não foi algo determinante somente na história pessoal de Castoriadis. Esta relação, tão essencial ao pensamento político, constitui de fato, um dos cerne mais elementares das ideias de Castoriadis. Podemos vê-la, ainda em potência, nos anos de militância política na juventude desabrochando na desconfiança do sucesso da ação revolucionária, e, na sua plenitude, a partir da retomada do desenvolvimento de um grande sistema filosófico que, de algum modo, parece querer elevar a militância ao status de reflexão filosófica, como podemos encontrar nos seus textos de maturidade.

Esta relação entre teoria e prática foi ao longo da tradição filosófica ocidental, em geral, compreendida a partir da supremacia do pensamento sobre a ação. Tal hierarquia é invertida por completo por Castoriadis. Se em geral a filosofia compreende a si mesma numa perspectiva em que o pensamento é superior a ação, ou ainda, que o pensamento orienta e determina o modo pelo qual agimos, Castoriadis vem nos mostrar o quanto daquilo que pensamos está, na realidade, enraizado no modo como agimos. Em outras palavras, ele vem dar a prática humana um lugar também privilegiado na história do pensamento, lugar que apenas foi concebido por pouquíssimos filósofos, tais como Aristóteles e Marx para citar apenas os exemplos mais conhecidos.

Contudo, suas análises não se satisfizeram somente com as contribuições de Aristóteles e de Marx. No primeiro caso, para Castoriadis, Aristóteles ainda via a política e a práxis como subordinadas ao pensamento teórico. No segundo, para Marx, a práxis se orientava segundo determinações constituídas a partir de fora dela. É contra tais perspectivas, a subordinação da ação humana ao pensamento, e

a orientação da ação segundo uma norma determinada alheia a ela mesma, que boa parte da reflexão de Castoriadis incide.

Podemos dizer que um dos temas fundamentais que permeiam esta pesquisa é justamente a relação entre a teoria e a práxis à luz das ideias de Castoriadis. Para tanto, não podemos tomar este ou aquele aspecto deste emaranhado de ideias que é a sua filosofia. Pois esta relação nasce muito cedo nas ideias do nosso autor. Deste modo, é a filosofia de Castoriadis como um todo que temos como objeto. Desde seus primórdios na crítica ao trotskismo e da experiência soviética, pensamento construído desde fins dos anos 40 e que atravessou boa parte dos seus trabalhos no grupo *Socialismo ou Barbárie* que ele ajudou a fundar (foi por quase vinte anos um dos seus principais animadores), passando pela redefinição de um conteúdo novo para o socialismo (nos anos 50 e parte dos 60), a ruptura com a tradição marxista (em meados dos 60) e a empreitada na construção de uma filosofia política sobre bases inteiramente novas. Nesta última fase as referências não são mais Marx (embora Castoriadis nunca tenha abandonado por completo algumas questões lançadas pelo filósofo alemão), mas a psicanálise, a filosofia dos pré-socráticos, a tragédia grega, Aristóteles, Kant, Hegel e os dilemas da democracia. São todos esses os aspectos, das ideias de Castoriadis, contemplados neste trabalho.

Com isto, defendemos a ideia de que a relação entre teoria e práxis está na base da filosofia de Castoriadis e margeia seus trabalhos desde os anos de juventude encontrando a plenitude nos textos de maturidade. Tal relação dá preferência para aspectos da práxis em função da especulação teórica, embora boa parte das ideias de Castoriadis acabe por se inserir numa filosofia abstrata altamente especulativa.

Castoriadis foi um intelectual que se ocupou de diversas questões pautadas sobre inúmeras referências, muitas distantes entre si, e tem por característica geral um fazer filosófico eminentemente político. Ou seja, ele vem nos mostrar, em que medida, a prática, a política e a vida em sociedade são determinantes para constituírem a nossa identidade, como vivemos, como construímos o mundo ao nosso redor e, sobretudo, como pensamos. Por fim, é um autor para quem a política está no centro da reflexão filosófica. Acreditamos outrossim que as ideias de Castoriadis constituem um elogio da política, isto é, em sua obra a reflexão sobre a política possui um lugar especial, quase privilegiado. É justamente a política que constitui o solo fundamental por onde perpassa a experiência humana. Somos, para Castoriadis, “animais políticos” (*Zoon Politikon*), tal como Aristóteles definiu no século IV a. c.

Assim, podemos dizer que a pergunta fundamental que orienta esta pesquisa é: “o que é a práxis para Castoriadis?”. Tal questionamento conduz necessariamente ao tema da autonomia, já que, para nosso autor, práxis e autonomia caminham juntas. Em outras palavras, para que se possa compreender a noção de práxis em Castoriadis é preciso também que se tome como parte privilegiada desta concepção o que nosso autor entende por autonomia. Práxis e autonomia, neste contexto, não podem estar separadas.

Deste modo, um dos aspectos relevantes desta pesquisa está em observar uma tensão no que concerne ao pensamento de Castoriadis, tensão que aparece de maneira crucial na sua trajetória de vida: o lugar do fazer político e do pensar político. Não há, para nosso autor, uma hierarquia entre pensamento e ação, bem como não há também uma supervalorização da ação em função do pensamento. Contudo, na sua vida pessoal, podemos perceber claramente um abandono das

atividades de militância em função do trabalho filosófico, especulativo, sem atividades políticas efetivas, embora o próprio Castoriadis nos relate, o retorno a militância foi algo planejado até o fim de sua vida (cf. Ortellado).

Neste estudo, tal trajetória intelectual, da qual os temas da práxis e da autonomia são fundamentais, foi retratada a partir de dois grandes blocos: o primeiro, que chamamos “Anos de Formação”, contém a análise dos anos de militância no marxismo, desde a presença na IV Internacional, a fundação do *Socialismo ou Barbárie*, a revisão do conteúdo do socialismo que o levou ao novo exame das teses do marxismo e da teoria da história no próprio Marx. O segundo apresenta a virada filosófica do autor, construída sobre a recusa do marxismo e buscando resgatar os elementos esquecidos pela história da filosofia: a imaginação e a criação radical, conduzindo à constituição de um sistema filosófico próprio. Este segundo momento é marcado pela influência das ideias de Freud, pela discussão acerca da ontologia e pelo resgate crítico das experiências da *pólis* democrática.

Há, entretanto, um único elo capaz de unir as ideias de juventude com as ideias de maturidade: a questão da autonomia. Desde muito cedo este tema parece crucial a Castoriadis. Num primeiro momento ela emerge da defesa dos conselhos operários e das experiências revolucionárias espontâneas. Assim, é que as ideias políticas de Castoriadis dialogam com a tradição do marxismo crítico ou libertário, do qual seus principais expoentes foram Rosa Luxemburgo e Karl Korsh (para citar apenas os nomes mais conhecidos). Mas sua discussão, e neste aspecto ele se aproxima muito de Rosa Luxemburgo, esteve centrada em especial numa teoria da práxis com vistas à autonomia. Ou seja, tal como a revolucionária polonesa, que defendia com unhas e dentes a ação espontânea das massas frente à política de gabinete do partido, Castoriadis retira daí inspiração para sua defesa da autonomia

das massas. Com Rosa, nosso autor tem muitas afinidades, embora ele não tivesse percebido ou nem mesmo admitido isso. Ambos viam nos conselhos de operários uma saída democrática e popular para o socialismo, apostaram na ação criativa das massas em inventar novas formas revolucionárias, novos horizontes e uma nova organização. Em ambos a democracia assume um caráter substantivo. Contudo, para Castoriadis, Rosa Luxemburgo ainda permaneceu presa ao fetiche do economicismo típico do pensamento marxista. Tal acusação, que de fato não é injusta, demonstra a crítica de Castoriadis à fixação do marxismo pelas explicações meramente econômicas, que reduziam em muito a própria capacidade de interlocução do marxismo com os acontecimentos de seu tempo, bem como a alternativa política e teórica.

Imbuído desta perspectiva autonomista ele se dedica a reformulação do conteúdo do socialismo nos anos mais produtivos do *Socialismo ou Barbárie*. Esta alternativa não se coadunava nem com as experiências soviéticas, nem com as práticas dos partidos comunistas e nem com o trotskismo. As críticas ao burocratismo ocupam boa parte da reflexão de Castoriadis nesses primeiros anos. Ele se torna um crítico mordaz da URSS sem, contudo, recair no oposto liberal. Junto com Claude Lefort, ele se dedicou a interpretação da URSS não como um estado operário, ou um estado operário corrompido, como afirmavam os trotskistas. Para eles, a forma assumida na URSS acompanhava o movimento do capitalismo internacional, que rumava em direção ao burocratismo. Era, desta forma, um capitalismo burocrático com as mesmas características dos países ocidentais, o mesmo tipo de exploração dos trabalhadores, a mesma produção de mais-valia e as mesmas relações hierárquicas. Os burocratas do partido ocupavam o lugar que fora da burguesia e criavam a ideologia de que esta organização social representava os

interesses dos trabalhadores. A URSS não era degenerada, como para Trotsky, ao contrário, era um regime de exploração e ideologia tão perverso, ou até mesmo pior que o capitalismo.

As análises de Castoriadis se destacaram não apenas pelo seu conteúdo. Os recursos metodológicos usados pelo jovem autor também eram inovadores. Castoriadis, embora de formação marxista, se valia das análises de Weber, autor pouco conhecido e utilizado entre os marxistas da época. As leituras de Weber que abriram seus olhos para o papel da racionalização e da burocratização da sociedade moderna, da qual a URSS não passava de mais um exemplo.

A solução que propunha contra o crescimento da burocracia era, deste modo, a superação da divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual. Boa parte da atividade teórica de nosso autor, que gravitava em torno de um novo conteúdo do socialismo, tinha este ponto como uma questão central. Não é difícil percebermos, assim, o impacto da eclosão da Revolução Húngara sobre as teses que Castoriadis vinha defendendo.

Defendendo o marxismo de conselhos, o fim da divisão entre dirigentes e executantes no âmbito da fábrica, Castoriadis acreditava que o novo rumo do socialismo sairia no momento em que o movimento dos trabalhadores encampasse como bandeira a autogestão da fábrica. Tal como o cinema da *Nouvelle Vague* francesa buscava encontrar novos caminhos estéticos que fugissem dos padrões do cinema comercial, os membros do *Socialismo ou Barbárie* também buscavam novas saídas para o movimento revolucionário internacional. Coincidentemente, ambos os movimentos, o primeiro de cunho artístico e o segundo, político, apareceram nos mesmos anos.

Tal busca, porém, levou nosso autor a revisão crítica do marxismo como teoria e como prática revolucionária. Este esforço o conduziu a críticas ao próprio Marx, em especial ao Marx da maturidade, marcado pelo determinismo e pelo economicismo. Castoriadis vai resgatar o Marx de juventude, que se debruçava sobre uma teoria da revolução e que possuía uma visão mais democrática e popular da organização social. Esta revisão crítica, vale ressaltar, não conduz a uma posição reformista ou reacionária. Do rompimento com o marxismo, Castoriadis vai buscar uma teoria da revolução por outras searas, fora deste referencial teórico. A partir desta inflexão surge a segunda parte desta pesquisa, chamada “Da política à filosofia e da filosofia até nós”. Este título, uma brincadeira com um dos trabalhos mais importantes de Castoriadis<sup>2</sup>, tem como objetivo apresentar os novos rumos buscados pelo autor. Se num primeiro momento a teoria estava em segundo plano em relação à práxis, nesta parte a teoria parece tomar um lugar cada vez mais privilegiado em relação à prática política. Neste momento emerge o filósofo da imaginação, o teórico da sociedade e o psicanalista. Se antes a autonomia era tratada tendo como horizonte a fábrica e a gestão operária, neste segundo momento ganha novos matizes.

A autonomia, neste contexto, está no centro de uma reflexão filosófica que abarca as ligações íntimas com o desenvolvimento da psique humana, a perspectiva controversa de Castoriadis em torná-la uma probabilidade para a humanidade através de um projeto da autonomia e a orientação política rumo a uma sociedade instituinte. Esta segunda parte do trabalho procede da guinada filosófica das ideias do autor, buscando compreender como ele elabora suas concepções sobre a imaginação e criação na política, como compreende a sociedade e a influência da

---

<sup>2</sup> “Valor, igualdade, justiça e política: De Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós”, In: EL I, p. 331-418.

psicanálise para o desenvolvimento de uma teoria do sujeito. Além disso, também é abordada a visão de Castoriadis acerca dos antigos e do legado grego para a política. Como J. P. Vernant, que afirmava que a filosofia é de certa maneira filha da cidade, isto é, que sem o movimento político ateniense, que deu origem a democracia, responsável por levar de alguma forma o pensamento do céu a terra, possibilitando o próprio surgimento filosofia, o tipo de questionamento novo trazido pela filosofia, Castoriadis nos mostra que sem a política, sem o movimento humano de criar modos de convivência mútuas, o pensamento especulativo não seria possível. O pensamento é, desta maneira, erguido sobre as fundações que só a vida coletiva pode edificar. A especulação filosófica seria, segundo essa perspectiva, um legado advindo da vida política da humanidade. Este tipo de olhar sobre a política e a filosofia tem início na *polis* democrática e reaparece novamente na modernidade. É neste sentido que Castoriadis afirma que ainda somos herdeiros de um processo que visa à autonomia. Nosso autor, com isto, não padece de nostalgia de tempos imemoriais da *polis*. Seu objetivo é contrapor a política dos antigos a dos modernos, buscando em cada uma dessas experiências distantes os vestígios da autonomia. A reflexão de Castoriadis possui, segundo esta leitura, profundas implicações democráticas.

Os pontos mais fundamentais da segunda parte deste trabalho estão na análise da teoria da história como criação, na valorização do imaginário como produtor de realidade, no desenvolvimento de uma teoria do sujeito capaz de agir reflexivamente e de, através disso, rumar à autonomia. Neste contexto se insere o projeto da autonomia para nosso autor. Não se trata, neste caso, da reminiscência de um projeto revolucionário, resgatando antigos elementos do projeto marxista. Trata-se, sobretudo, de uma perspectiva sobre a sociedade, de forte cunho

iluminista, que visa a auto reflexão e críticas permanentes. Ser autônomo para nosso autor, não significa nada além do que dar a si mesmo as próprias leis e regras. Tal questão é essencial para Castoriadis. Para ele, política se relaciona com a instituição das leis. Contudo, leis possuem nesse caso, uma acepção alargada: relacionam-se com uma organização geral da vida, da cultura e dos valores. Instituir as próprias leis é, sobretudo, produzir sentidos e realidades, dando abertura, neste contexto, para a instituição do novo. É neste sentido que devemos compreender a afirmação de Castoriadis de que *“abandono o marxismo, mas não abandono um projeto revolucionário”*. Além disso, é nesse sentido também que autonomia para ele, refere-se eminentemente à liberdade.

Por fim, apresentamos também alguns “diálogos intermitentes”. São intermitentes, pois, nunca foram diretos e nem foram acabados. São e permanecem sendo. De um lado, com Hannah Arendt. Com ela, Castoriadis possui inúmeros pontos em comum, mas se afasta em uma questão crucial: para ele, diferentemente do que para a filósofa alemã, era preciso também intervir na ordem social, no mundo do trabalho para se instaurar uma democracia substantiva. Já com Habermas, ele se digladiava em torno da não instrumentalização da democracia, permitindo que ela seja sempre encarada como um processo aberto, dinâmico e em construção. Com ambos, Castoriadis nos coloca uma questão fundamental para a vida democrática: não basta apenas definir quem são os atores capazes de sustentar uma democracia substantiva, mas, sobretudo, é preciso também apontar o modo pelos quais as decisões são tomadas. Democracia para ele, não se relaciona somente a quantidade de sujeitos envolvidos no processo decisório. Apesar da participação coletiva ser também um aspecto fundamental para o nosso autor, a democracia não se resume a isto. O mais emergencial para uma democracia plena é o fato de o

corpo coletivo poder decidir também como as regras do jogo são jogadas. É preciso decidir sobre as leis, as instituições, a cultura e os valores instituídos, no sentido de poder questioná-los e, sobretudo, poder também instituir novos. Democracia, portanto, não apenas se relaciona a participação popular, mas também ao modo como esta participação se dá, a como as decisões são tomadas e instituídas.

Por fim, com Honneth, o debate gira em torno da criação e da ontologia, mostrando que, segundo nosso autor, a criação carrega consigo também uma face maléfica. Não se trata, neste caso, de se criar uma ontologia para tentar salvar o projeto revolucionário, como denuncia Honneth. Mais do que isso, trata-se de defender a criação e a imaginação radical como fontes geradoras do real, e da qual pode advir ou não, uma revolução. A revolução, neste contexto, é apenas uma possibilidade e não uma necessidade. Já com Heller, Castoriadis trava um debate acerca da influência do kantismo em suas ideias. Ainda que nosso autor carregue heranças de uma certa posição emancipatória semelhante às ideias defendidas por Kant, como a noção de uma humanidade capaz de viver sem tutelas, há uma separação crucial quanto a definição de sujeito para cada um. Deste modo, a noção de autonomia em Kant permanece associada a uma concepção que estabelece a emergência do sujeito sobre o político. Já para Castoriadis, tal relação não ocorre desta forma. A autonomia, segundo ele, está sempre associada ao político, sendo o sujeito uma consequência posterior. É por isto que, embora utilizem os mesmos termos e um raciocínio comum, as duas concepções de autonomia se afastam.

Assim, o que podemos concluir das ideias acerca da relação teoria e práxis em Castoriadis é que, em primeiro lugar, por mais que as circunstâncias nos mostrem o contrário, é possível ainda buscar uma saída. E, esta saída, segundo nosso autor, tem por base um processo democrático, radical, inclusivo e,

principalmente, questionador. Além do mais, buscar uma revolução não é apenas buscar um novo sistema social, político e econômico. É também buscar a autonomia, alcançar um grau de liberdade e independência capazes de fazer com que possamos decidir acerca deste sistema ou se preferimos rumar em direção a novos.

Há ainda algumas palavras acerca da metodologia usada nesta pesquisa, tema tão caro à ciência política. Partimos da ideia de que num trabalho eminentemente teórico como este, o centro metodológico se constitui no modo como articulamos as ideias a partir de uma problemática geral levantada previamente. Assim sendo, o principal desenvolvimento metodológico utilizado nesta pesquisa será a revisão bibliográfica a partir de fontes primárias, isto é, as obras do autor, também de fontes secundárias, comentadores e demais autores que dialogam direto ou indiretamente com Castoriadis. Não se trata, neste caso, de uma exegese dos textos trabalhados ou de um resumo das ideias do autor. Ainda que num trabalho desta natureza, a leitura de texto rigorosa bem como a exegese sejam partes da pesquisa. Trata-se, portanto, de abordar os textos de Castoriadis a partir do olhar que este estabeleceu para a práxis humana e de como este olhar está profundamente imbricado com a noção de autonomia. O que buscamos perfazer aqui é o trabalho de história da filosofia, ou seja, compreender o autor a partir da sua produção teórica, tendo como recurso a leitura rigorosa e buscando abarcar este trabalho no contexto de um questionamento acerca de um ou mais pontos de sua obra, mostrando que, como o próprio Castoriadis define, “Honrar um pensador não é elogiá-lo, nem mesmo interpretá-lo, mas discutir sua obra, mantendo-o, dessa forma, vivo, e demonstrando, em ato, que ele desafia o tempo e mantém sua relevância”

(Castoriadis, Os Destinos do Totalitarismo, OT, p. 7; Cf. também pg. 218 desta pesquisa).

Por último, é preciso ressaltar que, neste trabalho, preferimos utilizar as traduções brasileiras ou portuguesas, por facilidade de acesso ao público do Brasil. Quando isto não foi possível, os textos foram utilizados no original, contemplados com a tradução norte-americana. Vale lembrar que Castoriadis é um autor pouco debatido nos meios intelectuais no Brasil e que este trabalho se propõe a não somente analisar suas ideias, mas também possibilitar a apresentação deste autor, que talvez seja um dos mais criativos e originais do final do século XX.

## **Parte I - Os Anos de Formação**

## Capítulo 1: Os primórdios da autonomia: A questão Russa

### 1. Castoriadis e as críticas a Trotsky

Em dezembro de 1945 Cornelius Castoriadis<sup>3</sup> deixa a Grécia a bordo do *Mataroa*, navio de bandeira neozelandesa, famoso por levar à França uma geração de intelectuais gregos fugidos pouco antes do início da guerra civil<sup>4</sup>. Castoriadis contava com a tenra idade de 23 anos, mas já carregava no seu histórico uma carreira de militância política que remonta aos primeiros anos da adolescência. Desde sua saída da Grécia ele já dava sinais de uma postura crítica quanto ao socialismo real e aos partidos comunistas alinhados à III Internacional. Além disso, já questionava alguns pressupostos do regime de Stalin.

Ainda muito jovem Castoriadis abandonou o PC grego e aderiu ao grupo trotskista grego liderado por Spiro Stinas<sup>5</sup>. Este foi um caminho natural a quem não se alinhava com as posições oficiais tanto do PC grego, como dos partidos

---

<sup>3</sup> Nascido em Constantinopla (hoje Istambul), Castoriadis mudou-se para Atenas ainda criança. Foi na Grécia que o autor recebeu sua primeira formação política e acadêmica. Aos quinze anos entrou para a juventude comunista, de onde prontamente se afastou, aderindo em seguida a uma organização trotskista. A militância política de esquerda era uma atividade potencialmente perigosa na Grécia das décadas de 30 e 40. Primeiro, durante 1936 a 1941, havia a ditadura Metaxas e, após este período, houve a ocupação nazista. Com a retomada da Grécia pelas tropas aliadas, o país se viu sem governo, e entrou numa sangrenta guerra civil que durou três anos. O Partido Comunista Grego (KKP) protagonizava uma das forças da guerra, e perseguia os militantes trotskistas (durante um malfadado golpe de estado em dezembro de 1944 o KKP assassinou mais de 600 militantes trotskistas). Esta experiência do terror patrocinado pelos comunistas gregos marcaria para sempre a trajetória política de Castoriadis (In: Marcel van der Linden, *Socialisme or Barbarie: A French Revolutionary Group*, Left History 5 (1999)).

<sup>4</sup> Neste navio também estavam Kostas Axelos e Kostas Papaioannou. O primeiro filósofo que obteve destaque por suas análises acerca da técnica a partir de leituras de Heidegger e Marx, tendo por base a filosofia de Marcuse. O segundo, também filósofo e historiador da arte, especialista nos textos de Hegel e tradutor de textos além de Hegel, também de Marx e Engels.

<sup>5</sup> Dirigente trotskista grego.

comunistas em geral. Anos depois, numa introdução escrita por ele para a publicação de seus escritos produzidos no grupo *Socialismo ou Barbárie*, ele escreve:

O caráter reacionário do partido comunista [grego], da sua política, dos seus métodos e do seu regime interno, tal como o cretinismo, então como hoje, qualquer discurso ou documento emanado da direção do PC apareciam com perfeita clareza. Não podia surpreender que nestas condições de tempo e lugar, tais constatações conduzissem ao trotskismo e à sua facção mais esquerdista, que fazia a crítica intransigente do stalinismo e ao mesmo tempo dos trotskistas de direita (Castoriadis, SBI, introdução geral, p. 11).

Com isso, podemos perceber de imediato com quais posições o jovem Castoriadis se alinhava: o antisstalinismo ferrenho, uma posição crítica ao trotskismo e uma visão libertária do socialismo.

Desde a chegada na França, munido de uma bolsa de doutorado em filosofia, que jamais seria concluído, Castoriadis se engaja nas fileiras do PCI (Partido Comunista Internacionalista), seção francesa da IV Internacional, fundada por Trotsky em 1938. Ao longo deste período que dura desde sua adesão ao trotskismo na Grécia até a ruptura total com essa herança teórica, podemos acompanhar o percurso intelectual e político do jovem militante que culmina na fundação, ao lado de Claude Lefort, do grupo *Socialismo ou Barbárie*.

Durante o pós-guerra imediato, o trotskismo representava a pedra angular de resistência à experiência socialista sob a batuta de Stalin. Os movimentos trotskistas se autoimputavam os defensores de um “marxismo autêntico” frente às mudanças realizadas na URSS de Stalin e nos regimes de inspiração soviética. Diante desta posição, o trotskismo analisado de perto, tinha como objetivo fundamental, a

construção de uma posição política e teórica contra-hegemônica, que visava combater as mudanças procedidas por Stalin ao regime socialista. Esta posição acabou sendo exportada para o mundo e adotada como a principal fonte de oposição ao stalinismo.

Porém, os trotskistas, segundo Castoriadis, se limitavam apenas a defesa e retomada da experiência revolucionária de 1917 a 1923, ano em que Lenin já doente, deixava um vazio no poder. Para Castoriadis, a posição dos trotskistas refletia a incapacidade, já demonstrada antes por Trotsky, para interpretar os reveses da revolução no período stalinista. Segundo nosso autor, Trotsky não alcançou de fato a estrutura e funcionamento da sociedade russa stalinista, com isso, boa parte de suas análises eram superficiais e infecundas. Ou seja, embora Trotsky fizesse inúmeras referências aos dados econômicos e sociais ao analisar o regime soviético, ele não conseguia trabalhar estes dados de maneira analítica, apenas descritiva. Isto significava que, para Castoriadis, faltava a Trotsky a crítica sociológica. Em outras palavras, a crítica do regime russo era um tema fundamental. Mas Trotsky, ainda que sua importância tenha sido de suma importância como aglutinador de uma oposição ferrenha ao stalinismo, não soube proceder suas análises de maneira profunda, realizando assim, uma crítica tímida. Castoriadis escreve:

Como qualificar, dum ponto de vista marxista, um tal regime? Era claro que, sociologicamente, devia ter a mesma definição do regime russo. E é aqui que a fraqueza e finalmente o absurdo da concepção trotskista se tornavam evidentes. Porque a definição que este dava do regime russo não era sociológica. Era uma definição histórica: a Rússia era um "estado operário degenerado", não se tratando aqui de uma questão de terminologia. Para o trotskismo um tal regime só era possível como produto da degenerescência duma revolução proletária (Castoriadis, SBI, p. 13).

Deste modo, o que Castoriadis pretendia enfatizar na análise de Trotski é que: era preciso considerar mais a sério a estrutura burocrática do estado soviético sem qualificá-la meramente como uma estrutura degenerada. A apreciação, ao invés de histórica, deveria ser econômica e social. Não se tratava, neste caso, de compreender como que a revolução se perverteu desde os primeiros anos, mas sim, como bom marxista, compreender as bases econômicas e sociais que sustentavam tal situação política. Era esta a falta nas análises de Trotski e é este o ponto no qual os estudos do jovem Castoriadis vão se concentrar.

Ou seja, o primeiro erro de Trotsky, segundo Castoriadis, foi não considerar a burocracia soviética como parte fundamental da estrutura produtiva soviética, mas apenas como uma “camada parasitária”, ou uma “formação transitória” que chegou ao poder, mas que tendia a desaparecer à medida que o processo revolucionário avançasse.

Entretanto, para nosso autor, se a crítica de Trotsky apresentava problemas estruturais, a posição dos seus seguidores, especialmente após sua morte, era ainda mais superficial. O trotskismo, não apenas repetia as teses de Trotsky como ainda não conseguia apresentar nada de novo que fosse além das análises do mestre. Se faltava a Trotski uma análise consistente dos fatos, faltava ao trotskismo a criatividade, tanto analítica como, em especial, política, para se opor de maneira substancial às experiências do socialismo real.

Deste modo, o que estava por trás das críticas de Castoriadis era o fato de que: era crucial naquele período histórico, que o movimento revolucionário internacional se pusesse a desenvolver novos caminhos para se pensar a revolução. Em um texto de agosto de 1946, Castoriadis anunciava suas críticas e afirmava esta

necessidade. Em *O Problema da URSS a Possibilidade de uma terceira solução histórica*, ele afirma: “A teoria revolucionária não é um dogma revelado de uma vez para sempre, mas uma parte integrante da ação revolucionária, evoluindo constantemente com esta última” (Castoriadis, SBI, p. 63). Isto é, para Castoriadis, se as teorias desenvolvidas até o momento não fossem suficientes para explicar uma determinada conjuntura ou situação histórica, era preciso, ao invés de manter fidelidade a uma teoria estéril, buscar novos caminhos, mesmo que a expensas da teoria oficial. Assim, partindo da lição de Lenin que afirmava que: “não há ação revolucionária sem teoria da revolução”, Castoriadis, naquele momento, põe-se a pensar uma teoria da revolução capaz de se apresentar com uma terceira alternativa para além das opções do Comintern e da IV Internacional.

A principal tese de Trotsky, especialmente desenvolvida em *A Revolução Traída* (1936), é de que o que ocorreu na Rússia de Stalin foi uma degeneração. Esta tese também é endossada por Castoriadis. Mas o que Castoriadis acreditava, e neste ponto discordava de Trotsky, é que para o último, esta degenerescência era um fato episódico, passageiro, uma contradição que seria resolvida pela vitória mundial da revolução. Castoriadis acreditava que a degenerescência fosse permanente e que na URSS isto tenha implicado no aparecimento de uma nova classe. Isto quer dizer que, de um lado, Castoriadis apresentava a necessidade de compreender a degeneração soviética não a partir dos fatos e eventos históricos que levaram a ela, mas sim sob a apreciação sociológica. Mas, de outro, e neste sentido, tal como para os trotskistas, tinha importância fundamental para a luta política, afastar o modelo soviético como modelo de socialismo *par excellence* para o movimento revolucionário internacional.

Segundo Trotsky, a Revolução Russa permanecia até o momento como uma revolução incompleta, isto é, havia apenas realizado o estágio inferior do comunismo e ainda precisa avançar (cf. *A Revolução Traída*, p. 36). Trotsky se agarra a tese de Lenin, em *O Estado e a Revolução*, que dizia que o Estado iria desaparecer à medida que a revolução avançasse. Ele defendia constantemente que, diante do crescimento da burocracia stalinista haveria a necessidade de desaparecimento do Estado pela emergência de um poder popular a quem de fato deveria pertencer o poder. Ou seja, Trotsky defendia a retomada dos sovietes de 1917, bolchevizados pelo partido. Mas não qualquer soviete. Não eram propriamente os conselhos populares surgidos de maneira espontânea e auto geridos pelos trabalhadores. Mas sim aqueles tais como se estabeleceram após outubro de 1917, orientados pelo partido. O regime soviético, para Trotsky deveria ser um regime guiado pelos conselhos populares, mas sob a orientação do partido. Esta era a alternativa política de Trotsky para fazer frente aos reveses do stalinismo. Em outras palavras, não havia aqui nada de novo além do marxismo-leninismo tradicional. A principal tese dele em *A Revolução Traída* é exposta no final deste texto:

Pelo fato de ter sido a burocracia, de todas as camadas da sociedade soviética, a que melhor resolveu a sua própria questão social, encontra-se completamente satisfeita com o atual estado de coisas e não necessita de dar qualquer garantia moral sobre a orientação socialista de sua política. Continua a defender a propriedade estatizada com receio do proletariado, receio este salutar que é alimentado e sustentado pelo partido ilegal dos bolchevistas-leninistas, expressão mais consciente da corrente socialista contra o espírito de reação burguesa do qual está profundamente penetrada a burocracia termidoriana. *Como força política consciente a burocracia traiu a revolução*. Mas a revolução, felizmente vitoriosa, não é só um programa, uma bandeira, um conjunto de instituições políticas, é também um sistema de relações sociais. Não é suficiente traí-la, é necessário ainda subvertê-la. Os atuais dirigentes traíram a Revolução de Outubro, mas ainda não subverteram (Idem, p. 174, grifo meu).

Ou seja, para Trotski a Revolução Russa ainda tinha uma solução. Ora, neste sentido, para Castoriadis a crítica ficava relegada ao denunciamento, e tinha como objetivo principal conscientizar os revolucionários russos para o restabelecimento da política bolchevique de 1917. Retomar as perspectivas perdidas de 1917 seria o caminho para que a revolução pudesse “retomar seus rumos perdidos”, e com isso, fazer desaparecer o centralismo burocrático pelo centralismo democrático do partido.

A burocracia, para Trotski, é uma degeneração, pois se elevou acima de todas as classes desempenhando uma função reguladora e também por ser responsável pela manutenção da hierarquia social. Além disso, a burocracia exerce a exploração para fins próprios<sup>6</sup>. Ou seja, a burocracia é, portanto, uma deformação do regime soviético, surgida por um desvio do curso natural da revolução.

Contudo, para se solucionar o avanço da burocracia, Trotski propõe uma nova revolução. Esta revolução, no entanto, seria realizada apenas no plano político e não no plano social. Isto porque, para ele, a revolução social já teria sido realizada: a burguesia já havia sido abolida, o czarismo já havia terminado e os trabalhadores já estavam no poder. O que aconteceu é que por uma série de motivos circunstanciais a burocracia se instalou no poder, freando a onda revolucionária que vinha crescendo de modo vertiginoso desde 1917.

Além disso, outra questão que Castoriadis não concordava com as análises de Trotski, quanto a nacionalização e planificação da economia. Para nosso autor, a timidez da crítica de Trotski não permitia arriscar o questionamento acerca da estrutura social, política e principalmente econômica da URSS como um todo. É por

---

<sup>6</sup> O que segundo Trotski a faz semelhante com os regimes fascistas.

isto que a burocracia não era tomada como centro de uma crítica sociológica à URSS, mas apenas como uma degeneração passageira.

É justamente a partir daí que o jovem Castoriadis parte para desenvolver sua própria crítica. Tomando por base as insuficiências da análise de Trotsky, ele vai propor uma crítica própria da questão russa. Convencido da necessidade de que era preciso encarar de frente o problema da degenerescência da revolução, algo abordado, mas de maneira insuficiente no interior da tradição marxista. Este tema passa a se tornar o cerne da questão russa para Castoriadis, no intuito de estender o horizonte revolucionário para além das alternativas possíveis.

Vale lembrar que, em primeiro lugar, Castoriadis considerava que o trotskismo internacional não havia feito nada de relevante além de repetir as teses do mestre à exaustão. Compreender a degenerescência e tentar propor um novo modelo de administração política na URSS era uma agenda de pesquisa importante entre os trotskistas<sup>7</sup>, mas que em geral, não apresentava novidades.

Além disso, outro aspecto relevante que deve ser considerado nas análises de Castoriadis é o fato de que: nosso autor era um jovem militante marxista preocupado com os rumos do movimento operário. Há, nestas análises, uma boa dose de imaturidade teórica, típica da juventude, que o leva, muitas vezes, a tomar questões sem compreender de fato as inúmeras dificuldades do contexto histórico. Seu julgamento de Trotski e do trotskismo, em alguns momentos, exagera nas cores e parece não considerar tanto o caráter marginal do trotskismo, mas principalmente as dificuldades históricas monumentais enfrentadas por este movimento para

---

<sup>7</sup> É preciso ressaltar, contudo, as dificuldades do trotskismo no curso dos fatos. Havia uma campanha extremamente negativa de Stalin contra Trotski a ponto de haver uma espécie de demonização deste. Os trotskistas não tinham espaços nos partidos, sofriam perseguições, tanto da direita como também da esquerda. Estes fatos devem ser levados em conta para que se compreenda o porquê das dificuldades teóricas e práticas do movimento trotskista.

sobreviver num universo dominado pelo comunismo stalinista e que sofreram por muitos anos cruéis perseguições a seus partidários. No entanto, é preciso também considerar que, o ímpeto da juventude não diminui ou invalida as teses de Castoriadis. Ao contrário, vem nos mostrar o quanto que, para um jovem autor, elas estavam imbuídas de um engenhoso trabalho teórico, o que demonstra um intelectual criativo e competente.

Assim, Castoriadis afirma categoricamente que era preciso reconhecer não a degeneração da Revolução Russa, como afirmava Trotski, mas seu fracasso completo. O problema da revolução se situava no modo pelo qual a produção russa se organizava, conferindo à burocracia um papel central. Em outras palavras, a revolução não era como um naufrago a deriva precisando de socorro. Ao contrário, ela já havia submergido, e como tal, era necessária não uma revolução dentro da revolução, mas sim uma nova revolução socialista construída por bases absolutamente distintas. Além disso, para Castoriadis, a deformação da URSS não tinha tido início com o stalinismo, mas sim remonta caminhos tomados por esta ainda durante o ano de 1917.

Para ele, em primeiro lugar, era preciso entender a burocracia não como fato episódico e passageiro, isto é, como um desvio do curso revolucionário que criou uma camada parasitária. A burocracia era mais do que isso. Era, sobretudo, um fenômeno de classe, já que, segundo ele, ela atuava como uma nova classe dominante. Isto porque ela cumpria todos os quesitos necessários de uma classe dominante: detinha a posse sobre aparelho produtivo, tinha o monopólio sobre a direção e dava a orientação no processo produtivo. A taxa de exploração, a mais valia, também ficava a cargo dos burocratas, que determinavam a duração das jornadas de trabalho. Além disso, a propriedade privada também existia na

sociedade burocrática russa, mas somente para esta burocracia. A posição de classe desta burocracia se apoiava no monopólio do aparelho estatal que o usava para obter privilégios e permanecer no poder.

Dada as características que a burocracia assumiu na sociedade russa, Castoriadis insiste na necessidade de não se esquivar diante deste novo problema teórico: uma sociedade socialista que passou a ser uma sociedade de classes. Todavia, essa nova classe dominante não era a burguesia, mas a burocracia do partido que se instalou de modo parasitário no poder, substituindo a atuação da burguesia.

A URSS, deste modo, não poderia jamais ser um “estado operário degenerado”. Ao contrário, ela simplesmente era um *estado não operário*. Partindo-se do ponto de partida errado, Castoriadis indica que, embora Trotsky tivesse acertado quando identificou na burocracia as raízes dos problemas da URSS, ele não percebeu que esta burocracia constituía, de fato, uma nova classe, que desempenhava as mesmas funções da burguesia na sociedade capitalista. O que acontecera na Rússia não poderia ser chamado de sociedade socialista e o movimento revolucionário internacional, na medida em que ainda tomava a URSS como inspiração, decaía tão rapidamente quanto a própria sociedade russa.

A inovação de Castoriadis na análise da questão Russa advém do fato de que, para ele, era preciso tratar o problema sob uma outra perspectiva. Não se podia subdimensionar a questão da burocracia, tal como faziam Trotsky e seus partidários, mas entende-la como o ator responsável pelo fim da revolução socialista. O tema da burocracia foi eleito por Castoriadis como fator chave de sua interpretação sociológica da URSS. Se o foco de Trotsky estava em tentar salvar as conquistas

revolucionárias de 1917 a 1923, o foco de Castoriadis estava em mostrar a burocracia não podia coexistir com a revolução socialista e que, justamente nestes anos, houve uma vitória da burocracia sobre a auto-organização das massas.

Contudo, Castoriadis tinha um objetivo político muito claro: dar um novo fôlego da luta revolucionária no interior da IV Internacional. Para ele era urgente afastar a política revolucionária das experiências soviéticas. Seu projeto teórico e político nos primeiros anos de produção teórica, ainda como militante da IV Internacional, era estabelecer uma tática eficaz contra o stalinismo como chave para o desenvolvimento revolucionário (Cf. Castoriadis, *Sobre a questão da URSS e do stalinismo mundial*, SBI, p. 79).

Nos primeiros anos na França, Castoriadis conheceu Claude Lefort nas fileiras políticas do PCI<sup>8</sup>. Ambos compartilhavam inúmeras posições comuns. Para ambos, as críticas de Trotsky tiveram como pano de fundo, uma tentativa de reorganizar o partido no sentido de preparar o terreno para a volta do revolucionário russo ao cenário político, não apenas no campo teórico, mas como dirigente do partido, posição que ele sempre acreditou ser sua por direito e que desde a morte de Lenin lhe foi tirada por Stalin<sup>9</sup>. Ou seja, as motivações de Trotsky, em certo sentido,

---

<sup>8</sup> Ainda no ano de 1946 Lefort e Castoriadis formaram uma tendência no III Congresso da IV Internacional. Usando pseudônimos, Pierre Chaliou (Castoriadis) e Claude Montal (Lefort), eles lançam a idéia de que o regime russo era uma sociedade de classes baseada na exploração realizada pela burocracia. A tendência Chaliou-Montal, como ficou conhecida no interior da IV Internacional, atuou até 1948, quando rompe com a IV e passa a se chamar grupo *Socialismo ou Barbárie*, lançando a partir de 1949 uma revista homônima. Em entrevista realizada com Lefort em 1975, ele descreve seu encontro com Castoriadis: “Eu o conheci pela primeira vez numa conferência interna do partido, destinada à preparação do III Congresso (se minha memória não me engana): o assunto era a URSS. Sua análise me subjugou. Eu talvez tivesse persuadido de todas as suas conclusões, mas eu nunca as formulei e jamais teria sido capaz de lhes dar o fundamento econômico que ele dava. A argumentação de Castoriadis me pareceu digna do melhor de Marx, embora os trotskistas a considerassem herética. Este encontro foi o início da nossa longa e próxima colaboração, cujo primeiro resultado concreto foi a criação do *Socialismo ou Barbárie* em conjunto com um pequeno número de camaradas.” (*Telos*, V. 1, n. 1, p. 174)

<sup>9</sup> Lefort identifica antes de Castoriadis as raízes do burocratismo na própria estrutura do partido leninista. Desta forma, não podemos pensar uma crítica à burocracia sem avaliarmos também as posições de Trotsky nos primeiros anos da revolução, em que ele defendia formas de exploração

eram não apenas teóricas, mas também políticas e até mesmo pessoais. Assim, munidos da intenção de buscar uma alternativa de ação à IV Internacional, Lefort e Castoriadis fundaram um pequeno grupo no interior da organização com o intuito de tentar lançar o debate sobre os rumos da experiência soviética e de mostrar que a defesa do estado da URSS não compactuava com uma política socialista. Evidentemente, suas posições não foram bem recebidas no PCI, o que os levou primeiro ao isolamento, e posteriormente, a conseqüente ruptura. Desta ruptura surgiu o grupo *Socialismo ou Barbárie*, que seria, ao longo da sua atuação, a principal voz do marxismo crítico do pós-guerra (Löwy, p.2004).

## 2. O Socialismo ou Barbárie

Em março de 1949, Castoriadis, Lefort e outros intelectuais e militantes formaram o *Socialismo ou Barbárie*. Este grupo reunia militantes mais a esquerda do PCI, não era de início um grupo muito numeroso, “algumas dúzias de camaradas” (Curtis, 1997, p. 3), segundo Castoriadis. Suas posições políticas e teóricas se aproximavam das experiências dos grupos da esquerda marxista ligados as ideias libertárias<sup>10</sup>. Suas ideias eram expressas na revista homônima, que se tornou, ao

---

que, para Lefort, são formas típicas de uma sociedade de classes (por exemplo, o processo de coletivização promovido pelo Estado). A burocracia, segundo Lefort, jamais poderia ser entendida por Trotsky como um sistema de exploração movido por regras próprias, já que este defendia, desde o início, alguns mecanismos burocráticos para o funcionamento pleno da sociedade soviética (Cf. *La contradiction de Trotsky*, 1971, p. 27-29).

<sup>10</sup> As filiações teóricas e políticas do *Socialismo ou Barbárie* são muitas. Muitas das posições do grupo são confluentes com as posições de Rosa Luxemburgo acerca da autonomia das massas, da crítica ao burocratismo partidário e a defesa da espontaneidade da ação de massas. Mas o *Socialismo ou Barbárie* não se prendia somente a influência de um único autor. Os marxistas de conselhos, tais como Anton Pannekoek, Karl Korsch e Otto Rühle, dos anos 20 também possuem diálogo com as posições do grupo. Além disso, desde a revolução de 1917, os anarquistas foram os primeiros a denunciar os primeiros desvios da Revolução Russa, que foram compondo, com o tempo, num conjunto crítico das experiências soviéticas. As experiências do levante dos marinheiros de

longo de sua existência, num dos veículos mais criativos do debate teórico e político da esquerda francesa no pós-guerra (Cf. Philippe Gottraux).

Partindo das insuficiências do trotskismo, o grupo anuncia suas posições logo nas primeiras linhas da sua carta de apresentação:

O grupo de que esta revista é órgão constituiu-se em 1946 no interior da seção francesa da "IV Internacional". O seu desenvolvimento político e ideológico afastou-o cada vez mais desta, e levou-o a romper definitivamente não só com as posições atuais dos epígonos de Trotsky, mas também com o que constituiu a verdadeira essência do trotskismo desde 1923, isto é, a atitude reformista (no sentido profundo do termo) face à burocracia stalinista, estranhamente combinada com a tentativa de manter intacto, no interior duma realidade em constante evolução, o fundamento da política bolchevique do período histórico (Apresentação da Revista Socialismo ou Barbárie, 1979, p. 115).

Esta afirmação já mostra desde início a intenção de não compactuar nem com a política da III nem da IV Internacionais. Se o trotskismo foi a primeira corrente a tomar consciência do carácter contrarrevolucionário do stalinismo, como vimos, o conteúdo das suas análises eram, na opinião dos membros do *Socialismo ou Barbárie*, insuficientes. Desta maneira, as primeiras análises do grupo tinham como tema central o que eles consideravam o problema fundamental da época: a burocracia stalinista. Esta burocracia, ao contrário do que o trotskismo supunha, não era uma excrescência, mas sim parte da evolução social e econômica contemporânea das sociedades modernas (Castoriadis, carta de apresentação, p. 116).

---

Kronstadt e da revolta Makhnovista na Ucrânia merecem destaque nesse processo. O *Socialismo ou Barbárie* se vincula a tradição do marxismo libertário. Portanto, como num primeiro momento parece evidente, a filiação do grupo a esquerda intelectual francesa dos anos 50, tais como Sartre ou Merleau Ponty (o primeiro aderiu ao stalinismo e o segundo não teve militância política) é errônea.

A questão central que animava os debates do *Socialismo ou Barbárie* era, nos seus primeiros momentos, conforme escrito na carta de apresentação do grupo, compreender “como foi que esta evolução econômica e social, que segundo o marxismo devia levar a vitória da revolução, levou a vitória, ainda que passageira, da burocracia? E que acontece neste caso à perspectiva da revolução proletária?” (Idem, p. 116).

As preocupações do grupo podiam ser entendidas, deste modo, num primeiro momento, a partir de um problema teórico muito específico: a questão da revolução a partir da perspectiva de que ela havia fracassado e que havia cedido espaço para a contrarrevolução representada pela burocracia. Mas, num segundo momento, as questões refletiam os problemas da práxis revolucionária com a clara intenção de estabelecer uma alternativa. Ou seja, o grupo almejava a “elaboração teórica, tomando como ponto de partida preocupações práticas” (Idem, p. 116). Havia de uma parte a intenção de criticar, mas de outro, na contraface, a intenção de propor algo novo. Podemos ler esta posição na carta de apresentação do grupo:

O movimento proletário distingui-se de todos os movimentos políticos anteriores, por mais importantes que estes possam ter sido, porque é o primeiro a estar consciente dos seus objetivos e dos seus meios. Neste sentido, a elaboração teórica é para ele não só um dos aspectos da atividade revolucionária, mas é mesmo inseparável dessa atividade. A elaboração teórica não precede nem segue a atividade revolucionária prática: são simultâneas e condicionam-se uma a outra. Separada da prática, das suas preocupações e do seu controle, a elaboração teórica só pode ser vã, estéril e cada vez mais desprovida de significado. Inversamente, uma atividade prática que não se apóie numa pesquisa constante só pode vir a dar num empirismo cretinizado (Idem, p. 117).

A proposta do grupo era produzir um novo discurso político hábil capaz de dar conta dos desafios teóricos e práticos da conjuntura política, econômica e social da

época, que dava os primeiros sinais do que iria se tornar a Guerra Fria. Pensar em soluções e alternativas fora das amarras da ortodoxia da esquerda tradicional, redimensionando a práxis por outras searas, e procedendo a crítica tanto do capitalismo do pós-guerra como também das experiências do socialismo real, tudo isso tendo por base, a crítica da burocracia. Essas eram as teses principais de Castoriadis e do grupo *Socialismo ou Barbárie* no momento de sua fundação.

### 3. Uma teoria crítica da burocracia

O tema da burocracia, como vimos, era o foco dos debates no grupo nos seus primeiros anos de existência, sendo inclusive a questão fundamental que levou à sua fundação. A tarefa essencial do movimento revolucionário para o *Socialismo ou Barbárie* era naquele momento redefinir o conteúdo do socialismo com vistas a dar um novo vigor a práxis revolucionária. Além disso, boa parte de suas análises gravitavam em torno da compreensão da burocracia como uma nova classe dominante.

Esta tese, central nos debates do grupo, na opinião de Castoriadis não deveria estar circunscrita à experiência soviética (Castoriadis, *Balanços e Perspectivas*, EMO p. 81). Segundo ele, a burocracia não era apenas uma forma política, e seus limites não estavam restritos às fronteiras da URSS. Para Castoriadis, a questão da burocracia não era apenas um problema nos países socialistas. Mais que isso, a burocratização do socialismo acompanhava o mesmo movimento do capitalismo moderno durante o pós-guerra. Ela assumia, portanto, a

forma de um *capitalismo burocrático*. A Rússia era uma parte de um processo maior. Toda a evolução capitalista deste período assumiu uma forma burocrática, desde a organização interna da empresa até o Estado. Em um texto de 1957, em que Castoriadis faz um balanço das atividades do grupo até este ano, ele escreve:

[a burocracia] expressa as tendências mais profundas da produção capitalista moderna: concentração das forças produtivas e desaparecimento ou limitação consequentes da propriedade privada como fundamento do poder da classe dominante; aparecimento, no seio das grandes empresas de enormes aparelhos burocráticos de direção; fusão dos monopólios do Estado; regulamentação estatal da economia (Castoriadis, Balanço e Perspectivas, EMO, p. 81).

Desta forma, o problema apresentado pela questão russa, para o autor, não se limitava somente à compreensão do fenômeno da burocracia na URSS. Para ele, a burocracia russa não pode ser analisada como fenômeno isolado, mas também como parte do desenvolvimento macroeconômico do capitalismo mundial. A tese do *capitalismo burocrático* considera que fenômenos como o nazismo, o fascismo, o soviétismo ou até mesmo o *New Deal* americano são manifestações de um processo único de burocratização mundial, capaz de convergir todos esses regimes para uma mesma forma de organização social (Haddad, p. 130).

No entanto, esta posição não era propriamente nova. Coube a Castoriadis, e também a outros membros do *Socialismo ou Barbárie*, desenvolvê-la com mais profundidade. Ainda em 1938, o teórico político italiano Bruno Rizzi, publicou *A Burocratização do mundo*, texto considerado um marco nesta teoria (Cf. Ortellado). Segundo este trabalho, ele considerava a hipótese de haver uma convergência entre os Estados alemão, italiano e soviético no sentido de permitir a ascensão de uma classe burocrática encarregada de organizar a produção e planejar a economia. Os

motivos dessa burocratização residem nas transformações do capitalismo que, ameaçado por diversas revoltas e revoluções, expôs cada vez mais a figura da burocracia no intuito de escamotear a figura do burguês. Em outras palavras, a burocratização emerge para frear os processos revolucionários em curso, na intenção de administrar melhor a exploração capitalista, em nome da burguesia. No entanto, na URSS, a burocracia adquiriu feições um pouco distintas.

Para Rizzi, os vinte anos transcorridos pela Revolução Russa (1917-1938) foram tempo suficiente para mostrar que ela havia produzido efeitos cristalizados e não apenas uma degeneração. O principal efeito foi a formação de um Estado burocrático hierarquizado numa economia que não era nem capitalista e nem socialista (Idem, p. 130). A tese do burocratismo soviético tem origem, segundo Rizzi, nos dilemas evolidos pela realização de uma revolução socialista num país atrasado. Segundo Haddad, resumindo as idéias de Rizzi:

o isolamento da revolução socialista num país atrasado, devido em grande parte ao recuo do movimento revolucionário internacional (Alemanha 1923), obrigou a liderança a escolher uma dentre duas opções: ou conduzir a revolução em compasso de espera até o despontar da revolução na Europa Ocidental ou adotar uma política de boa vizinhança com o mundo capitalista, o que implicava uma mudança radical na política externa. A segunda opção foi escolhida. A partir daí, os funcionários do Estado e do partido minam o poder dos soviets e monopolizam o poder do Estado; fundam-se com elementos do antigo regime, em primeiro lugar com os técnicos, dando início ao processo de formação de uma nova classe social, processo marcado pelo enfrentamento entre esta nova classe e a classe operária (Haddad, p. 130-131).

Esta tese demonstra que houve de algum modo uma subserviência do socialismo soviético às demandas do capitalismo mundial. Ou seja, de algum modo, os caminhos do socialismo soviético, embora houvesse tido inúmeras dificuldades domésticas, consentiu e de certa maneira, foi um subproduto do capitalismo

internacional. Neste aspecto, para Rizzi, a mera nacionalização da economia, apesar de imprimir algumas mudanças estruturais, não poderia ser considerada como o elemento fundamental capaz de garantir o Estado socialista.

Além disso, as teses de Rizzi vêm nos mostrar que de alguma maneira as teses que vinculam o capitalismo internacional ao burocratismo soviético já circulavam em alguns meio intelectuais. As análises do *Socialismo ou Barbárie* vão tomar esta vinculação como tema central. Embora seja importante lembrar que não há evidência direta da influência das idéias de Rizzi sobre o grupo, já que o teórico italiano não foi citado nos textos do *Socialismo ou Barbárie*<sup>11</sup>. O que vale ressaltar é que, tanto Rizzi, como Castoriadis e também Claude Lefort, provavelmente por uma mera coincidência de análises, relacionavam a burocracia soviética com o processo de burocratização crescente também nos países capitalistas.

Porém, ao invés de afluir na direção comum de que o burocratismo soviético é apenas a outra face do capitalismo, os autores do *Socialismo ou Barbárie*, fizeram questão de indicar as origens históricas que diferenciam o soviétismo do capitalismo. Para eles, ainda que façam parte de um mesmo movimento, as raízes do burocratismo soviético também residiam no próprio desenvolvimento da Revolução Russa de outubro de 1917, que esmagou os movimentos autônomos em função da primazia do partido.

---

<sup>11</sup> Segundo Ortellado, não há evidências diretas que Castoriadis conhecia de fato o texto de Rizzi. Há somente indícios de sua leitura. Como escreve Ortellado, “Este livro, clássico póstumo, teve originalmente (Paris, 1939) uma tiragem pequena, de apenas 500 exemplares, a maioria dos quais se perdeu completamente durante a guerra. No entanto, há bons indícios de que ele tenha chegado a Castoriadis e o influenciado. É o que sugere o artigo “Les classes sociales et A. Touraine (nota 13) em *Socialisme ou Barbarie* 27 (1959) e o texto de contra capa da reedição da obra de Rizzi pelos situacionistas (veja Gombin, *Les origines Du gauchisme*, p. 43, e Jappe, *Guy Debord*, p. 119)” (Ortellado, p. 32).

A preocupação inicial tanto de Castoriadis como de todo o grupo era, deste modo, tentar compreender o processo de formação e consolidação da burocracia como uma nova classe dominante e como o movimento socialista internacional havia sido dragado para dentro deste movimento maior que era o desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo do pós-guerra. Em outras palavras, a questão russa era entendida pelo autor não como fenômeno isolado surgido no interior da sociedade russa por razões muito determinadas. Assim como Rizzi, o burocratismo também advinha do desenvolvimento macroeconômico mundial. A originalidade de suas análises provém, em parte, da tentativa de explicar o burocratismo por elementos internos da própria organização bolchevique com elementos externos do capitalismo internacional.

Para realizar tal tarefa, Castoriadis e Lefort, os principais teóricos dos primeiros anos do grupo<sup>12</sup>, estavam munidos de um forte aporte teórico que partia de uma releitura das idéias de Marx, mas que também flertava com outros autores de uma tradição intelectual fora do marxismo, como por exemplo, Max Weber. Vale lembrar, contudo, que nesses primeiros anos, muitas das análises de Castoriadis estavam próximas às questões abordadas por Lefort.

Segundo os autores era crucial, para a práxis revolucionária do movimento socialista internacional, que se compreendesse como a burocracia russa, mesmo sendo parte da conjuntura política e econômica do capitalismo do pós guerra, pôde alcançar e se instalar no poder.

Assim, a crítica social e a genealogia da burocracia no poder em sociedades socialistas eram temas fundamentais para a abordagem crítica das experiências do

---

<sup>12</sup> Os primeiros anos de trabalho do *Socialismo ou Barbárie* foram marcados pela presença significativa de Castoriadis e de Lefort. Ambos produziram os textos mais influentes do grupo e as análises teóricas mais fundamentadas.

socialismo real. Neste aspecto, o grupo se propunha a entender a gênese da burocracia e as razões de sua conversão em classe dominante. Esta gênese se localizava, segundo as análises dos dois autores, nas raízes do movimento operário, em especial nas organizações dirigentes: os partidos e os sindicatos.

Para Castoriadis e Lefort, durante os primeiros anos da Revolução de 1917 houve um processo de crescimento das organizações operárias. Em muitos momentos, os partidos e os sindicatos ocuparam o lugar e exerciam papéis antes destinados ao Estado capitalista. Ou seja, para ambos, a burocracia tem suas raízes no processo de ocupação destes espaços. Assim, a Revolução Russa não foi capaz de criar uma organização política inteiramente nova, apenas de certa maneira, e adaptou-se à formas políticas pré-existentes. As organizações dos trabalhadores tomaram um espaço deixado vazio após a revolução e ao invés de abolirem as suas funções e de transformarem radicalmente as relações políticas, se mimetizaram ao que já havia, criando neste processo, relações próprias.

Parte disso pode ser explicada pelo contexto econômico e político da época, seja para garantir a vitória da revolução ou por causa do contexto da guerra civil. O fato é que, tanto no plano político, como economicamente, os bolcheviques não romperam com a organização do Estado russo e nem com uma economia capitalista. As políticas adotadas, tais como: a estatização ou nacionalização dos meios de produção e de troca, a planificação da economia e a coordenação internacional da produção, podem ser citadas como exemplos de continuidade entre a Rússia anterior e a Rússia revolucionária. A mudança mais significativa para a burocratização foi que a propriedade privada deixou de ser propriedade da burguesia e passou a ser propriedade do Estado. Advém daí o fortalecimento da burocracia. A oposição entre proprietários e não proprietários, característica básica

das sociedades capitalistas deu lugar para a divisão entre dirigentes e executantes do processo produtivo. É como dirigente do novo processo produtivo instituído que a burocracia encontrou o seu papel. O resultado disso foi o surgimento da burocracia como classe dominante. Como podemos ler no texto de Castoriadis escrito para o primeiro número da revista *Socialismo ou Barbárie*:

o resultado mais claro dum século de desenvolvimento da economia e do movimento operário parece ser o seguinte: por um lado, as organizações - sindicatos e partidos políticos - que a classe operária criava constantemente para a sua emancipação, transformavam-se regularmente em instrumentos de mistificação e segregavam inelutavelmente camadas que subjugavam o proletariado para resolver o problema da sua própria emancipação, quer integrando-se no regime capitalista, quer preparando e realizando a sua própria ascensão ao poder (Castoriadis, *Socialismo ou Barbárie*, SBI, p. 125).

Desta forma, nas críticas de Castoriadis, a burocracia não somente emergiu como uma nova classe a partir do nada. Em realidade, a estrutura burocrática já existia em germe na própria estrutura partidária, e no seio do movimento dos trabalhadores através da separação entre dirigentes e executantes. Quando surgiram as condições políticas, sociais e econômicas propícias, esta burocracia tomou corpo e se tornou a classe dirigente da sociedade. O elemento realmente vencedor na Revolução de Outubro, segundo as análises de Castoriadis, não foram as massas operárias, mas apenas os seus dirigentes. Ao invés de assumir o protagonismo que lhe era de direito, as massas optaram por se deixarem ser governadas e geridas pelo partido. Em outras palavras, para Castoriadis, a dominação do partido sobre as massas ocorreu não de maneira unilateral, ao

contrário, ocorreu com o aceite das massas, que recusaram, em diversos momentos, seu próprio papel histórico<sup>13</sup>.

Porém, as críticas do autor não se limitaram apenas a descrição do processo pelo qual a burocracia se instalou no poder. As análises de Castoriadis continham um refinamento sociológico mais elaborado. Em maio de 1949 Castoriadis publica *As Relações de Produção na Rússia*, o texto teórico mais importante dos primeiros anos do *Socialismo ou Barbárie*.

A premissa fundamental contida neste texto é a compreensão das relações econômicas e sociais na Rússia a partir de uma perspectiva de classe. Esta análise parece ser a princípio, antagônica. Isto porque, se a revolução socialista aboliu o caráter classista da sociedade, então como seria possível analisar a URSS a partir de uma perspectiva de classe? A análise crítica de Castoriadis tem como objetivo justamente compreender o fenômeno da burocracia a partir do entendimento de que a burocracia é uma classe opressora que substituiu a classe burguesa na dominação da classe trabalhadora. Ou seja, apesar da revolução, continuou a haver exploração de classe na URSS. A diferença é que a dominação burocrática ocupou o espaço deixado pela burguesia, e incrementou ainda mais seu sistema de exploração, tornando a dominação de classe na URSS, num tipo de dominação mais perverso que a dominação burguesa. Somado a isso, fazia também parte de suas análises compreender a maneira enviesada como a burocracia soviética reproduziu as relações típicas da dominação capitalista.

---

<sup>13</sup> Vale lembrar que este processo não ocorreu de forma pacífica. Houve sim resistência das massas frente às decisões do partido e ao esvaziamento dos soviets, os exemplos mais relevantes de resistência, conforme já citados acima, foram: as greves de Petrogrado de 1920-1921, a insurreição de Kronstadt, ou o movimento Maknovista.

Os marcos teóricos utilizados por Castoriadis para empreender sua análise crítica foram, como qualquer teórico marxista, os textos de Marx. Em especial, as questões contidas na *Crítica ao Programa de Gotha*. A tese defendida por Marx neste texto sobre a impossibilidade de separar a produção da riqueza da forma como ela é repartida na sociedade foi relida e incorporada para sustentar as posições do jovem militante recém chegado à França. Segundo Marx: “O socialismo vulgar (e com ele uma parte da democracia) tomou dos economistas burgueses a idéia de considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo de produção” (Marx, *Crítica ao Programa de Gotha*, p. 35).

Ora, para Castoriadis a burocracia soviética havia invertido esta tese. Eles pregavam que socialista, na URSS, era a repartição da riqueza e não a produção. A produção era estatal, logo, se um estado era socialista a produção também era dos trabalhadores. Em suma, para a burocracia, ter um aparato estatal nas mãos do partido correspondia ao fato de o poder estar de fato nas mãos dos trabalhadores. De fato, para Castoriadis, tal vinculação entre poder do Estado e os trabalhadores, não somente era uma tese discutível, como também, no caso soviético, era uma farsa declarada.

Não se podia levar a cabo esta lógica sem conseqüências para a revolução. Segundo Marx, a estrutura produtiva é o coração da organização social. A distribuição é conseqüente, e portanto, subordinada à produção. Em outras palavras, Castoriadis defendia que era fundamental alterar a estrutura produtiva da URSS, dando aos trabalhadores, e não aos técnicos subordinados à burocracia partidária, o

poder sobre a produção. Tanto a produção, como a distribuição dependente a ela, não são para o autor, socialistas na sociedade soviética<sup>14</sup>.

Porém, para Castoriadis, as relações sociais na Rússia apresentavam um desafio que não meramente econômico relativo às questões sobre a produção de distribuição da riqueza. É também sociológico. Como explicar a dominação burocrática numa sociedade como a URSS? O domínio da burocracia na URSS exercia a mesma exploração que a burguesia, mas ocupava um lugar e uma função social distinta desta. O lugar da burocracia está legalmente atrelado ao Estado e a sua função é dirigir a produção e controlar a distribuição. A burocracia, portanto, controlava a produção e conduzia a repartição da riqueza segundo seus próprios interesses, tentando separar um processo que, segundo a análise de Marx, estava intimamente relacionada.

Uma das características mais importantes das análises de Castoriadis neste período é a incorporação constante de argumentos tirados dos textos de Marx para a denúncia da burocracia soviética. Tal referência era importante para mostrar o quão a burocracia soviética estava afastada das teses de Marx. Dar um novo fôlego ao movimento revolucionário significava também, retomar as teses de Marx, no

---

<sup>14</sup> Castoriadis critica Trotsky novamente por este não compreender o vínculo estrutural entre produção e distribuição. Para Trotsky a propriedade estatal dos meios de produção garantia o caráter socialista da produção na URSS. Era preciso somente, segundo este autor, reformar a estrutura e a repartição da riqueza social. Para Castoriadis, o erro de Trotsky reside em justamente não compreender as lições fundamentais de Marx. Em *Para a Crítica da Economia Política* Marx escreve: “O resultado ao qual chegamos não é que a produção, a distribuição, a troca, o consumo são idênticos, mas que são todos elementos de um todo, diferenciações no seio de uma unidade. A produção ultrapassa na sua determinação antitética de si mesma tanto o seu próprio quadro como os outros momentos. É a partir dela que o processo recomeça sem cessar. É evidente que troca e consumo não podem ser o que prevalece. O mesmo acontece com a distribuição, enquanto distribuição dos produtos. Mas enquanto distribuição dos agentes de produção ela é um dos momentos da produção. Uma dada produção determina portanto um consumo, uma distribuição e uma troca dadas, e regula igualmente as relações recíprocas determinadas desses diferentes momentos. (...) Uma transformação da produção; é o caso, por exemplo, duma concentração do capital ou duma diferente distribuição da população entre a cidade e o campo, etc. Enfim, a produção é determinada pelas necessidades inerentes ao consumo; há uma ação recíproca entre diferentes momentos. É o que acontece em relação a qualquer todo orgânico” (Marx, *Introdução à Crítica da Economia Política*, apud. Castoriadis, p. 183)

sentido de reencontrar ali a orientação geral e o guia para a ação tão fundamentais ao movimento dos trabalhadores. Ou seja, Castoriadis entendia que as relações de produção na Rússia deveriam ser debatidas a luz do referencial teórico dos trabalhos de Marx, no sentido de desvincular a experiência da URSS com o trabalho de Marx e suas principais teses.

Além disso, a análise das relações de produção na Rússia deveria partir, para ele, da análise das relações de produção no capitalismo tradicional. Conforme podemos ler neste trecho:

o capitalismo burocrático não significa senão o desenvolvimento extremo das leis mais profundas do capitalismo, conduzindo à negação interna dessas mesmas leis. É, portanto, impossível alcançar a essência do capitalismo burocrático russo sem ligar o exame deste ao das leis que regem o capitalismo em geral (Castoriadis, *As relações de produção na Rússia*, p. 205).

Assim, segundo o autor, a primeira relação fundamental no capitalismo se dá entre o patrão e operário: “É a posse do capital social e do poder estatal que faz dos capitalistas a classe dominante da sociedade burguesa” (idem, p. 206). Ora, isto implica em que as relações de produção no capitalismo são relações de classe, em que há um grupo que monopoliza e dirige a produção e outro grupo que somente executa. Disso decorre a exploração do trabalho alheio e da mais valia. A teoria de Marx mostrou exhaustivamente esta questão.

Já na sociedade socialista, as relações de produção não são relações de classe, “porque cada indivíduo se encontra em relação ao conjunto da sociedade – da qual ele próprio é um agente ativo – e não uma categoria específica de indivíduos ou de grupos sociais providos de poderes econômicos próprios ou

dispondo, no todo ou em parte, dos meios de produção” (Idem, p. 212). Em outras palavras, na sociedade socialista os trabalhadores participam da determinação das condições do seu próprio trabalho, dando as regras não apenas com a distribuição da riqueza, mas especialmente com relação à esfera da produção. A sociedade socialista é aquela que conseguiu abolir a distinção entre dirigentes e executantes do trabalho e que tomou para si a tarefa de administrar a produção. Ou seja, para Castoriadis, a sociedade socialista é aquela em que os trabalhadores são capazes de se auto gerirem<sup>15</sup>.

A relação fundamental da economia russa, segundo o exame de Castoriadis, é a relação entre o operário e o Estado. A relação operário e Estado é distinta da relação entre operário e patrão. Isto indica outro elemento para reafirmar a necessidade de se empreender uma apreciação crítica acerca da burocracia. Contudo, se até aqui os argumentos de Castoriadis contra a URSS se baseavam nos textos de Marx, de agora em diante ele vai encontrar limitações da teoria marxista para a compreensão do fenômeno burocrático. As ideias de Marx com relação a burocracia são, para o caso da URSS, limitadas e não dão conta dos diversos aspectos do fenômeno em questão.

A primeira consideração de Castoriadis era: o Estado, com o qual o trabalhador se relaciona, é uma abstração. Em a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx define a burocracia como a face administrativa do poder governamental (“a burocracia é a corporação do Estado”, escreve Marx). É neste texto que Marx faz, em poucas páginas, a análise do fenômeno burocrático no Estado moderno. Segundo o filósofo alemão, a burocracia no Estado capitalista existe como corpo

---

<sup>15</sup>Na Rússia, no entanto, este processo jamais aconteceu, a não ser como eventos isolados e num curto período de tempo, e que, ao fim e ao cabo, todas essas experiências foram minadas pelos bolcheviques.

administrativo de um Estado que é aparentemente universal, mas, que de fato, é um Estado de classes. Em outras palavras, a burocracia funciona como um exército de funcionários a serviço da manutenção da burguesia no poder. Neste aspecto, Marx afirma que a burocracia é a “ilusão do Estado” e seu corpo de funcionários atua como jesuítas do Estado<sup>16</sup>, já que, assim como os jesuítas juraram submissão completa à hierarquia papal, os burocratas também se submetem por completo a ordem estatal burguesa.

Neste sentido, a finalidade do Estado aparece na burocracia que encarna o modo de existência deste estado. Há entre o Estado e a burocracia, segundo a análise de Marx, uma interdependência vital, de tal modo que a burocracia, que deveria ser um corpo de funcionários públicos independentes, a serviço do Estado, torna-se um corpo de funcionários aptos a legitimar a natureza do próprio Estado. Marx escreve: “Os fins do Estado se transmutam em fins da repartição e os fins da repartição se transformam em fins do Estado. A burocracia é um círculo do qual ninguém pode escapar” (Marx, p. 66). A burocracia é, desta forma, o espírito do Estado, e no capitalismo, este espírito é a propriedade privada. Portanto, a burocracia é um corpo imaterial que garante a manutenção do *status quo* de uma sociedade de classes. Ela é como um Estado imaginário atuando ao lado do Estado real.

Castoriadis aceita as contribuições de Marx para a compreensão do fenômeno burocrático, mas segundo ele, esta interpretação ainda não dá conta do entendimento do papel desempenhado pela burocracia na sociedade soviética. A análise de Marx não dá conta da dimensão do fenômeno burocrático numa

---

<sup>16</sup> “O espírito burocrático é um espírito profundamente jesuítico, teológico. Os burocratas são jesuítas do Estado” (Marx, Crítica à filosofia do direito de Hegel, p. 65).

sociedade que supostamente aboliu o sistema de classes e a propriedade privada. No capitalismo, segundo Marx, a burocracia representa os interesses da burguesia, mas na URSS, o Estado não era mais o Estado burguês, e portanto, não podemos dizer que a burocracia representasse os interesses de terceiros. Neste sentido é que a análise de Marx é insuficiente, pois não compreende a burocracia como usurpadora do poder do Estado para representar apenas seus próprios interesses.

Assim, Castoriadis recorre a análises fora da tradição do pensamento marxista, algo inusitado para um militante marxista da época. Ele vai buscar em Weber elementos para compreender o fenômeno da burocracia soviética. Segundo Weber a dominação permeia todas as áreas da ação social e sua estrutura e seu desenvolvimento moldam a ação social. Entretanto, para Weber, nem toda dominação é de cunho econômico, como para Marx. A dominação também é responsável pela criação de valores e comportamentos. Weber concebe uma interpretação acerca da dominação que transcende a visão marxista, que reduz a dominação à mera dominação econômica.

Para o sociólogo alemão, a forma pela qual se estrutura a modernidade tardia é através de uma racionalização das relações sociais e a burocracia é o agente racionalizador dessas relações, portanto o eixo de sustentação do Estado moderno. Ou seja, a burocracia é um instrumento eficaz do capitalismo moderno por onde passa a dominação.

Além disso, para o sociólogo alemão, toda dominação ocorrida em virtude de uma situação de interesses, pode transformar-se gradualmente em dominação autoritária. Disso decorre que, segundo Weber, a dominação autoritária opera de tal

modo que os dominados introjetam as ordens do dominante como se fossem suas próprias, e desta maneira reproduzem e perpetuam a dominação. Weber escreve:

Por “dominação” compreenderemos, então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (mandado) do “dominador” ou dos “dominadores” quer influenciar as ações de outras pessoas (do “dominado” ou dos “dominados”), e de fato as influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandado a máxima de suas ações (“obediência”) (Weber, Economia e Sociedade, p. 191).

Disso advém a tipologia weberiana acerca da dominação, que busca compreender as estruturas e o funcionamento da dominação. A dominação pode se dar na administração pública através de diferentes mecanismos, sejam eles institucionais ou não institucionais, e em geral pode ser resumido a três tipos ideais. Como se sabe, a noção de tipos ideais weberiana não possui uma correspondência necessária com o real. O tipo ideal é uma espécie de depuração da realidade. É uma abstração que aglutina um número comum de características de um exemplo real, que se somados, irão constituir uma tipologia: a dominação legal, a dominação tradicional e a carismática. Castoriadis se interessa pela primeira forma de dominação, a legal. Esta dominação é aquela em que não há relações interpessoais, ou seja, ela é permeada por uma estrutura que está além dos sujeitos, por isso é chamada também de dominação racional-legal. Ou seja, a dominação racional-legal não se dá entre pessoas, mas entre instituições e pessoas. A dominação burocrática é uma forma de dominação racional-legal. É característica desta forma de dominação um regime de competência fixas, ordenadas por leis e regulamentos administrativos, o princípio de hierarquia dos cargos (ou um sistema regulamentado de mando e subordinação) e a constituição de um corpo de especialistas

responsáveis pelo funcionamento eficiente do sistema. Além disso, toda administração burocrática é baseada na impessoalidade, o que confere a este tipo de dominação um caráter meramente técnico e jamais político.

Segundo Weber, a dominação racional-legal é, em primeiro lugar, uma dominação baseada no direito constituído, como um cosmos de regras abstratas. Não é uma dominação exercida por uma pessoa ou um grupo, mas uma dominação de ordem impessoal (Cf. Weber, *Economia e Sociedade* Vol. I, p. 142-148). Ela é exercida de cima para baixo, mas não na figura de um governante, mas opera de maneira invisível e atua na organização por completo da nossa vida.

Contudo, a dominação racional-legal weberiana e a dominação burocrática soviética diferem num ponto importante: para Weber, este tipo de dominação exige uma determinada qualificação, isto é, um conhecimento profissional específico. Já na URSS, esta dominação não precisava se esconder por trás da qualificação profissional. Para ocupar um cargo na hierarquia burocrática bastava ser membro do partido. Ou seja, ainda que em muitos aspectos a dominação weberiana e soviética fossem coincidentes, no que se refere à qualificação profissional, a dominação soviética pervertia os moldes weberianos, tornando-se, em muitos momentos, uma dominação que atropelava quaisquer critérios de legalidade.

Ora, ao se deparar com as questões trazidas por Weber acerca da dominação burocrática, Castoriadis se vale de sua análise para compreender a burocracia soviética. Porém, ao contrário do sociólogo alemão, Castoriadis não via a dominação racional-legal com bons olhos. Ela não era sinônima de uma constituição social sólida e bem organizada. Para ele, tal dominação era a apropriação da ação livre e criativa, inerente a autogestão, o que resultava num regime de dominação apenas

pela dominação. É importante ressaltar que nesses primeiros anos, Castoriadis ainda era marxista, mas como teórico aceitava dialogar com outras tradições de pensamento. De Weber, ele retira aspectos da tipologia da dominação burocrática para efetuar a crítica da burocracia como classe dominante na URSS.

Temos, entretanto, uma análise que casa elementos do marxismo e de um weberianismo crítico. De um lado Castoriadis entende a sociedade russa como sociedade de classes, mas de outro, ele entende que esta sociedade de classes não tem como objetivo fundamental a maximização dos lucros, mas sim a manutenção do poder, a perpetuação de um sistema de privilégios, e a normatização dos comportamentos. Tal como a análise de Weber, este tipo de dominação é durável porque há entre dominadores e dominados não uma relação de sujeição opressiva violenta. Embora a violência tivesse sido um dos artifícios usado para a manutenção do poder, a dominação burocrática soviética se valia também de um uso racional-legal, no sentido de se manter no poder pela instituição de leis, distribuição de competências diferenciadas, fixação de uma hierarquia e formação de um quadro de especialistas. A burocracia soviética cumpria assim os quesitos enumerados por Weber para a realização da dominação: ela existia pela definição de competências determinadas, pela proteção de seu corpo de funcionários e pela hierarquia das funções, que implicava na administração baseada na relação entre direção e subalternos. Ou seja, a burocracia soviética era apenas uma extensão da burocracia das modernas sociedades capitalistas, atuando do mesmo modo, mas com fins claros de somente se perpetuar no poder.

A burocracia russa, como qualquer burocracia, era um sistema de dominação organizado racionalmente, por regras bem determinadas, que naturalizava relações socialmente construídas, como se essas relações fossem o modo normal e natural

de organização de uma determinada sociedade. Isto ocorria, segundo a análise de Weber, no capitalismo moderno, e desta maneira, a burocracia era para o autor alemão, o pilar principal da dominação moderna.

Mas, para Castoriadis, a burocracia soviética não somente operava nesta mesma lógica, como ainda agia de maneira mais perversa. O sistema soviético era um sistema de opressão e de dominação do trabalhador, em que este perdia sua humanidade e se transformava pouco a pouco numa engrenagem da própria máquina que fazia funcionar. A burocracia desumaniza o trabalhador, e a partir deste processo, o trabalhador, coisificado, deixa de ser um agente reflexionante. Se isto acontece, há uma total separação entre pensamento e ação, e o trabalhador não pode ser compreendido como agente de sua própria história. Ele será, segundo esta relação, sempre um agente subordinado, submetido às decisões alheias, de uma camada que se apropria de sua humanidade como agente pensante. Os agentes subordinadores, ou dominantes, mantêm este processo no sentido de se eternizarem como dominantes. Ou seja, a lógica mesmo da burocracia é manter-se no poder. E, este fenômeno ocorria num Estado que se dizia Estado operário. Neste sentido, a dominação racional-legal na Rússia era, em alguns aspectos, uma deformação, ainda mais cruel, da dominação weberiana. Além disso, é neste sentido que as análises de Castoriadis e Lefort no *Socialismo ou Barbárie* são originais: elas mesclam elementos da teoria de Weber sobre a burocracia com vistas à perspectiva da luta social do marxismo. O elemento principal dessas análises é, de alguma maneira, buscar uma explicação consistente para o fenômeno da alienação.

A manutenção do poder pelos burocratas visava garantir vantagens sobre o restante da sociedade. Os meios usados por essa burocracia para manter suas vantagens eram, em geral, baseadas num sistema hierárquico de competências, na

organização vertical, no mando dos superiores e submissão dos subordinados. Isto ocorria, segundo Castoriadis nos mais diferentes níveis da vida. Iam desde as relações no interior da fábrica, pela relação de subordinação entre gerentes e funcionários, até as relações entre os dirigentes do partido e a base. O sistema de dominação soviético impedia que as massas pudessem exercer qualquer influência na direção da economia e da sociedade em geral. E, além disso, a burocracia era o agente que barrava qualquer tentativa de participação mais efetiva. Ela dispunha dos meios legais da administração e dos meios de produção e ainda ditava as suas condições nos contratos de trabalho.

Neste aspecto, não é difícil perceber a difícil encruzilhada em que o trabalhador russo estava submetido. De um lado o estado russo é uma representação sua, isto é, é um estado operário. Mas de outro, este Estado era formado por uma burocracia que atuava como classe dominante, cujos fins eram se perpetuar no poder e manter um sistema de privilégios que transforma o trabalhador numa mera peça da máquina em que trabalha. Ao fim e ao cabo, o sistema soviético era, na concepção de Castoriadis, um sistema de exploração do trabalhador, que se apropria do seu trabalho em nome dos próprios operários. A Rússia soviética era nada mais nada menos que um sistema de exploração do trabalho com o agravante de ser ainda, “a mais científica e bem organizada exploração da história” (Castoriadis, *As relações de produção na Rússia*, SBI, p. 220). Ao menos no capitalismo o trabalhador tinha a liberdade, mesmo que ilusória, de decidir para quem vender a sua força de trabalho. No socialismo soviético até mesmo esta possibilidade lhe era negada.

Esclarecer e denunciar este fato foram tarefas imprescindíveis tanto do *Socialismo ou Barbárie*, como principalmente, de Castoriadis. O objetivo principal do

grupo, nos seus primeiros anos, era pensar o socialismo absolutamente fora da experiência do socialismo real. Para Castoriadis, ideia compartilhada entre todos os seus membros, o socialismo deveria ser um sistema social que a grande massa trabalhadora pudesse enfim encontrar um modo de emancipação. E isto somente seria possível com a abolição da exploração de classe de qualquer espécie, seja a burguesa no capitalismo ou a burocrática no sistema soviético.

O socialismo significava a diminuição da burocracia. Seria um tipo de sociedade capaz de findar o abismo entre os dirigentes e os trabalhadores com o intuito de diminuir o fosso entre os que estavam na base produtiva da sociedade e não tinham nenhum acesso às instâncias decisórias e aqueles que estavam nas mais altas estruturas de poder. Este tipo de relação hierárquica representava a base sobre a qual se assentavam as sociedades de classes, fossem elas capitalistas ou socialistas, era também a base da reificação do trabalhador. Este processo, para Castoriadis, somente poderia ser rompido quando os trabalhadores pudessem também assumir a posição de dirigentes.

O socialismo, do grupo *Socialismo ou Barbárie* visava, de certa forma, redefinir o socialismo a partir do fim da divisão entre saber e fazer. Esta divisão, responsável segundo Marx pelo início da divisão do trabalho e que remonta a um tempo primitivo da história humana, teve como consequência principal a divisão da sociedade em classes distintas. Reconciliar saber e fazer, ou aqueles que dirigem e aqueles que a executam, constituía a base do projeto revolucionário nos textos do jovem Marx. É com esta parte do pensamento de Marx que Castoriadis buscava se vincular. Veremos que tal separação constitui o cerne das críticas de Castoriadis no decorrer tanto de seu trabalho crítico no *Socialismo ou Barbárie*, como também posteriormente, no desenrolar da sua vida intelectual. Assim, é válido afirmar que as

análises de nosso autor sobre a burocracia russa e sobre o trotskismo já dão os indícios dos caminhos que nosso autor irá seguir.

A revolução para Castoriadis não poderia ser apenas uma transformação formal ou uma mudança entre os que estão no poder. A revolução para ele é a transformação radical do modo pelo qual a sociedade se organiza e isto implica também em mudar a relação de forças entre trabalho intelectual e trabalho manual, mostrando que um é parte do outro, e não opostos. Desta forma, uma sociedade socialista deve abolir a figura do especialista, do técnico e do burocrata, para o nosso autor: quem realiza o trabalho é que pode entendê-lo.

A idéia de revolução no pensamento do jovem Castoriadis, ao analisar as relações de produção na Rússia, não significava a tomada do poder instituído. Ao contrário, Castoriadis desprezava uma revolução que começa pelo alto e que se prende somente às estruturas do poder. Uma revolução legítima é aquela capaz de empreender uma nova relação entre pensamento e ação, de tal modo que um não seja subordinado ao outro, mas que ambos operem de maneira compartilhada. O pensamento, segundo o jovem Castoriadis, é também uma práxis, na medida em que, advém dela e a ela está dirigido.

Abolir as fronteiras entre pensamento e ação, implica também numa certa oposição a uma concepção elitista da política e da sociedade, que tem como cerne principal a ideia de que uns sabem melhor e mais porque se ocupam das ideias e outros não sabem tanto porque estão ocupados com o trabalho maçante da reprodução material da vida. Este tipo de ideia, marca fundamental da teoria de vanguarda leninista, é o alvo das críticas do jovem Castoriadis, que defende que uma revolução não pode ser conduzida por uma camada de especialistas, mais

aptos que a grande massa para decidir. A revolução começa com a ruptura desta relação entre vanguarda e massa, e pela consciência de que a própria massa deve assumir a posição de sujeito da história.

A leitura vanguardista da revolução, no entanto, era aquela que dominava os meios intelectuais da esquerda revolucionária. O quadro teórico e prático do movimento dos trabalhadores internacional durante as décadas de 40 e início de 50, foi fortemente marcado pela ideia de que não era possível à grande massa assumir as rédeas da história sem a interface de seus representantes. Havia nesta concepção vanguardista uma perspectiva de democracia superficial, ou seja, a democracia situava-se antes nas decisões do comitê central que melhor representava os anseios das massas. As ideias de Castoriadis e do grupo *Socialismo ou Barbárie*, vinham na contramão dessa concepção de centralismo democrático. Resgatavam uma tradição que já existia no marxismo e na esquerda em geral que sempre ficou sufocada e que via na revolução um aprofundamento radical dos processos democráticos.

Assim, desde as críticas a Trotsky à análise crítica do papel da burocracia, Castoriadis já ensaiava que sua concepção de revolução passava primordialmente pelo fim da sociedade de classes, não somente das classes dominantes e dominadas, mas em especial da classe que se põe acima dos demais porque é produtora de ideias e dos que são responsáveis pela reprodução material da humanidade. Esta é a principal questão que figura como pano de fundo dos textos de juventude de Castoriadis, e é esta ideia que irá desempenhar um papel fundamental no seu pensamento posterior. A questão russa é, deste modo, um ensaio esboçando uma teoria da revolução, que com o tempo irá constituir o centro das preocupações de Castoriadis. Esta teoria, portanto, opõe-se a uma concepção

elitista de política, visa resgatar uma visão de democracia radicalizada e profundamente participativa, e principalmente, que fosse capaz de romper com a divisão entre trabalho manual e intelectual, base das sociedades de classes, sejam elas escravagistas, feudais, capitalistas ou socialistas soviéticas. Por fim, com a questão russa e a análise da burocracia soviética, Castoriadis já mostrava indícios que o alvo das suas questões era a reificação na sociedade moderna e não apenas a política soviética ou o movimento socialista internacional<sup>17</sup>.

Em todo o debate acerca da URSS empreendido por Castoriadis, já podemos perceber em germen questões que darão a tônica do seu pensamento posterior: a crítica à reificação, a defesa da autonomia frente à heteronomia e a tentativa de se pensar um projeto revolucionário capaz de dar conta da autonomia e pensar as condições de possibilidade de se realizar tal projeto na sociedade contemporânea. As questões levantadas pelo jovem Castoriadis esboçam, ainda que de maneira rudimentar, questões que serão o centro das suas preocupações teóricas e práticas nos anos de atividade intelectual que se iniciam no fim da década de 40 e vão até 1997, ano da sua morte.

Por fim, vale ressaltar que as críticas de Castoriadis nos primeiros anos de *Socialismo ou Barbárie* estavam absolutamente na contramão do movimento intelectual francês, que aderiu cada vez mais à ação política e ao marxismo ortodoxo. Sartre uma vez indagou que “Castoriadis escrevia as coisas certas no momento errado”, frase que demonstrava o despertar do engajamento de uma parcela intelectualidade francesa incapaz de separar as experiências políticas libertadoras e as experiências totalitárias. Castoriadis respondeu a Sartre, de maneira irônica, que este “teve o privilégio de estar errado no momento certo” (In:

---

<sup>17</sup> Embora isso ainda não transparecesse de modo evidente nos textos de juventude.

AMIS CURTIS, D. “Cornelius Castoriadis: Philosopher of imagination”, p. 324). Assim, das lições de Castoriadis nos primeiros anos de trabalho intelectual podemos extrair que não basta somente ser de esquerda e ser um revolucionário, é preciso ser profundamente antitotalitário e comprometido com um projeto emancipador.

## Capítulo 2 - A nova onda do socialismo

### 1. Um certo luxemburguismo

No ano de 1976, o historiador marxista Perry Anderson publicou um pequeno livro chamado *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Neste trabalho, que visava traçar um histórico do pensamento marxista ao longo do século XX na Europa, o autor identifica uma ruptura surgida entre as duas guerras, que indica de um lado, uma mudança geográfica e de outro, uma transformação temática. Geográfica porque o eixo das discussões mudou da Europa centro-oriental (Alemanha e Rússia) para a Europa Ocidental (França, Espanha, Inglaterra e Itália). Temática porque o debate marxista paulatinamente abandona as questões da teoria revolucionária e estratégias de ação, para incorporar temas mais abstratos, ligados à filosofia. A introdução de novas temáticas e o abandono da prática política deram uma guinada no pensamento marxista rumo a um tipo de pensamento mais contemplativo, construído em detrimento de temas clássicos, como as análises de conjuntura, as reflexões sobre economia e as questões de estratégias e táticas revolucionárias.

Os motivos desta mudança, segundo Anderson, são variados. No entanto, ele indica como fator determinante as fortíssimas pressões históricas ao movimento revolucionário, tais como o surgimento de regimes fascistas e nazista, e a guinada da URSS para os assuntos internos, com o advento do socialismo em um só país. Além disso, as duas guerras mundiais deixaram órfãos no movimento revolucionário internacional. Muitos militantes e lideranças, assim como também importantes

intelectuais, foram vítimas dos campos de concentração, das perseguições ou de assassinatos. Os expurgos soviéticos também tiveram uma parcela de culpa no desaparecimento de intelectuais e militantes. Assim, impedida de circular pelas ruas, a teoria marxista se refugiou nos gabinetes das universidades. Anderson escreve:

(...) fascismo e stalinismo, as duas grandes tragédias que, de formas diferentes, se abateram sobre o movimento operário europeu, no período entre guerras, juntos pulverizaram e destruíram os potenciais criadores de uma teoria marxista nativa ligada à prática das massas do proletariado ocidental (Anderson, p. 510).

O surgimento da escola de Frankfurt, durante a República da Weimar, é o exemplo mais acabado desta inversão<sup>18</sup>. Desta forma, o marxismo ocidental mais ou menos a partir dos anos 20, segundo a análise de Anderson, se descolou da práxis revolucionária, característica mais marcante das I e II Internacionais. Esta guinada do pensamento marxista implicou não apenas na separação com a práxis revolucionária. Além de inovações temáticas, o marxismo ocidental passou a falar uma linguagem própria, hermética, mais técnica e especializada. Ora, essa mudança de linguagem exprime não apenas uma mera academização, mas indica, em especial, um acontecimento causado pelas imposições do período histórico, infligidas ao movimento revolucionário internacional. Sem saída, o marxismo foi encurralado por, de um lado, o reacionarismo dos regimes de direita, e de outro, a paralisia do stalinismo. Sem poder falar abertamente de política, suas questões

---

<sup>18</sup> “A primeira expressão das profundas mudanças que estavam para acontecer deu-se na Alemanha, precisamente no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, cujas origens e desenvolvimento iniciais já foram vistos aqui. Embora sua concepção como um centro acadêmico de pesquisa marxista dentro de um Estado capitalista fosse um novo ponto de partida na história do marxismo - implicando um desvinculamento institucional da política (...)”, (Anderson, p. 51). Nos primeiros anos de existência o Instituto recebeu muitos militantes e se dedicava à análise empírica. Porém, com o passar dos anos, as questões epistemológicas acerca da pesquisa social foram ocupando mais espaço que as pesquisas sociológicas propriamente ditas.

passaram a se esconder sob uma capa filosófica. Neste sentido, o diagnóstico de Anderson é que o advento do marxismo ocidental seja produto de uma derrota do próprio movimento. Ele escreve:

Como vemos, de 1924 a 1968, o marxismo não “parou”, como Sartre afirmaria mais tarde, mas avançou por um caminho afastado da prática política revolucionária. O divórcio entre os dois foi determinado por todo um contexto histórico. No seu nível mais profundo, o destino do marxismo na Europa foi desenhado na ausência de qualquer grande levantamento revolucionário depois de 1920, além daqueles ocorridos em países culturalmente periféricos, i. e. , Espanha, Iugoslávia e Grécia. Foi também de forma inseparável, um resultado da stalinização dos partidos comunistas, os herdeiros formais da Revolução de Outubro, o que tornou impossível a realização de qualquer trabalho teórico novo no âmbito político mesmo na ausência de levantes revolucionários - contra a ocorrência dos quais contribuíram os próprios partidos. Portanto, a característica subjacente do marxismo ocidental como um todo é ser um produto de *derrota* (Idem, p. 63).

A geração do marxismo após a Revolução de Outubro foi marcada pelo cerceamento das suas ideias, tanto pelos regimes de direita como também pelos regimes de esquerda. Em suma, dado que as condições reais do período histórico ficaram rudes, restou à teoria refugiar-se no plano do pensamento especulativo. Se fizermos uma analogia com o desenvolvimento das ideias de Marx, ao contrário do caminho percorrido pelo filósofo alemão, que partiu das questões filosóficas para daí ir em direção à economia e política, ou do céu a terra, podemos dizer que a tradição marxista fez, à luz das ideias de Anderson, o caminho inverso.

Entretanto, em nenhum momento Perry Anderson faz menção ao grupo *Socialismo ou Barbárie*, ou a qualquer movimento revolucionário de esquerda do pós 1917<sup>19</sup>. Neste texto, o autor dá a entender que as questões sobre a práxis revolucionária somente mudaram de rumo, principalmente a partir do pós-guerra. Ou

---

<sup>19</sup> A exceção de Gramsci.

seja, Anderson desconsidera por completo as experiências teóricas e práticas que ocorreram fora dos campi das universidades, tais como: a Guerra Civil Espanhola, os movimentos trotskistas (que tiveram por mérito fazer a crítica incansável do stalinismo), as primeiras gerações dos surrealistas ou os diversos grupos anarquistas espalhados pela Europa. Para Anderson, o marxismo revolucionário simplesmente deixou de existir após a II Internacional ou, se existiu, era um marxismo acadêmico levado a cabo por interesses epistemológicos e não por questões da práxis.

Portanto, segundo a análise de Anderson, experiências teóricas e práticas como as do *Socialismo ou Barbárie*, não participam daquilo que se convencionou chamar de marxismo ocidental. Ora, uma das características gerais do grupo, bem como de Castoriadis, foi de maneira não declarada, reencontrar o diálogo com a primeira geração do marxismo revolucionário, reunido na II Internacional, cujas figuras de Lenin, Rosa Luxemburgo e Trotsky, eram dominantes e que tinha como característica principal, o desenvolvimento de uma teoria revolucionária ligada aos problemas da práxis.

Como vimos, uma das marcas principais do *Socialismo ou Barbárie* foi buscar novos caminhos para a teoria e a prática revolucionárias, distintas tanto das opções da IV como da III Internacionais. As questões abraçadas por eles retomavam o diálogo com o marxismo não a partir das questões de cultura e da especulação filosófica, mas sim voltadas para a reformulação da teoria marxista da práxis real, ou seja, dos entraves e caminhos para o movimento revolucionário. O ponto de partida das análises eram as teorias econômicas e sociais, bem como as análises de conjuntura. O projeto fundamental tanto do grupo como de Castoriadis, era a reformulação do conteúdo do socialismo. Isto era realizado não a partir da

perspectiva filosófica, dos problemas epistemológicos ou de questões especulativas, mas a partir das experiências políticas, sociais e econômicas da época.

Assim, rejeitando a perspectiva de Anderson, de que a teoria marxista abandonou paulatinamente as questões de infraestrutura em função das de superestrutura, o *Socialismo ou Barbárie* se volta, mesmo que contra a maré, para os temas estruturais. Em outras palavras, as preocupações de Castoriadis e do grupo, abriram caminhos teóricos e práticos para o movimento sem perder de vista os elementos essenciais do marxismo. Como a geração de Rosa, Lenin e Trotsky, o *Socialismo ou Barbárie* abordava suas temáticas tendo como fio condutor o ponto de vista da totalidade entre teoria e prática que segundo Lukács, constituía o cerne do pensamento marxista (Lukács, 2006).

Conforme já dito, há um elo entre as ideias de Castoriadis no grupo e alguns marxistas libertários. As ideias de Rosa Luxemburgo parecem, em inúmeras vezes, orientar algumas posições de Castoriadis. Assim sendo, podemos dizer que de certo modo a teoria política de Luxemburgo subjaz no fundo das questões debatidas por Castoriadis neste período, em especial, os temas referentes à reformulação do conteúdo do socialismo<sup>20</sup>. Embora ele não tivesse admitido formalmente esta

---

<sup>20</sup> O nome do grupo, *Socialismo ou Barbárie* foi uma frase escrita por Rosa num de seus escritos mais importantes: *O Folheto Junius*, redigido na prisão em 1915. Esta frase, Socialismo ou Barbárie, tornou-se um lema emblemático do movimento socialista internacional, repetido a exaustão por muitos militantes, especialmente aqueles aderidos a uma tradição do marxismo crítico. Sua história começa com Engels, que escreveu no Anti-Duhring: “Suas próprias forças de produção se tornaram muito possantes para obedecer à sua direção e empurraram, como subefeito de uma necessidade natural, toda a sociedade burguesa ao encontro da ruína ou da revolução”. Durante um dos seus períodos de cárcere na I Guerra, Rosa Luxemburgo escreveu o trabalho *A Crise da Social Democracia*, ou *Folheto Junius*, um artigo que pretendia ser um acerto de contas com o movimento operário alemão e com o SPD (Partido Social Democrata Alemão), por ambos terem aderido à guerra mundial. Não tendo acesso aos livros, Rosa tentou fazer a citação de Engels de memória. A frase escrita por Rosa foi a seguinte: “Friedrich Engels disse um dia: “A sociedade burguesa enfrenta um dilema: *ou a passagem ao socialismo ou o retorno à barbárie*”” (Luxemburgo, p. 21). Advém daí esta frase famosa. Michael Lowy faz uma análise do conteúdo metodológico do dilema “socialismo ou barbárie” no sentido de mostrar como que esta ideia continha em gérmen uma crítica ao determinismo histórico tão característico do pensamento marxista, algo que será o foco das questões debatidas por Castoriadis a partir da década de 60 (cf. Lowy, Método Dialético e Teoria Política).

vinculação, em muitos de seus textos, algumas ideias da revolucionária polonesa parecem ser inspiradoras para o autor. Em especial, as ideias acerca da democracia e do socialismo, a defesa da autonomia das massas frente às estruturas hierárquicas e burocráticas, e as críticas à concepção leninista de organização, podem ser citadas como algumas das coincidências entre os dois. É preciso reconhecer, deste modo, que o socialismo libertário proposto por Castoriadis e seus colegas de *Socialismo ou Barbárie*, não emergiu a partir do nada. Ele possui inspirações históricas, nas quais os textos de Luxemburgo são um importante manancial teórico.

Porém, embora tenham posições próximas, Castoriadis não admite esta vinculação de maneira tão declarada. Rosa é mencionada em alguns de seus textos, mas em geral com o tom de crítica sempre maior do que o de reverência<sup>21</sup>. Isto porque, para Castoriadis, Rosa Luxemburgo não conseguiu se livrar da necessidade de condicionar a ação revolucionária às determinações econômicas. O determinismo de Rosa, típico dos pensadores marxistas de seu tempo, é o calcanhar de Aquiles de Luxemburgo, segundo Castoriadis<sup>22</sup>.

Destarte as críticas, as afinidades entre eles são maiores. Entre elas, podemos destacar duas questões principais: a primeira com relação à defesa incondicional da ação espontânea das massas nos momentos revolucionários, o que

---

<sup>21</sup> Por exemplo: “Tal seria, por exemplo, um conselheiro ou um luxemburguista: “Os erros de um autêntico movimento de massas são infinitamente mais fecundos do que a infalibilidade do melhor comitê central”, que se desembaraçasse do mecanismo econômico de Rosa e tivesse os olhos abertos para o mundo contemporâneo tal como ele é. Será que um tal marxista, permanecendo coerente e honesto, poderia falar ainda em “ditadura do proletariado”, entendendo realmente por isso a ditadura dos organismos coletivos autônomos do proletariado?” (cf. Castoriadis, *Socialismo ou Barbárie*, p. 28).

<sup>22</sup> Como veremos, as críticas de Castoriadis, principalmente a partir da década de 60 são dirigidas à necessidade de se repensar alguns pilares fundamentais do pensamento marxista. O principal elemento questionado por Castoriadis é a determinação impressa tanto na teoria da história como na teoria econômica. O pensamento político de Rosa oscila entre a defesa radical da espontaneidade das massas e o determinismo econômico. A forte presença do determinismo do pensamento de Luxemburgo é o alvo de críticas da parte de Castoriadis.

confere às ideias de ambos um caráter extremamente democrático. E, em segundo, as críticas ao partido centralizado de inspiração leninista.

Em relação ao primeiro ponto, Castoriadis se vale das ideias de Rosa para sustentar sua defesa da autonomia operária. Já, em relação ao segundo, o autor defende uma concepção de organização muito semelhante àquela proposta por Rosa. Deste modo, pode-se dizer que a presença de Rosa Luxemburgo espreita as ideias políticas de Castoriadis, de tal modo que, as ideias dele são, de alguma maneira, desenvolvimentos mais completos e elaborados de um conjunto de questões lançadas previamente pela revolucionária polonesa. As reformulações de Castoriadis acerca do conteúdo do socialismo são, em muitos momentos, devedoras das ideias primeiramente formuladas por Luxemburgo.

O pensamento político de Rosa Luxemburgo foi marcado por, desde seus primeiros escritos, de um lado a necessidade da revolução socialista e de outro, a crença no poder da ação espontânea das massas. As experiências vividas por Rosa na Revolução Russa de 1905 fizeram com que ela tomasse contato com o poder das massas agindo e assumindo o poder a revelia de seus dirigentes. Isto é, em 1905, as massas se auto-organizaram independentes de seus representantes, partidos, organizações ou sindicatos. No desenrolar dos acontecimentos elas formaram conselhos autogeridos. As organizações foram marginais neste processo. Da vivência de Rosa nos fatos da Revolução de 1905, ela escreveu um de seus textos mais importantes: *Greve de Massas, Partidos e Sindicatos*.

Neste trabalho, Rosa defende com paixão a greve geral de massas como método autêntico de luta dos trabalhadores. Isto porque, além de agirem a revelia das organizações, que em muitos momentos acabam por frear o ímpeto

revolucionário das massas, elas aprendem no próprio movimento revolucionário. É a partir das experiências na luta que os trabalhadores tomam consciência necessária para seguir lutando. É na prática que as massas aprendem novas formas de organização, criam novas maneiras de organizar a produção, relações sociais, uma nova gestão da política e dos processos de tomada de decisão. Ela escreve:

[...] na revolução, onde a massa mesma aparece sobre a cena política, a consciência de classe é prática e ativa. Assim, um ano de revolução deu ao proletariado russo a “educação” que trinta anos de luta parlamentar e sindical não foram capazes de dar artificialmente ao proletariado alemão (Luxemburg, 1970, p. 100).

Em outras palavras, para Rosa, a experiência histórica com a luta pode ensinar tanto ou até mais que o melhor dos comitês centrais. Quando Castoriadis faz a crítica da URSS e defende o fim da relação hierárquica na administração da produção, dando as rédeas do processo produtivo aos trabalhadores, é esta ideia que ele tem em mente: a prática também ensina, e em geral, ensina mais e melhor. Em outras palavras, as massas rompem com a estrutura de dominação e assumem o protagonismo histórico que lhe é de direito. Nesse processo, novas relações são criadas, dando com isso um novo rosto à organização social. Além disso, a relação de tutela do partido com a massa ou dos chefes com os empregados é desfeita. Ora, uma das características mais importantes da sociedade burguesa, para Marx, é o fato de ser uma sociedade em que há uma relação de subordinação do homem pelo homem. Aprender fazendo e não fazer por mando: esta é uma das lições mais importantes deixada por Rosa Luxemburgo, cuja inspiração advém do jovem Marx e que, salvo as distinções, será incorporada ao pensamento político de Castoriadis.

Segundo Lukács, a categoria mais importante do pensamento de Marx e o que marca a diferença entre o pensamento marxista e a ciência burguesa é, “o ponto de vista da totalidade” (Lukács, 2003, p. 105 )<sup>23</sup>. Ou seja, o método dialético de Marx dirige-se no sentido de abarcar tanto a experiência do pensamento quanto a experiência da história vivida, reunindo ambos sob uma identidade unitária. A ciência burguesa, por sua vez, opera no sentido oposto. Ela quer separar a realidade em diversos setores: a economia da política, a história do desenvolvimento das forças produtivas ou o Estado e suas manifestações políticas e jurídicas do movimento econômico da sociedade. Ou seja, a ciência burguesa separa a vida espiritual do homem (a produção das ideias e da consciência), da constituição da sua vida material.

A dialética de Marx, segundo Lukács, é a superação das divisões empreendidas pela ideologia burguesa. Isto porque ela compreende o desenvolvimento da história, da política e a economia como partes de um todo que constitui as sociedades modernas sob o capitalismo. Lukács escreve: “Para o marxismo, em última análise, não há, portanto, uma ciência jurídica, uma economia política e uma história etc. autônomas, mas somente uma ciência histórico-dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade” (Lukács, 2003, p. 107).

Assim, retomando esta ideia essencial de Lukács, ideia que podemos perceber também nas formulações de Luxemburgo<sup>24</sup>, é que Castoriadis constrói um dos pilares fundamentais de sua filosofia política. Para o filósofo Greco-francês, a

---

<sup>23</sup> “O domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência” (Lukács, 2003, p. 106).

<sup>24</sup> Vale lembrar que o artigo onde Lukacs expõe estas ideias é um capítulo de um dos trabalhos mais brilhantes do pensamento marxista: *História e consciência de classe*, dedicado a análise das ideias políticas de Rosa Luxemburgo, intitulado: *Rosa Luxemburgo, marxista*.

unidade dialética do pensamento de Marx reside no fato de que os *dirigentes e os subordinados na sociedade socialista, não podem ser separados*. Promover esta separação é cair na mesma teia traçada pela sociedade burguesa.

O pensamento político de Rosa Luxemburgo é o primeiro a denunciar esta cisão, embora ainda de maneira tímida. Ao defender a autonomia das massas, frente às estruturas hierárquicas e burocratizadas que representavam as organizações, Rosa visava endossar a ideia de que a teoria marxista não pode separar aqueles que produzem as ideias daqueles que trabalham de fato na produção da vida. Tal separação é característica da sociedade burguesa, denunciada por Lukács.

O luxemburguismo de Castoriadis se dá se na medida em que Rosa incorpora o espírito de uma autonomia popular na dianteira das estruturas hierárquicas e burocráticas de poder. Em outras palavras, a proposta política de ambos é autonomista, isto é, parte da defesa de que as decisões devem ser dadas de baixo para cima, pela totalidade das massas, numa concepção horizontal de poder. Esta forma de democracia substantiva ou radicalizada é, para ambos, a essência da sociedade socialista. A autonomia de Castoriadis e de Luxemburgo é aquela que permite às massas escolherem seus próprios caminhos sem serem tuteladas por nenhuma estrutura de poder.

Todavia, a ênfase do componente econômico nas ideias de Luxemburgo é criticada por Castoriadis. A necessidade de avaliar o desenvolvimento econômico, tão entranhado no pensamento marxista, é segundo Castoriadis, o elemento principal que desviou a atenção de teóricos e militantes socialistas das questões políticas para as demandas da produção. Ora, essas demandas são características da sociedade burguesa. Uma teoria socialista deveria justamente romper os grilhões

da presença marcante da economia e repensar a questão da produção por outras bases, inteiramente novas, sem nenhuma relação com a produção capitalista. Rosa Luxemburgo foi a primeira teórica do marxismo que se aproximou da democracia socialista, mas ainda permaneceu presa a sujeição de toda a política às formas da economia capitalista, e mais ainda, a um modo burguês de se pensar a economia. Castoriadis escreve:

A característica mais marcante da degenerescência do movimento marxista é, sem dúvida, o fato de que este ponto de vista, o mais profundo de todos, tenha sido rapidamente abandonado, mesmo pelos melhores, em benefício das análises dos “grandes” fenômenos, análises que se tornaram, por isto mesmo, ou completamente falseadas, ou limitadas a aspectos parciais conduzidos, pelo mesmo motivo, a uma ótica catastróficamente falsa. É espantoso observar Rosa Luxemburgo consagrar dois importantes volumes de *A Acumulação do Capital* ignorando totalmente o que significa o processo de acumulação nas relações concretas de produção, preocupando-se apenas com a possibilidade de um equilíbrio global entre produção e consumo e pensando descobrir no final um processo automático de desmantelamento do capitalismo (o que é preciso dizê-lo, é concretamente falso e absurdo *a priori*) (Castoriadis, 1979, p. 93-94).

Portanto, o luxemburgismo de Castoriadis é relativo. Limita-se somente ao plano político das ideias de Rosa, não podendo ser entendido ao plano econômico. Quanto às análises econômicas de Castoriadis, o que o autor busca é menos uma análise conjuntural do funcionamento da economia capitalista, com vistas a encontrar o melhor momento para a ação revolucionária<sup>25</sup>, tal como procede a maior parte da tradição marxista. Ele pretende, ao longo da década de 50, encontrar quais deveriam ser as bases sobre as quais uma sociedade socialista deveria se escorar. Estas bases tinham que abolir as semelhanças com a produção capitalista.

---

<sup>25</sup> Embora as análises de conjuntura econômica não sejam totalmente excluídas das ideias de Castoriadis, como veremos mais tarde nos trabalhos do início da década de 60, como *Capitalismo Moderno e Revolução I e II*.

As afinidades entre Luxemburgo e Castoriadis terminam no momento em que a economia suprime a vida política no pensamento da revolucionária polonesa. A política, para o filósofo greco-francês, está na base tanto da produção material como também na produção das ideias. Em última instância, o pensamento político de Castoriadis parte de algumas questões abertas por Rosa, mas pretende ultrapassá-las na medida em que Rosa Luxemburgo ainda permaneceu presa ao fetiche econômico característico do pensamento marxista da II Internacional.

Assim, o luxemburguismo de Castoriadis se expressa na defesa que ambos fazem de uma prática socialista, baseada na ação espontânea das massas, endossando organismos autônomos numa concepção de partido não como vanguarda esclarecida e na defesa de que o socialismo é produto da ação criativa das massas, que vão descobrindo os melhores caminhos e suas próprias formas de ação, a medida em são lançadas na ação. Isto quer dizer que: não há uma fórmula nem uma concepção de socialismo pré-determinada. O socialismo é um processo aberto, instituído de baixo para cima, pela ação criativa. Este elemento criativo das massas é a inspiração que Castoriadis recebe de Rosa Luxemburgo para se repensar o conteúdo do socialismo. Como escreve Castoriadis em 1976: “(...) o que está em causa aqui, de fato, vai muito mais longe. Pois projeto e ideias revolucionárias possuem sua origem na história efetiva, na atividade criadora das pessoas na história moderna. O projeto revolucionário não é a consequência lógica de uma teoria correta” (Castoriadis, *A fonte húngara*, SB, p. 266). Rosa intuiu o potencial criador das massas, mas esse potencial era matizado pela crença no determinismo econômico. Castoriadis retoma de Rosa a força depositada por ela na criatividade e na autonomia das massas. Não é, portanto, uma apropriação crua das

ideias da revolucionária polonesa por parte de Castoriadis, mas uma interlocução fecunda acerca das mesmas questões em contextos históricos e políticos distintos.

## 2. O paradigma húngaro

Em 1956 eclode em Budapeste uma série de manifestações espontâneas da população contra a dominação soviética que tomaram proporções colossais, a ponto de se espalhar por todo o país. Esses eventos foram acompanhados de perto por Castoriadis e pelos membros do grupo *Socialismo ou Barbárie*<sup>26</sup>. A resistência húngara à dominação soviética, bem como a subsequente formação dos conselhos de trabalhadores que se alastraram pelo país foram um exemplo paradigmático das teses que o grupo vinha desenvolvendo desde 1949<sup>27</sup>.

Porém, no mesmo período aconteceram ações operárias de resistência ao stalinismo em outros lugares. Em 1953 ocorreu na Alemanha Oriental uma greve geral seguida de revolta dos operários da DDR contra os soviéticos. Em 1956, pouco

---

<sup>26</sup> A Revolução Húngara de 1956 foi o primeiro levante popular contra a dominação soviética. Em outubro de 1956 uma manifestação de estudantes foi barbaramente reprimida em Budapeste pelo órgão policial do Estado (Autoridade de Proteção do Estado), que era mantido sob o domínio soviético. Após esse evento, uma onda de revoltas se espalhou por todo o país. Foram organizados conselhos autogestionados em várias fábricas e órgãos públicos foram ocupados. O governo Húngaro, sob a dominação da URSS, caiu em poucos dias. No início de novembro as forças soviéticas ocuparam Budapeste e uma sangrenta batalha foi travada entre os húngaros e os soviéticos. Calcula-se que os mortos chegaram a 200.000, mas esse número não é certo, pois houve execuções sumárias e o saldo total de vítimas foi mascarado pelas autoridades soviéticas. A menção e discussão pública sobre os eventos de 1956 foram proibidas no país até meados da década de 80. O governo húngaro, sob a influência soviética, somente deixou o poder em 1991. O *Socialismo ou Barbárie* logo de início se interessou pelos eventos húngaros, recebendo muitos refugiados que fugiram para a França. Durante a publicação do jornal do grupo, a edição no. 20, de dezembro de 1956 a fevereiro de 1957 dedicou um espaço especial somente à análise dos acontecimentos na Hungria. São quatro artigos no total, sendo um de Castoriadis. Na edição seguinte, foram publicados testemunhos, documentos e textos sobre os eventos na Hungria (cf. [HTTP://:www.agorainternational.org](http://www.agorainternational.org)).

<sup>27</sup> Vale lembrar que não houve nenhuma influência das ideias dos militantes franceses sobre os manifestantes húngaros.

antes das manifestações na Hungria, ocorre em Poznan na Polônia, uma série de manifestações populares também de cunho antissoviético. Mas, se as manifestações contra a ocupação soviética nos países do leste já estavam ocorrendo, cabe indagar: Por que os militantes do grupo enfatizaram tanto as experiências húngaras em detrimento das outras?

Segundo Castoriadis, o movimento na Hungria foi determinante, pois foi o primeiro a tentar executar um plano realmente socialista para a sociedade. Enquanto as outras revoltas, como as greves na extinta DDR e os protestos de Poznan, por exemplo, questionaram temas pontuais, os húngaros tentaram reformular a base das relações econômicas e políticas de uma sociedade sob o jugo soviético, rumo ao socialismo de fato. O ápice das ações dos insurgentes húngaros foi a supressão da hierarquia nas fábricas e a instauração de um regime de autogestão, através da criação de conselhos.

O movimento dos húngaros foi crucial, pois, segundo nosso autor, foi o primeiro e único movimento contra o capitalismo burocrático. Castoriadis escreve:

A sociedade moderna é uma sociedade de capitalismo burocrático. É na Rússia, na China e nos países que se fazem passar por “socialistas” que se realiza a forma mais pura, a mais extrema - a forma total do capitalismo burocrático. A Revolução Húngara de 1956 foi a primeira e, até o momento, a única revolução total contra o capitalismo burocrático total - a primeira a anunciar o conteúdo e a orientação das futuras revoluções na Rússia, na China e em outros países (A fonte Húngara, SB, p. 259)

Segundo o autor, o movimento húngaro tentou, pela primeira vez desde os eventos da Revolução Russa de 1917, colocar em prática uma agenda verdadeiramente socialista. Nesse sentido, esta revolta não foi apenas um

movimento de resistência contra a política truculenta dos soviéticos na Hungria, mas foi, sobretudo uma tentativa dos húngaros de instituir sua própria sociedade sobre bases inteiramente novas. Nesse aspecto, para Castoriadis, a Revolução Húngara se firmou como uma nova fonte para se refletir sobre a política (cf. Castoriadis, *A Fonte Húngara*).

Porém, o que significava para Castoriadis uma agenda socialista de fato? Para o autor, uma revolução é principalmente um processo de auto-organização coletiva construída de baixo para cima. O diferencial do movimento dos húngaros para com os alemães e poloneses foi que os últimos não conseguiram se organizar popularmente de maneira tão massiva, e nem tentaram estabelecer a sociedade por bases inteiramente novas. Os alemães e poloneses não saíram do plano reivindicativo. Embora questionar a política soviética tivesse sido um ponto positivo destas revoltas, para Castoriadis, elas não conseguiram alcançar o cerne da política stalinista: o coração da produção nas fábricas. Neste sentido, suas reclamações se limitaram a temas pontuais e pequenas reformas. Os húngaros, por sua vez, foram mais longe. Isto porque, um dos elementos fundamentais deste movimento foi a constituição de conselhos nas fábricas e nos órgãos de administração pública. Por isso, a Revolução Húngara de 1956 foi a primeira revolução contra a burocracia.

Segundo Castoriadis, o regime de produção russo se vale de métodos do capitalismo privado. Como vimos no capítulo anterior, para ele, a URSS quando se esquivou de romper com a maneira pela qual a produção capitalista era organizada, e centrou a política na questão da produtividade, não rompeu de fato com as relações de produção capitalista. Logo, era um regime capitalista, operado por burocratas, sob o nome de socialista.

O uso contínuo do aparato administrativo com vistas a maximizar a produção, característico tanto de países capitalistas como também dos países socialistas da época, era o elemento central que deveria ser combatido pelo movimento revolucionário internacional. Os trabalhadores húngaros, ao se organizarem em conselhos nas fábricas, romperam com esta lógica, passando a organizar a produção não a partir da lógica da maximização da produtividade, mas a partir das necessidades reais dos trabalhadores.

Os conselhos húngaros aboliram a figura do dirigente dentro da fábrica, estabelecendo outros laços de relações dos homens com sua própria atividade produtiva. Eles também não se pautavam por numa noção de reengenharia das relações no processo de produção, mas pela tomada da produção administrada pelos trabalhadores, sem que houvesse relações piramidais e sem que houvesse a figura do gerente especialista. Este modo de se conceber a produção, de maneira horizontal, foi o ponto central que separa a Revolução Húngara de qualquer movimento contestatório contra o socialismo soviético no pós-guerra<sup>28</sup>. Neste aspecto é que podemos compreender a afirmação de Castoriadis vinte anos após os eventos de 1956: “Nos anos vindouros, todas as questões que interessam se resumirão nesta: você é contra ou a favor da ação e do programa dos operários húngaros?” (Castoriadis, *A Fonte Húngara*, SB, p. 257).

Desta forma, a Revolução Húngara representava a luta de classes por uma nova organização da produção e conseqüentemente por uma nova organização social. O programa deste movimento encarnava uma agenda socialista porque, até

---

<sup>28</sup> A constituição dos conselhos húngaros e implantação do regime de autogestão diferem, para o autor, da autogestão iugoslava implantada pelo general Tito. Na Iugoslávia, a autogestão não foi radical, não aboliu as relações hierárquicas que constituía a base da exploração capitalista. Este modelo de autogestão se aproxima a uma cogestão, isto é, um regime híbrido, em que havia uma Comissão Executiva da Empresa em que uma das funções era nomear um diretor, que era quem de fato comandava a fábrica (cf. Guillerme e Bourdet).

aquele momento, o socialismo para Castoriadis era entendido a partir da ação operária direta que tentava organizar a produção fora dos parâmetros do controle exercido pela burocracia. O programa político dos revolucionários húngaros continha três aspectos fundamentais de uma agenda socialista para Castoriadis: 1) um piso de remuneração que operasse sob um modo de elevação anti-hierárquica dos salários; 2) a instituição de conselhos dentro das fábricas e na administração pública; 3) a supressão das normas de trabalho e a gestão operária da produção (cf. Lefort, *A Insurreição Húngara, Que és La burocracia?*). Em outras palavras, os trabalhadores húngaros exigiam a liberdade necessária para organizarem o seu próprio trabalho.

Ora, essa exigência húngara visava colocar em prática os elementos essenciais do programa socialista para Castoriadis. Este programa reclamava a gestão operária nas fábricas, a limitação da hierarquia, a abolição das normas pré-determinadas no processo de trabalho, o nivelamento dos salários e dava aos conselhos um papel central na vida social.

Além de pôr em prática uma agenda socialista, outro fator crucial da Revolução Húngara, segundo o autor, foi trazer à luz a crise do sistema burocrático, que Castoriadis já vinha denunciando desde as críticas à Trotsky alguns anos antes e que motivou a fundação do grupo.

A burocracia era, para Castoriadis, um método criado pelo capitalismo privado para servir a seus fins. Para que se obtivesse melhor rendimento no processo de produção era preciso controlar esse processo em detalhes e cabia ao gerente supervisionar e comandar sempre com vistas à eficiência final. O método taylorista de administração científica foi reproduzido, embora que de forma enviesada, nas

fábricas da URSS, e exportado para os países sob sua dominação. O gerente incumbido de supervisionar e controlar a produção nas fábricas capitalistas, no regime soviético, foi substituído pela burocracia. No entanto, a função do controle burocrático não se limitava apenas a racionalizar a produção com vistas a maximizar os lucros.

Diferentemente da produção capitalista, em que a finalidade do gerente é controlar a produção no sentido de que se produza mais e com isso se obtenha mais rendimentos, o gerente no sistema socialista de produção não tinha uma finalidade apenas funcional. O objetivo da burocracia era permanecer no poder e garantir o controle geral da sociedade. A relação entre o trabalhador e a burocracia era de outra natureza daquela entre trabalhador e capitalista. Isto porque, a finalidade da dominação burocrática era o próprio poder, enquanto no segundo caso, era a produção da mais valia. Ou seja, no capitalismo burocrático soviético, a dominação no processo de trabalho tinha como finalidade a própria dominação e não uma finalidade externa a ela mesma. Isto significava que: o trabalhador submetido a esse regime era duplamente explorado. De um lado exigia-se dele um nível de produtividade sempre crescente, e de outro, ele não possuía sequer a aparente liberdade para venda da força de trabalho. Ele estava condenado a trabalhar sob um regime de exploração tendo todo o resto de sua humanidade, isto é, a posse do seu corpo sujeito aos ditames da burocracia que ditava as normas no contrato de compra da sua força de trabalho. Para se manter no poder, a burocracia sujeitava o trabalhador ao regime de trabalho imposto por ela, cujo limite se dava apenas o esgotamento físico deste trabalhador.

A radicalidade da Revolução Húngara advém da possibilidade aberta nos dias em que a revolução durou, de frear este processo. A instituição dos conselhos batia

de frente com esta lógica perversa. Daí provém um dos aspectos da admiração de Castoriadis por este evento. Pela primeira vez, o regime burocrático soviético estava sendo questionado em suas entranhas pelos seus próprios trabalhadores. A Revolução Húngara veio confirmar aquilo que Castoriadis e muitos membros do *Socialismo ou Barbárie* estavam desenvolvendo no plano teórico e crítico. Mas, ao invés de ser um movimento de intelectuais contra a burocracia, a Revolução Húngara foi um movimento popular de resistência ao regime de exploração da URSS e ao capitalismo burocrático e uma tentativa vigorosa de instituir no país um regime socialista em que o poder estivesse, de fato, nas mãos dos trabalhadores.

Assim sendo, os eventos na Hungria em 1956 não se resumem a uma mera contestação pontual ou a exigências de reformas políticas. A plataforma húngara era muito mais complexa. Exigia-se naquele instante, a autogestão da vida pelas massas de trabalhadores húngaros, baseada em formas de organização populares regidas por uma concepção de democracia substancializada. O que os trabalhadores húngaros exigiram foi a instituição da sociedade sobre bases inteiramente novas e não apenas o fim do domínio soviético. Tal exigência se coadunava com as propostas de Castoriadis para o socialismo, e principalmente, apresentavam um novo olhar para se refletir sobre o problema da política. Por sua radicalidade, a repressão brutal deste movimento, além de prender, refugiar e executar milhares de húngaros, também proibiu que este evento fosse sequer mencionado publicamente por mais de vinte anos. Não bastava reprimir apenas punindo os insurretos, era preciso fazer com que a Revolução Húngara permanecesse esquecida.

### 3. O Conteúdo do Socialismo

Entre os anos de 1955 e 1958 Castoriadis escreveu e publicou na revista do grupo uma série de três textos cujo objetivo era apresentar sua interpretação acerca de qual deveria ser o conteúdo autêntico do socialismo. Este período também corresponde ao momento mais produtivo do grupo em que as análises de Castoriadis eram mais propositivas. Estes trabalhos, todos intitulados *O Conteúdo do Socialismo* (I, II, III)<sup>29</sup>, ofereciam a definição de socialismo sob distintos aspectos, alinhavados pelo objetivo comum, como diz o título dos trabalhos, de reformular o significado central do socialismo. Os textos se baseavam numa visão microscópica, isto é, priorizavam uma leitura a partir da relação primordial na qual todo o edifício social está fundado: as relações de produção e de trabalho no interior da fábrica. Além disso, tinham como objetivo abarcar as relações de produção e o conteúdo do socialismo principalmente a partir de três eixos distintos: o primeiro apresentava uma visão política, o segundo, uma apreciação de viés econômico e o terceiro, algumas considerações sociológicas.

No entanto, todos os textos partem de uma perspectiva comum: o conteúdo do socialismo não tinha a ver com as experiências do socialismo real. Mais ainda, afirmavam que o programa socialista deveria ser a gestão operária do poder.

Contudo, gestão operária e controle operário têm conotações distintas para Castoriadis. O controle operário indicava um tipo de gestão em que as relações de produção eram delegadas a um corpo administrativo, em geral ligado ao partido, cuja função era supervisionar e controlar a produção nas indústrias e demais

---

<sup>29</sup> *O Conteúdo do Socialismo I* é de julho de 1955, *O Conteúdo do Socialismo II*, de julho de 1957 e *O Conteúdo do Socialismo III*, de janeiro de 1958.

unidades de produção. Era este modelo que estava em funcionamento na URSS, o qual Castoriadis combatia. Já a gestão operária, por sua vez, era um tipo de administração da fábrica em que todo o processo administrativo era delegado aos próprios operários, sem a ingerência dos supervisores. Os próprios trabalhadores são, neste modelo, responsáveis pela administração do processo produtivo e das relações de produção no interior da fábrica. O primeiro modelo de administração é menos promissor e mais burocrático, enquanto a autogestão da fábrica era tida como o modelo mais bem acabado de administração.

Castoriadis se propõe a redefinir o conteúdo do socialismo baseado na ideia de que o problema em questão se localizava no modo como era feita a divisão social do trabalho, num primeiro plano, no coração da fábrica e num segundo, na gestão geral da vida coletiva. O âmago do conteúdo do socialismo estava localizado, segundo o autor, na eliminação da divisão entre dirigentes e executantes. Ele escreve: “A revolução proletária só realiza seu programa histórico na medida em que se inclina, desde o início, a suprimir tal divisão, eliminando toda classe dirigente e coletivizando, mais exatamente, *socializando integralmente as funções de direção*” (*O Conteúdo do Socialismo I*, SB, p. 57, grifo meu). O poder, para ele, deveria estar sob o domínio dos organismos autônomos dos trabalhadores (soviets ou conselhos).

Como vimos, para Castoriadis, o fator crucial da dominação nas experiências do socialismo real era a dominação burocrática no interior das relações de produção. Era preciso frear este tipo de dominação e romper com a tendência burocratizante cada vez mais crescente no movimento revolucionário. Tal inversão das relações políticas no processo de produção seria a instauração de uma *democracia direta*,

que teria início no interior das fábricas e culminaria numa sociedade autogestionada por inteiro.

*O Conteúdo do Socialismo I* parte da ideia primordial de que socialismo não é mais do que a atividade consciente e perpétua das massas (cf. *O Conteúdo do Socialismo I*). Em outras palavras, *o conteúdo positivo do socialismo é a gestão operária da sociedade*. Esta gestão se estende desde as relações no interior da fábrica, até ao nível macroeconômico, político e social. Isto traz ao socialismo algumas implicações.

A primeira delas relaciona-se ao fim da divisão entre dirigentes e dirigidos. Castoriadis escreve: “A revolução proletária só realiza seu programa histórico na medida em que ele se inclina, desde o início, a suprimir tal divisão, eliminando toda classe dirigente e coletivizando, mais exatamente, socializando, integralmente, as funções da direção” (*O Conteúdo do Socialismo I*, p. 57). Isto quer dizer que: o socialismo não tem nada a ver com planificação, nacionalização da economia ou com a gestão burocrática da produção. O autor defende que o socialismo seja produto da atividade livre e criadora das massas trabalhadoras, agindo por si mesmas, e administrando por si seu próprio movimento.

A atividade política das massas deve estar baseada nesta capacidade de se autoadministrar. Ou seja, não há fórmula nem modelos pré-determinados para o socialismo. Quem decide como se gerir é a própria massa, em atividade criadora permanente. Isto significa que, para Castoriadis, a concepção de revolução socialista somente centrada na tomada do poder instituído, como por exemplo, a tomada do Estado como um momento crucial, não é fundamental. O importante neste aspecto, não é poder instituído, mas a instituição de um novo poder, mais aberto e popular,

capaz de conferir à própria sociedade a administração de si mesmo. Uma sociedade que não se entrega a gestão de si mesma é, para o autor, uma sociedade alienada.

Castoriadis entende por alienação tudo aquilo que se opõe a criatividade livre humana (Cf. p. 68). O socialismo é a supressão da alienação na medida em que ele permite o reencontro do homem com a sua própria humanidade, a partir da ruptura do processo de reificação no trabalho. Isso não significa que a sociedade socialista seja aquela em que o trabalho é abolido, mas sim aquela em que o produto do trabalho seja reconhecido pelo produtor. Isto somente pode acontecer, quando os produtores dominarem todo o processo de produção. O que quer dizer que: o socialismo é autonomia dos trabalhadores frente a sua própria atividade produtiva, que através da ação criativa, são capazes de reger a sociedade como um todo, por si mesmos. A base de uma sociedade socialista é, para Castoriadis, a autonomia do proletariado:

É apenas na medida em que se apreende o conteúdo do socialismo como autonomia do proletariado, como atividade criadora livre que se determina a si mesma, como gestão operária em todos os domínios, que se pode apreender a essência da alienação do homem na sociedade capitalista (Idem, p. 69).

Como podemos perceber, essas ideias de Castoriadis são um reencontro com os textos de juventude de Marx, especialmente com *A Ideologia Alemã*. Este trabalho de Marx e Engels, que somente veio a público tardiamente, em 1923, e que infelizmente foi deixado, como escreveu o próprio Marx “à crítica roedora dos ratos”, foi produzido com o intuito de mostrar, especialmente para os jovens hegelianos de esquerda da época, como o pensamento puro era apenas uma abstração e que por

isto não poderia ser o elemento libertador do homem frente às mazelas do mundo. Neste texto, Marx nos mostra como o pensamento está ligado à prática, às condições apresentadas pela vida e não o processo contrário, como afirmavam os jovens hegelianos. Além disso, para Marx, o homem manifesta seu pensamento nas coisas que ele constrói, ou seja, ao imprimir sua ação no mundo, o homem antes projeta, planeja o modo pelo qual determinada coisa é produzida.

Há, neste sentido, uma via de mão dupla na interpretação de Marx acerca do homem: ele é um ser determinado pelas circunstâncias, mas também de outro lado, é um ser capaz de determinar as próprias circunstâncias. O homem é um *animal laborans*, isto é, um animal que se define por produzir seus próprios meios de vida. Em outras palavras, para Marx, o que faz do homem diferente dos outros animais, é o fato de que ele é capaz de criar os meios pelos quais ele existe. A sociedade contemporânea, justamente pelo modo como ela se organiza política, social e economicamente, escamoteia o fato de que o *animal laborans* é essencialmente, um animal criativo, que inventa seus próprios meios de subsistência. Daí decorre uma das mais importantes contribuições de Marx para a análise social: a questão da alienação.

A alienação é justamente o processo, que se acentua nas sociedades contemporâneas, em que o *animal laborans* não se reconhece mais como fruto do seu trabalho, e conseqüentemente, a sua vida e as obras nela produzidas, aparecem a este homem como alheia e distante, construída por outrem que não ele mesmo.

As ideias de Castoriadis acerca do conteúdo do socialismo trazem a baila, ainda que de forma não tanto explícita, esta concepção de Marx. Assim, ao enfatizar que o conteúdo do socialismo era a capacidade das massas trabalhadoras se

autoadministrarem, ele enfatiza que o socialismo mesmo deve se confrontar com a alienação, de modo que ele possa suprimi-la.

Igualmente, esta formulação possui algumas consequências políticas fundamentais. A ação autônoma deve se exprimir em todos os domínios da atividade humana<sup>30</sup>, e não se limita apenas ao plano econômico, embora para ele, a reorganização da economia seja fundamental. Assim sendo, as implicações políticas desta formulação são de um lado a necessidade de uma organização do poder de baixo para cima, em que as próprias massas, pela atividade criadora, estabeleçam suas próprias regras. E de outro, uma organização produtiva elaborada com base no fim das hierarquias. A sociedade socialista proposta por Castoriadis é aquela que rompe com a divisão radical entre trabalho intelectual e trabalho manual, propondo um rearranjo social no sentido de dar vazão a atividade criadora e autônoma da massa trabalhadora.

Deste modo, no plano político, Castoriadis propõe abolir o que ele denomina o fundamento da dominação burocrática, que ocorre inicialmente no interior das relações de produção. O autor parte de um plano microeconômico para tirar consequências políticas: a gestão operária da economia e do poder. Esse poder, para ele, deveria ser exercido pelos organismos autônomos das massas, organizadas em conselhos, desde a constituição das fábricas, dos bairros, das cidades até uma federação de conselhos com funções de governo. A proposta de Castoriadis é que a organização política da sociedade parta de pequenos conselhos de base, em que seus membros sejam associados em pequenas unidades sociais orgânicas, dotados de um tipo de conhecimento cotidiano dos assuntos comuns, o

---

<sup>30</sup> Após a ruptura com o marxismo, como veremos adiante, as ideias acerca da criação e imaginação serão mais desenvolvidas por Castoriadis, constituindo o centro de sua filosofia política.

que lhes conferiria autoridade para deliberar sobre essas questões. A empresa, segundo o autor, é a unidade primária da vida social, e nesse aspecto, revolucionar a administração no interior delas, é um elemento crucial. Ele escreve:

A sociedade socialista deverá, portanto, com toda certeza, dar uma resposta socialista ao problema da centralização, e esta resposta só pode ser a tomada deste poder pela Federação dos Conselhos, a instituição de uma Assembléia Central dos Conselhos e de um Governo dos Conselhos (O Conteúdo do Socialismo II, SB, p. 87).

A revolução proletária somente realizará seu programa histórico quando conseguir acabar com toda classe dirigente, coletivizando integralmente as funções de direção (Cf. Idem). Ou seja, o conteúdo positivo do socialismo remonta a ideia de Marx no Manifesto Comunista, na qual “a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”.

Com isso, se politicamente Castoriadis propõe uma sociedade socialista baseada em conselhos, no plano econômico esta concepção possui algumas decorrências. Segundo ele, a ideia de que a economia socialista deveria ser supervisionada por técnicos e controlada pelo sovietes, tal como a economia soviética, era um contrassenso. O fundamental, neste sentido, era restabelecer novas relações de produção, de tal modo que: a figura do gerente, do cronometrista ou do engenheiro de produção fosse abolida. Isto não corresponde que todos tenham um conhecimento geral acerca de todos os assuntos, podendo o servente opinar sobre questões técnicas especializadas. Em verdade, abolir a direção quer dizer que, no que se refere aos assuntos comuns, todos tenham o mesmo direito de opinar e a mesma capacidade para decidir sobre os temas de interesse coletivo.

Abolir a figura do dirigente não significa acabar com o conhecimento especializado. Ao contrário, a gestão operária, segundo ele, é a reunificação das funções de direção e execução e a delegação dos assuntos comuns para o plano coletivo. O que Castoriadis critica, neste aspecto, é a questão da dominação do saber por aqueles que detêm o poder (Cf. Mirtes Maciel. P. 62).

Além disso, ele nos aponta algumas questões acerca do funcionamento de uma economia socialista. Neste aspecto, Castoriadis busca solucionar questões como o planejamento econômico, a produção de bens de consumo e o problema dos salários.

Em relação ao primeiro ponto, o planejamento, ele propõe que a direção dos processos econômicos seja feita pelos produtores, e para isso, as tarefas de direção devem ser simplificadas. Deve haver nas empresas uma rotatividade de cargos com o objetivo de que todos os funcionários travem contato com todos os aspectos da empresa. Esta rotatividade permite ao funcionário o conhecimento global dos diversos setores de uma empresa, desde a produção até o planejamento.

Somado a isso, Castoriadis também propõe a organização de uma central de planejamento capaz de permitir com que as tarefas da empresa sejam realizadas. Estas tarefas, destaca, devem estar em consonância com as demandas sociais e não somente restritas as demandas econômicas. Ou seja, a central de planejamento tem como tarefa apresentar as implicações de planejamento propostas pela empresa, e se esta proposta for socialmente relevante, a produção pode ser realizada. Em outras palavras, a decisão acerca de produzir feijão ou bombas atômicas deve passar pelo crivo da sociedade e não ser uma decisão meramente

econômica, baseada na análise dos custos e benefícios e orientada pela geração de lucro.

Já com relação aos bens de consumo, Castoriadis também propõe uma decisão descentralizada. Para ele, os bens de consumo são necessidades sociais distintas das pessoas e por isso, a diversidade deve ser respeitada<sup>31</sup>. Assim, as demandas dos grupos sobre os diversos bens de consumo, também devem ser, de alguma maneira, contempladas pela produção industrial.

Outro aspecto importante da economia socialista de Castoriadis é a necessidade de se acabar com a hierarquia de salários. As demandas operárias, ao longo do tempo, sempre insistiram na diminuição brusca das diferenças salariais. A sociedade socialista almejada por Castoriadis exige a igualdade absoluta dos salários, quer correspondentes às diversas qualificações, ou às diferenças de rendimentos. Somente um sistema de exploração justifica a desigualdade de salários.

Entretanto, as análises dele sobre a economia não se restringem ao aspecto macroeconômico apenas. Ela também se estende ao propósito das pequenas unidades econômicas. Neste sentido, Castoriadis parece mesclar análises econômicas e uma apreciação sobre as relações sociais de produção a partir dessas pequenas unidades.

Um dos aspectos fundamentais das apreciações de Castoriadis numa perspectiva mais sociológica é o entendimento de que, a questão última da história

---

<sup>31</sup> “Se 40% da população deseja consumir tal artigo e está disposta a pagar para tê-lo, não há razão para privá-la deste artigo sob o pretexto de que os outros não o querem. Não existe um gosto mais lógico do que outro, nem qualquer razão para tomar uma decisão que resolva o problema, porque a satisfação dos desejos de uns não é incompatível com a satisfação dos desejos dos outros” (Idem, p. 118).

reside em última instância, no plano cotidiano. Isto é, o problema da história contemporânea não são as grandes narrativas ou as linhas gerais do sistema, mas sim os pequenos detalhes, os gestos rotineiros. Marx já afirmava que uma das características do capitalismo é a concepção de que a vida se organiza a partir de fora, ou seja, apenas obedecemos a uma série de leis e normas que nos aparece como já constituída. Neste sentido, as críticas de Castoriadis ao capitalismo são feitas, assim como já fizera Marx, tendo como ponto de partida o dia a dia dos trabalhadores nas fábricas e como eles se relacionam com o processo produtivo. É neste patamar, das relações diárias entre os trabalhadores na indústria, que o autor vai encontrar a contradição fundamental na qual se apóia o sistema capitalista.

Segundo Castoriadis, ao mesmo tempo em que este sistema nega aos homens sua capacidade de delegar sobre suas próprias questões, ele se escora, de maneira antagônica, na própria criatividade dos grupos. Ou seja, para ele, todo grupo de indivíduos possui um potencial criativo para se organizar. Mas, a especificidade do capitalismo reside em converter esse potencial numa camada de especialistas que comandam o restante do grupo. Desta maneira, a forma natural do ser humano é criativa. Mas esta criatividade é dissipada e a divisão social do trabalho é um recurso artificial.

Novamente, Castoriadis vai buscar nas análises de Marx as bases teóricas da sua crítica. Em *O Capital*, Marx mostra como que o capitalismo para cumprir sua determinação máxima, qual seja, acumular capital, depende visceralmente das determinações do trabalho vivo, isto é, da atividade do trabalhador. Ora, por mais que o capital busque desumanizar o trabalhador e retirar dele apenas a força necessária para a produção, este processo esbarra justamente com o componente humano inerente a qualquer processo produtivo.

O desenvolvimento cada vez mais mecanizado da produção é uma resposta do capital a esta ligação intrínseca que há entre o trabalhador e o processo produtivo. Assim, o desenvolvimento da maquinaria representa uma tentativa do capital de se desvincular desta característica do processo de trabalho: a dependência da força de trabalho, do trabalho vivo de um sujeito por trás da máquina. A mecanização da produção representa, segundo as análises de Marx, a tentativa de se tornar independente do trabalho vivo, atuando justamente no controle do instrumento de produção, retirando-o das mãos do operário. Ou seja, o que Marx assinalava em suas análises, é que um dos objetivos do capital é excluir qualquer elemento humano do processo de produção. No entanto, esta tentativa é sempre contraditória, pois é impossível excluir por completo o sujeito que atua por trás das máquinas, já que, até mesmo na fabricação das máquinas há um conteúdo de trabalho vivo. O processo de mecanização representa uma busca do capital por se autonomizar procurando cada vez mais retirar qualquer elemento subjetivo do processo de trabalho. Desta forma, é possível ao capital transformar o problema da produção em uma questão objetiva, que pode ser resolvida por estudos científicos. Estas análises de Marx servirão de escopo para as críticas de Castoriadis ao uso do taylorismo na URSS.

Daí advém, por exemplo, a racionalização. De acordo com Castoriadis, a racionalização é algo inerente ao processo produtivo capitalista que visa sempre à maximização da produção. Ora, essa racionalização da produção ignora os hábitos, os desejos e as tendências mais naturais dos homens. Em outras palavras, a racionalização ou a administração científica da produção, não considera que o ser humano não é uma máquina, mas sim um ser dotado de faculdades que,

geralmente, não são voltadas para a eficácia. É isto que Marx quer dizer quando afirma que no capitalismo o homem é meio de um fim último que é a produção.

Este processo, todavia, não é abstrato ou reside algum tipo de plano filosófico. Ao contrário, ele se localiza no interior da fábrica, da unidade de produção. Tal como Marx, Castoriadis identifica na questão da hora de trabalho o centro onde habita a contradição última do capitalismo, bem como a crise geral do sistema. O que quer dizer isto? As relações de produção no capitalismo são construídas num plano muito flexível: o da quantidade de trabalho, um trabalhador consegue vender em uma hora de trabalho. O problema é que o trabalho é um conceito elástico e muito abstrato, difícil de ser mensurável. Por exemplo, como é possível medir numa mesma unidade comum o esforço de um operário na linha de montagem, o de uma professora em sala com os alunos e de um neurocirurgião?

Para Castoriadis não é possível encontrar uma razão comum capaz de estabelecer o padrão de medida do trabalho. E a partir daí, por exemplo, que os engenheiros capitalistas criam os métodos de racionalização da produção com vistas à produtividade. A volatilidade do trabalho indica, para Castoriadis, que o capitalismo vive uma crise cotidiana na produção.

Esta crise se expressa no conflito permanente que tenta transformar o trabalhador em um apêndice da máquina, retirando dele toda sua humanidade. Entretanto, não é possível desumanizar o homem, já que não é possível retirar de algo aquilo que essencialmente o constitui. Desta maneira, na linha de produção, o trabalhador, por mais que seja coisificado, ainda imprime vestígios da sua humanidade no processo de trabalho. Como isso ocorre? Por pequenas sabotagens no controle do tempo, por indolência, ou pela colaboração entre os operários por

tornar o ambiente de trabalho mais agradável. Em outras palavras, mesmo que de modo inconsciente, os trabalhadores lutam cotidianamente contra os métodos capitalistas.

Assim, o método de organização do trabalho proposto pelo engenheiro americano Winslow Taylor em fins do século XIX, é um produto teórico desta relação de desumanização do homem no processo de trabalho capitalista. Taylor desenvolveu um método “científico” de organização e direção das empresas. Este método visava a obtenção do rendimento máximo e se valia de procedimentos rigorosos de controle da produção. Neste sentido, o método de Taylor apenas sublinhava um aspecto da produção capitalista que buscava subordinar todo o trabalho ao próprio capital. Porém, o que há de inovador neste método é um conjunto sistemático de regras e normas orientadas para combater de maneira ordenada esta tendência à ociosidade, estabelecendo para isso, uma padronização do processo de trabalho. Neste sentido, a administração científica de Taylor era um conjunto de artifícios ajustados somente a uma sociedade capitalista, pois apenas ratificava a própria divisão social do trabalho exposta pelo capital, além de pensar o trabalhador na linha de montagem, como uma engrenagem mecânica tal como o objeto montado por ele. Embora muito eficaz do ponto de vista do aumento da produção, o método taylorista nada mais é do que uma consequência do próprio funcionamento capitalista<sup>32</sup>. Castoriadis escreve:

---

<sup>32</sup> Neste aspecto fica claro porque Castoriadis não pode concordar com as opções de Lenin acerca do taylorismo na Rússia. Lenin era um entusiasta do taylorismo. Ele via nesse método de produção uma saída para os problemas da Rússia pós-revolucionária, devastada por crises de abastecimento e pela guerra. Em abril de 1918 Lenin escreveu: “Devemos levantar a questão do trabalho a peça, aplicá-la e forçá-la na prática (...) devemos levantar a questão da aplicação de muitos aspectos científicos e progressistas do sistema Taylor. A República Soviética deve aplicar, a todo custo, tudo o que for aproveitável das realizações científicas e tecnológicas neste campo... devemos organizar o estudo e o ensino do sistema Taylor na Rússia” (Lenin, Apud, Mirtes Maciel, p. 75). Por mais que muitos argumentem que a opção de Lenin pelo taylorismo tinha um sentido muito específico, que era

A crítica do taylorismo, em particular tal como foi realizada pelos sociólogos industriais modernos, consiste essencialmente em mostrar que essa visão é absurda, que o homem não é uma máquina, que Taylor era um mecanicista, etc. Mas trata-se apenas de uma meia verdade. A verdade inteira da produção moderna, na qual vivem centenas de milhões de indivíduos nas empresas do mundo inteiro, essa realidade é precisamente esse próprio “absurdo”. Taylor, desse ponto de vista, não inventou nada; não fez mais que sistematizar e levar as suas consequências lógicas o que desde sempre foi a lógica da organização capitalista, ou seja, a lógica capitalista da organização. O espantoso não é que ideias “mecanicistas” e absurdas tenham podido germinar na cabeça dos ideólogos ou das organizações da indústria. Essas idéias não fazem mais do que expressar a realidade própria do capitalismo. O espantoso é que o capitalismo quase conseguiu transformar o homem, na produção, em apêndice da máquina. É que a realidade da produção moderna é apenas essa tentativa renovada a cada dia, a cada instante. Essa tentativa só fracassa na exata medida em que os homens na produção recusam a ser tratados como máquinas. Toda crítica do caráter desumano da produção capitalista, que não toma como ponto de partida a crítica prática dessa desumanidade, *exercida pelos operários na produção, ao lutarem cotidianamente contra os métodos capitalistas*, não passa em última instância de literatura moralizante (Castoriadis, *O Conteúdo do Socialismo III*, p. 106, grifo meu).

O que Castoriadis quer indicar, neste aspecto, é a falência iminente dos métodos tayloristas<sup>33</sup>. Além do mais, para ele a determinação da divisão entre dirigentes e subordinados, não era uma decisão técnica, mas política. Em realidade, as relações de produção são coletivas e boa parte da administração capitalista procura escamotear este princípio coletivo imanente. A autonomia operária é, para ele, um estado instintivo da vida social na empresa, já que os operários tendo que conviverem juntos, se unem e se organizam para combater cotidianamente os problemas de organização do seu trabalho. Isto é, ao lado da organização formal da empresa, há também atuando nos bastidores, uma organização informal, que age

---

restabelecer as bases da economia russa arrasada pela guerra mundial, pela guerra civil, pela perda brusca dos quadros técnicos, etc. e que de algum modo Lenin tentava salvar as conquistas da revolução, sua opção por esse método foi um equívoco que acarretou ao movimento revolucionário, consequências catastróficas.

<sup>33</sup> Essas análises de Castoriadis são embasadas numa série de leituras realizadas por ele acerca das relações entre os trabalhadores e trabalho no interior da indústria. Entre os anos de 1949 e 1952, o jornal *Socialismo ou Barbárie* publicou em pequenas partes de um livro publicado alguns anos antes, nos EUA, do jovem operário Paul Romano. Este texto, intitulado “*O trabalhador americano*”, narra o cotidiano de um operário na indústria automobilística. Além disso, o texto de Daniel Mothé “*A fábrica e a gestão operária*”, também publicado nas páginas do jornal, analisava os conflitos de classe na fábrica. Mothé era um operário da Renault que aderiu ao grupo em 1952 e que tinha grande afinidade com Castoriadis. Outra influência importante foram os estudos de sociologia industrial da escola de negócios de Harvard, coordenados por Elton Mayo (cf. Ortellado, 2003).

segundo os ditames das necessidades de luta contra a exploração (Cf. Idem, p. 119). Castoriadis escreve:

Os grupos elementares de operários compreendem um número variável, mas geralmente pequeno de pessoas. São fundados no contato direto permanente de seus membros e na interdependência de seus trabalhos. Os operários de uma seção podem formar um ou vários grupos elementares conforme as dimensões da seção, a natureza e a unidade dos trabalhos que nela são realizados, mas também em função de outros fatores de atração e repulsão (pessoais, ideológicos, etc.). (...) Em seu seio, manifesta-se já a atitude gestonária dos operários, sua tendência de se auto-organizar para resolver os problemas que lhes são postos por seu trabalho e por suas relações com o resto da sociedade (Castoriadis, *O Conteúdo do Socialismo III*, SB, p. 115).

E mais a frente:

É porque a sua situação na produção cria entre eles uma comunidade de interesses de atitudes e de objetivos que se opõem irremediavelmente aos da direção que os operários se associam espontaneamente, no nível mais elementar, para resistir, se defender, lutar (Idem, p. 117).

Se o capitalismo acentua de maneira robusta o primeiro aspecto, a neutralidade do trabalhador no processo de trabalho, o socialismo deve se opor radicalmente a esta dimensão. O socialismo é aquela organização social na qual o trabalhador é, não o resultado do trabalho, mas o centro nevrálgico. Isto quer dizer que: em primeiro lugar, o taylorismo deve ser combatido nas sociedades socialistas. Em segundo, que uma sociedade socialista deve ser gerida por completo por quem nela trabalha, sem delegações. Deste modo, no plano das relações sociais na fábrica, Castoriadis propõe que haja uma horizontalidade nessas relações, isto é,

que sejam abolidos os mecanismos de controle da produção e do trabalho, relegando este controle, aos próprios operários.

Para Castoriadis este conteúdo reformulado do socialismo era perfeitamente realizável. A sociedade socialista, no que concerne às relações políticas, econômicas e sociais, estabelece outra convivência com a técnica. Em outras palavras, para o autor, a técnica não é um campo neutro, ao contrário, ela é permeada de usos políticos. Sua proposta era, portanto:

(...) o conhecimento e a exploração das possibilidades da técnica moderna pelos homens; é a utilização consciente de uma série de procedimentos, de meios e de mecanismos, apoiados num conhecimento da realidade da economia, que limpam o terreno e simplificam os problemas essenciais colocados à sociedade (Castoriadis, O Conteúdo do Socialismo II, p. 126).

Logo, o conteúdo do socialismo para Castoriadis, pensado a partir de três eixos centrais, um político, outro econômico e um último social, é de um lado, a gestão coletiva da sociedade, baseada numa sociedade politicamente organizada em conselhos, desde o nível mais elementar na empresa, passando pelos bairros, organizações e culminando numa Assembléia Geral dos Conselhos, sem que haja nenhum organismo de direção e sem um Estado centralizado. De outro lado, a reordenação da economia sobre bases coletivas com o uso consciente da técnica no plano produtivo, o reordenamento da produção na empresa, a igualdade de salários e o fim dos métodos tayloristas. E, por último, a reordenação da sociedade sobre bases novas, respeitando as demandas de cada trabalhador não como instrumento de trabalho, mas como agente criativo e criador de seus próprios meios de vida. Além disso, no plano político, Castoriadis propõe o uso da técnica não como

instrumento de dominação, mas como meio de fortalecer as decisões coletivas e o serviço da democracia (Idem, p. 144). Estas ideias, em suma, constituem o conteúdo ideal de socialismo para Castoriadis.

O que podemos perceber neste período do trabalho de Castoriadis é a influência forte dos trabalhos de Marx em suas concepções sobre política, economia e sociedade. Porém, tal relação não permanecerá harmoniosa. Serão justamente os dois pilares do marxismo: o desenvolvimento econômico e os dilemas da práxis revolucionária, que irão constituir os pontos de apoio de nosso autor para revisar aspectos da teoria marxista. Como pudemos perceber, suas análises se valem, ainda que com modificações pontuais, do jargão e dos conceitos criados e desenvolvidos por Marx, em especial trabalhos como *A Ideologia Alemã* (conceitos de ideologia e alienação) e também do livro I de *O Capital* (análises da mais-valia e das relações de trabalho no interior da fábrica).

#### 4. A Ideologia Bolchevique e a questão da organização

Apesar de crítico mordaz de algumas das posições teóricas e práticas de Lenin e dos bolcheviques, Castoriadis não suprimiu por completo a permanência das organizações e seu papel fundamental na coordenação dos trabalhadores. Ele viu, neste aspecto, a necessidade de se reconsiderar a atuação das organizações no interior do movimento operário. Não era suficiente para ele, apenas excluir e negar as organizações, como faziam alguns militantes do *Socialismo ou Barbárie*<sup>34</sup>. Era

---

<sup>34</sup> Em 1958, Claude Lefort, junto com outros companheiros, deixa o grupo devido a divergências acerca da questão da organização. Lefort defendia uma tendência antiorganizacional, com a qual Castoriadis não concordava. Em "O proletariado e o problema da direção operária", Claude Lefort

necessário, sobretudo, reencontrar o papel para as organizações, fora da experiência bolchevique, que haviam se tornado meras engrenagens do sistema de exploração.

Para Castoriadis não era possível agir sem se organizar. A espontaneidade revolucionária, ou seja, a ideia de que a massa trabalhadora iria automaticamente, como que por um toque mágico, despertar a consciência e realizar a revolução era, segundo ele, um mito. Por isso, era preciso encarar o problema da organização, não apenas as organizações degeneradas, mas era fundamental reconstruir o conteúdo do socialismo, tal como era essencial restabelecer o papel das organizações no interior do movimento revolucionário.

Pode-se dizer que o princípio fundamental que guia Castoriadis nesta análise, reside na necessidade de diferenciar a ideia de organizações (partidos e sindicatos) das organizações leninistas. Em outras palavras, era preciso se organizar sem recair nas organizações tradicionais. Nem toda organização, segundo o autor, era degenerada por princípio.

Contudo, redefinir a organização implica, num primeiro momento em compreender como se deu o processo que levou as organizações à degenerescência. Como vimos, as relações dirigentes e executantes eram partes

---

apresenta suas ideias. Tentando responder as questões levantadas por Lefort e apresentar suas próprias ideias acerca da organização, Castoriadis escreveu: "Proletariado e Organização II", publicado na revista do grupo em julho de 1959. Neste texto, o autor escreve sobre as posições de Lefort: "(...) não é de surpreender que essa tendência antiorganizacional tenha se expressado em *Socialisme ou Barbarie*. Foi Claude Lefort quem, depois de alguns outros camaradas, tornou-se seu porta voz. Em 1951, ele formulava essa concepção de um modo que pretendia ser conseqüente até o fim. A tendência a se organizar politicamente - dizia ele, em substância - pertence apenas a uma fase do movimento operário; bolchevismo e antibolchevismo (Lenin e Rosa Luxemburgo), apesar de sua profunda oposição, encontravam-se na afirmação da necessidade de uma organização de vanguarda e expressavam um período histórico agora superado: "Portanto, não é somente errado, mas impossível, no período atual, constituir uma organização qualquer (p. 38, grifos nossos). Poderia haver, no máximo, apenas um agrupamento espontâneo da vanguarda em período de revolução, "como destacamento provisório puramente conjuntural do proletariado" (p. 37.). Portanto, não se deveria de nenhum modo "fixar como tarefa de ação a seguir e, menos ainda, uma organização à qual se filiar" (Castoriadis, Proletariado e Organização II, p. 189).

fundamentais das relações capitalistas. Compreender as organizações degeneradas também era, de certo modo, compreender como foi possível que estas relações de hierarquia tivessem sido reproduzidas no seio do movimento operário.

Para tal tarefa, era preciso entender o processo de degeneração das organizações e a ascensão da burocracia a partir das experiências da Revolução Russa entre os anos de 1917 e 1921, período crucial em que houve a possibilidade de construção de uma alternativa política, social e econômica de fato socialista e também no qual esta possibilidade perdeu espaço dando lugar para uma revolução desfigurada. Para nosso autor, este período representa tanto o fato mais prodigioso da luta dos trabalhadores, quanto seu fracasso mais retumbante.

Podemos dizer que desde o início a Revolução Russa padeceu de uma disputa entre os operários organizados que lutavam por autonomia e o partido político como representante oficial dessa massa trabalhadora. Hannah Arendt já observava uma disputa entre os partidos e o sistema de conselhos, de tal modo que a sobrevivência de um está intimamente ligada ao desaparecimento do outro. Os partidos sempre visaram às disputas pelo alto, isto é, a partir dos organismos de poder já instituídos, enquanto que os conselhos, por sua constituição de baixo para cima, tinham em vista a dissolução dos organismos estabelecidos e propunham novos. Ambos têm concepções distintas de poder e por isso, a sua convivência será sempre tumultuada. Os partidos, para a filósofa alemã, por sua própria estrutura, eram responsáveis pelo esvaziamento permanente dos conselhos. Arendt escreve:

A essa altura dos acontecimentos, isto é, em pleno curso da revolução, eram os programas partidários, mais do que qualquer outra coisa, que separavam os conselhos dos partidos; pois esses programas, por mais revolucionários que fossem, eram sempre receitas *adrede preparadas* (...).

Em outras palavras, os conselhos estavam fadados a se tornarem supérfluos, caso prevalecesse o espírito do partido revolucionário (Hannah Arendt, *Da Revolução*, p. 211).

Embora desde os primeiros eventos da Revolução de Outubro os bolcheviques se mantivessem lado a lado com os conselhos, já ali se viam sinais de uma disputa entre os dois sistemas. Apesar dos bolcheviques encararem as organizações populares dos operários com bastante entusiasmo, pode-se perceber, na medida de suas ações com esses organismos, que a perspectiva bolchevique era: os conselhos são bons, pois organizam e estimulam os operários, proporcionando a força e a energia necessárias à revolução, mas esses organismos devem de alguma maneira ser controlados pelos comitês do partido bolchevique. Em outras palavras, os conselhos eram considerados como uma espécie de pólvora necessária para fomentar a revolução, mas o partido era tido como representante por excelência dos trabalhadores. A ideia de um socialismo de conselhos não fazia parte da ideologia bolchevique e o famoso bordão de Lenin: “todo poder aos soviets”, era válido somente se os soviets fossem controlados por representantes do partido.

Segundo Mirtes Maciel, as disputas entre conselhos e bolcheviques já aparecia com o crescimento dos comitês de fábrica durante o ano de 1917. Segundo a autora, Lenin percebia que o poder dos bolcheviques dependia da ajuda dos comitês de fábrica. Se de um lado Lenin declarava apoio incondicional às organizações trabalhadoras, de outro, ele tentava de algum modo, colocar essas organizações sob o escopo das organizações bolcheviques. Ela escreve:

A luta contra os comitês de fábrica e sua crescente organização em toda a Rússia permanece e a orientação do Partido Bolchevique era combater as propostas dos Comitês consideradas excessivas. Isto, na verdade, denotava a orientação ideológica do próprio Lenin, que caminhará em direção à defesa da tese da “gestão de um só indivíduo” como a forma escolhida para implantação do socialismo (Mirtes Maciel, p. 74).

Estas ideias, já se encontravam na base da teoria de partido de Lenin exposta em *Que Fazer?*. Sabemos que este texto de Lenin, redigido em 1902, tinha como objetivo fundamental centralizar a luta socialista na Rússia czarista. Para tal, Lenin destacava a necessidade do proletariado se organizar. No entanto, a forma de organização proposta por ele não era uma organização democrática e popular. Entretanto, a mera condenação de Lenin sem a devida compreensão do contexto desta posição, pode levar a acusações injustas. Devemos ter em mente que Lenin era um “cérebro político”, ou seja, suas ideias estavam imbuídas de um tipo racionalidade estratégica e em muitos momentos, pragmática. Se o problema de Lenin era a revolução, suas ideias giravam em torno de como organizar a massa de trabalhadores para realizá-la. Este problema, para ele, se reduzia eminentemente a uma questão prática: como fazer para realizar a revolução? Inspirando-se na solução de Kautsky, que defendia a ideia de um partido, ou de um grupo destacado do movimento operário, capaz de avaliar e encontrar os melhores caminhos para a revolução, o revolucionário russo, adotou esta posição como uma solução plausível. Seu objetivo, naquele momento, era conclamar os trabalhadores para uma única unidade de ação, sob um mesmo organismo. Durante os primeiros anos do século XX os trabalhadores russos agiam espontaneamente, em ações isoladas e dispersos em inúmeros pequenos organismos. *Que Fazer?* Foi escrito no sentido de unificar esses movimentos para ganhar força estratégica de combate ao czarismo e ao capitalismo russo.

Porém, as conseqüências desta ideia, ossificadas sob o nome de teoria do partido de vanguarda é que são graves. Isto implica, como Rosa Luxemburgo já advertira à Lenin, que esta concepção de partido excluía quem de fato era o cerne da luta: os trabalhadores. Durante os eventos entre os anos de 1917 e 1921 na Rússia, esta disputa entre os trabalhadores organizados sob um partido e os trabalhadores que reivindicavam seu direito a se auto-organizar, ficou bem clara, sobretudo nas querelas que envolviam anarquistas e bolcheviques. Para Lenin, a gestão coletiva realizada pelos próprios trabalhadores, era considerada prejudicial e impraticável, especialmente em anos de comunismo de guerra. As exigências dos operários por autonomia foram paulatinamente minadas e reprimidas nesses primeiros anos em nome de uma concepção centralista. Durante o X Congresso do partido, Lenin escreveu:

O marxismo ensina que só o partido político da classe operária, isto é, o Partido Comunista, está em condições de agrupar, educar e organizar a vanguarda do proletariado e de toda a massa trabalhadora, a única que está em condições de se opor as inevitáveis vacilações pequeno-burguesas desta massa, às inevitáveis tradições e recaídas da estreiteza profissionalista ou dos preconceitos profissionalistas entre o proletariado e dirigir todas as massas trabalhadoras. Sem isto a ditadura do proletariado é irrealizável (In: V. I. Lenin- Obras Escolhidas, Vol. 3- op. Cit 489/490; Apud. Mirtes Maciel, p. 79)

O que Castoriadis defende em relação à organização é, em primeiro lugar, uma ideia que se choca de frente com a concepção de Lenin, reclamando a diferenciação necessária entre o marxismo e o marxismo-leninismo. Neste aspecto, a direção exercida sobre os conselhos pelo partido, é para Castoriadis, a primeira deturpação que abriu caminho para a degeneração das organizações. Segundo ele, ao negar que os trabalhadores assumissem a gestão da sociedade, os bolcheviques

negaram também a possibilidade de se produzirem novos princípios de organização e de orientação da vida social. Além disso, esta negação incorreu também no que Castoriadis chamou de sobrevivência de uma relação capitalista no interior das organizações.

Para Castoriadis, o marxismo-leninismo apresentou ao longo do século XX um caráter dual: ele foi a continuação do projeto emancipatório, libertador e revolucionário do Ocidente, “o único que parecia se opor as maravilhas do capitalismo, seja o da metrópole, seja o colonial” (Castoriadis, *Marxismo-leninismo: a pulverização*, EL IV, p. 43).

Entretanto, tal projeto foi contaminado pelo imaginário capitalista da racionalidade técnica e organização racional, que conferem um caráter seguro de progresso automático da história. Marx foi o artífice desta contaminação, mas é Lenin, o grande responsável histórico. Ele escreve:

Aprendiz de feiticeiro que jura somente pela “ciência”, inumano e, certamente, desinteressado e sincero, Lenin que foi extremamente lúcido quanto a seus adversários e cego quanto a si mesmo, reconstrói o aparelho do Estado czarista após tê-lo destruído (ainda que protestando contra esta reconstrução), cria comissões burocráticas para lutar contra a burocracia que ele mesmo fazia proliferar, surge por fim simultaneamente como o artesão quase exclusivo de uma formidável transformação e uma palha insignificante sobre a onda de acontecimentos (Idem, p. 49).

E, mais a frente:

Lenin fará a síntese desses elementos, presentes há tempos, ainda que dispersos, e conferirá uma nova significação ao todo que comporá. Ortodoxia e disciplina são levadas ao limite (Trotsky se orgulhará da comparação do partido bolchevique com a ordem dos jesuítas) estendidas em escala internacional (Idem, p. 49-50).

Tal projeto totalitário tem início em algumas das formulações de Marx, essas assumem a forma histórica com Lenin e encontram em Stalin sua materialização doentia.

Deste modo, o autor postula a necessidade de se conceber uma organização por bases mais democráticas, capazes de cumprir com duas condições básicas: em primeiro lugar, o reconhecimento pleno dos trabalhadores nos seus próprios órgãos organizativos, e em segundo, a capacidade da organização extrair todas as lições do período histórico determinado, isto é, avaliar e apresentar aos trabalhadores diversas possibilidades de ação.

Disso decorre que: as tarefas da organização segundo Castoriadis são: colocar às massas uma visão de conjunto dos problemas da sociedade e das questões acerca do socialismo; dar uma expressão à experiência do proletariado (bem como auxiliá-lo a tomar consciência e não se auto imputar a consciência dos trabalhadores); e ajudar os trabalhadores a defenderem seus próprios interesses imediatos.

Em relação à estrutura das organizações, Castoriadis propõe que: elas espelhem a busca dos trabalhadores por autonomia, seu modo de operação seja uma democracia direta, que os organismos centrais sejam substituídos pelos organismos de base, e por fim, que seus representantes sejam eleitos e que possuam um mandato revogável a qualquer instante, por decisão de uma assembléia de base (Cf. Castoriadis, Proletariado e revolução I, SB, p. 178-187).

Assim, diferentemente de Arendt, Castoriadis pensava numa possível conciliação entre os conselhos e o partido, desde que os partidos assumissem uma nova feição. Não há uma ação revolucionária sem organização, segundo o autor. O

movimento revolucionário não pode se esquivar de repensar as suas próprias organizações. Desta forma, ainda que haja uma competição entre partidos e conselhos, as organizações possuem um papel fundamental na coordenação dos trabalhadores para a luta. Porém, diferentemente de Lenin, o aparelho partidário atua a partir das deliberações das massas e não é o responsável por inculcar uma consciência vinda de fora. A organização é para o autor, um momento e um instrumento da luta, e não uma direção encarregada do destino da classe (Idem, p. 172). Portanto, a organização é um momento da luta revolucionária, um acessório fundamental para a ação. E, para Castoriadis “agir, antes de mais nada, é se organizar” (Idem, p. 187).

## Capítulo 3 - Do marxismo crítico à crítica do marxismo

### 1. O negativo do Capital

A década de 60 marca uma guinada sem volta nas ideias de Castoriadis. Se até aqui o projeto teórico-político do autor estava marcado pela necessidade de encontrar uma alternativa para o movimento socialista internacional, a partir de fins dos anos 50 e nos anos 60, esta procura passa a se tornar cada vez mais escassa. Para ele, o movimento revolucionário encontra impasses que não exigem apenas uma mera opção por uma luta política distinta da dominante, mas sim uma revisão completa do próprio significado da revolução.

Este período marca também uma nova fase na produção do grupo, principalmente por causa do crescimento da atenção do público em relação às ideias do *Socialismo ou Barbárie*, por discordâncias internas, e por uma revisão brutal da teoria marxista que permanecia como pano de fundo nas ideias do grupo. Se ao longo da década de 50 a característica mais importante das ideias de Castoriadis foi uma proposta de ação ao movimento socialista em textos como *O Conteúdo do Socialismo I, II e III*, que buscavam uma alternativa para a teoria e práxis revolucionária, os anos 60 são marcados pela desconfiança com relação às saídas para o socialismo, e a percepção de que o movimento histórico chegara a um novo período, em que era necessária uma revisão profunda da teoria da revolução capaz de comportar os novos acontecimentos. Se na década anterior o tom das críticas era positivo, no sentido de que ali haviam propostas de saída, nos anos decorrentes o otimismo deu lugar a uma visão pessimista, e a perspectiva propositiva cedeu

espaço para uma crítica negativa do conteúdo da ação revolucionária e também do movimento do capitalismo moderno.

Castoriadis vê estes impasses a partir, principalmente, de duas perspectivas: de um lado um movimento inédito do capitalismo contemporâneo, que gerou não um momento de crise, mas um período de bonança da classe trabalhadora, seguido também por um período de conformismo e paralisia das lutas. De outro, este momento nunca visto até então, trouxe embaraços à teoria econômica e à teoria revolucionária do marxismo. Assim, estes anos vindouros anunciam os primeiros passos de uma revisão teórica que marcará o futuro das ideias de Castoriadis. Esta revisão foi construída paulatinamente, amplamente apoiada numa bagagem teórica do marxismo e dos textos de Marx, a quem Castoriadis, embora criticasse algumas de suas posições, jamais renegou por completo. A desconstrução do marxismo para nosso autor foi longa, tumultuada, imbricada em várias questões teóricas e práticas e amplamente apoiada no melhor conhecimento das ideias de Marx e do pensamento marxista.

Além disso, apesar deste período marcar o início da ruptura total, somente anunciada na década de 70, nunca houve, no entanto, uma descontinuidade entre o teórico militante marxista dos anos 40, 50 e parte dos 60, e o filósofo político e psicanalista que iria emergir posteriormente. Estes anos são marcados principalmente pela guinada nas ideias do autor rumo à filosofia. Como nos indica Ortellado (2004), é também marcado pelo abandono das atividades políticas coletivas e adoção de uma crítica teórica sem militância efetiva. Castoriadis parece ter trocado o papel do militante político pelo intelectual preso apenas a querelas teóricas.

Contudo, apesar das diferenças entre as temáticas e as abordagens, as questões propostas pelo “Castoriadis filósofo” são, em diversos aspectos, devedoras das teses desenvolvidas no calor da militância política. Isto porque a filosofia política de Castoriadis aprofunda e radicaliza questões que o autor já pincelava nos textos de militância. Até mesmo a filosofia política de Castoriadis, da maturidade, versa sobre o legado das questões da práxis revolucionária. Há, portanto, uma continuidade entre as questões acerca do socialismo e as novas propostas pelo autor. De modo geral, a filosofia política de Castoriadis se constitui como um imenso e multifacetado questionamento acerca da práxis.

Desta forma, ao proceder a um estudo acerca das ideias políticas do pensador Greco-francês, não podemos separar o filósofo do economista ou o militante do psicanalista. Suas ideias políticas constituem de alguma forma, uma teia complexa que atravessam diversos campos distintos do conhecimento, das questões de conjuntura política, teoria econômica, psicanálise ou ontologia. Porém, este emaranhado de ideias tem como característica comum a defesa incansável da autonomia, seja na prática política do movimento revolucionário internacional, no interior das relações de produção nas empresas, ou como movimento ontológico que caracteriza a existência mesma dos seres humanos e das sociedades. Assim, enfatizar as questões filosóficas ou políticas do Castoriadis da maturidade exige também o conhecimento das demandas e controvérsias políticas que, de alguma forma, lhes são subjacentes.

Dado a relevância desta continuidade, podemos afirmar que: o início desta passagem rumo às novas perspectivas teóricas se dá justamente entre o final da década de 50 até o fim da década de 60, quando acontece concomitantemente o longo processo de desagregação e ruptura do grupo *Socialismo ou Barbárie*.

O início da inversão temática começa a ser delineado a partir, principalmente, da publicação do texto intitulado *O movimento revolucionário sob o capitalismo moderno*<sup>35</sup>. Neste trabalho, Castoriadis enceta o esboço de uma série de críticas à teoria econômica de Marx, além de tecer críticas também aos marxistas. Estas apreciações servirão de base para a ruptura total a partir da publicação do texto *Marxismo e teoria revolucionária* (publicado no *Socialismo ou Barbárie* entre abril de 1964 e junho de 1965)<sup>36</sup>. *O movimento revolucionário sob o capitalismo moderno* constitui o princípio da sua dúvida hiperbólica, isto é, é nele que Castoriadis revisita teses fundamentais do marxismo e do próprio Marx e busca passar a limpo alguns nós destes conjuntos de ideias<sup>37</sup>. De certa maneira, este trabalho pode ser entendido como uma espécie de “acumulação primitiva teórica” acerca das teses de Marx e do marxismo que virão à tona nos anos subseqüentes.

Porém, boa parte das críticas negativas ao marxismo advém da análise que Castoriadis dá acerca do capitalismo nos anos 60. Ele vai diagnosticar na resposta marxista deste período, uma série de incongruências teóricas e insuficiências práticas. Ele escreve sobre os dilemas do momento:

A burocratização generalizada, a redução da importância do problema econômico nos países avançados, a crise da cultura estabelecida, a

---

<sup>35</sup>Tal como inúmeros textos de Castoriadis, este também foi sendo publicado aos poucos, em diversas edições da revista do grupo. Segundo as informações presentes na tradução inglesa deste trabalho, este texto foi publicado na revista *Socialismo ou Barbárie* em dezembro de 1960, e entre abril e dezembro de 1961. Mas, a primeira versão do texto foi publicada no boletim interior do grupo em outubro de 1959, já a segunda versão, no boletim interno de número 17, em maio de 1960 (Cf. *Modern Capitalism and Revolution*. In: CASTORIADIS, C. Political and social writings. Vol. II (1955-1960). University of Minesota Press, 1988). A tradução inglesa adotou o título *Capitalismo Moderno e Revolução*, respeitando a ordem das publicações, assim como os textos *O Conteúdo do Socialismo I, II e III*, há *Capitalismo Moderno e Revolução I, II e III*.

<sup>36</sup> Vale lembrar que este texto foi publicado na íntegra como a primeira parte da *Opera Magna* de Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade*.

<sup>37</sup> Vale lembrar que a revisão crítica de Castoriadis, neste trabalho, acerca do marxismo é bem mais profunda e radical do que das teses de Marx. No que se refere a Marx, Castoriadis aponta questões acerca da sua filosofia da história e alguns pontos das teses econômicas expostas em *O Capital*.

contestação potencial invadindo todos os domínios da vida social e impelida por todas as camadas da população (com exceção, evidentemente, da ínfima minoria povoando as cúpulas) mostravam que tal como não se podia já definir o socialismo unicamente a partir da transformação das relações de produção, também não mais se podia falar do proletariado como depositário privilegiado do projeto revolucionário (Introdução geral, SBI, 37).

Em outras palavras, Castoriadis indica que: as mudanças trazidas pelo capitalismo dos anos 50 e 60 retiraram a centralidade da classe trabalhadora como sujeito universal portadora do potencial revolucionário. Ou seja, Castoriadis vai questionar a centralidade da classe, um dos pilares fundamentais da análise marxista. Todo este exame, parte da ideia apresentada em *O movimento revolucionário sob o capitalismo moderno* de que: a característica mais marcante da época é a *privatização dos indivíduos* (MCR, p. 229). Tal característica advém intrinsecamente do capitalismo burocrático. Ele escreve:

Porém, o efeito mais profundo da burocratização é este, como “organização” e “racionalização” de todas as atividades coletivas a partir de fora, isto carrega a destruição das significações criadas primeiro pelo capitalismo, além disso, produz a irresponsabilidade em massa. Privatização no nível individual é o corolário deste fenômeno (MCR, p.229, tradução minha).

Esta tese, a privatização dos indivíduos, vem em continuidade às questões levantadas pelo autor sobre a burocratização. Novamente, ele retoma outra questão desenvolvida anos anteriores acerca da contradição fundamental do capitalismo, qual seja, ao mesmo tempo em que este sistema reduz o trabalhador à alienação, necessita intrinsecamente de sua atividade criativa (Cf. O conteúdo do Socialismo III). Isto é, o capitalismo trata o trabalhador ora como mero objeto e ora como agente potencializador de novos métodos e formas de trabalho. Esta contradição, segundo

ele, não se reduz ao plano econômico somente, mas no momento analisado também se estende ao nível político. Ele escreve:

A apatia política prolongada parece ser característica das modernas sociedades capitalistas (...) a vida política ocorre exclusivamente entre especialistas. A população em geral perdeu todo interesse nessas questões. Não há mais organizações políticas nas quais a classe trabalhadora participa ou que dá suporte às suas ações (Castoriadis, MCR, p. 226-227).

O que parece estar no centro das críticas de Castoriadis é: a apatia política das massas, a desmobilização permanente dos trabalhadores e a ausência, no horizonte mais próximo, de engajamento político com potencial revolucionário. Para Castoriadis, a privatização dos indivíduos indica que o capitalismo burocrático não apenas atuava organizando a produção material, mas também operava na construção de subjetividades passivas, indiferentes à exploração e a miséria e que se deixavam cooptar por uma elevação dos salários e do nível de vida.

Porém, o autor identifica na estrutura do capitalismo burocrático uma tentativa exitosa de conceber uma sociedade dominada por formas hierárquicas de poder, em que a alienação social é crescente. Desta forma, temos como consequência da dominação burocrática uma alienação significativa no trabalho e na vida. A forma encontrada para compensar os trabalhadores da burocratização brutal e desumanizadora, foi o ressarcimento da humanidade, retirada pela hierarquia burocrática no trabalho e na organização da vida, por aumento do padrão de vida da classe trabalhadora. Este é o projeto do capitalismo burocrático: a neutralização das iniciativas de auto-organização da classe trabalhadora, não somente pela coerção violenta, mas pelo controle intrínseco das esferas da vida. Em outras palavras, o

aumento no padrão de vida do trabalhador funciona como um remédio eficaz contra a mobilização social revolucionária. Nosso autor escreve:

A “tendência ideal” do capitalismo burocrático é a constituição de uma sociedade totalmente hierarquizada e em expansão contínua, em que o aumento da alienação no trabalho é compensada pelo aumento no “padrão de vida” e em que toda a iniciativa é entregue aos “organizantes”(…). Consciente ou não, este é o projeto do capitalismo burocrático, o significado prático que une as ações empreendidas pelas classes dominantes, com o objetivo de barrar processos em curso na sociedade (Idem, p. 229).

De maneira resumida, Fernando César nos aponta os traços gerais encontrados por Castoriadis, acerca do momento, nas sociedades de capitalismo avançado. Ele escreve:

- a classe dominante logrou um controle econômico relativamente eficaz nas crises;
- ocorreu uma diminuição da importância do número de desempregados;
- houve um aumento do salário real do operário com um conseqüente aumento do consumo de massa;
- os sindicatos tornaram-se engrenagens do sistema mais geral de dominação;
- a política tornou-se uma atividade de especialistas e sem interesse para a população;
- fora da produção, os trabalhadores aparecem sem objetivos próprios;
- a população como um todo sofre um movimento de privatização, já que os assuntos comuns da sociedade parecem lhe escapar, todos cuidando somente de seus próprios negócios (Fernando César, 1996, p. 187).

Porém, segundo Castoriadis, por mais que o capitalismo burocrático se esforce para domar a efervescência revolucionária na medida em que busca incluir os trabalhadores num modo de vida pequeno burguês, este projeto tem um êxito

apenas aparente. Para o autor, se ele não é capaz de superar a contradição fundamental do capitalismo, a que determina a separação entre dirigentes e executantes, esta política compensatória é apenas momentânea, e não impedirá, no médio ou longo prazo, a emergência das revoltas. É justamente por causa desta divisão, inerente à essência mesma do capitalismo burocrático, que as revoltas persistem. Ou seja, é por causa da divisão arbitrária e artificial entre dirigentes e executantes, ou entre comandantes e comandados, característica fundamental da gestão burocrática, que de tempos em tempos, o sistema entra em crise e as revoltas emergem. (Cf. MCR, p. 229).

Contudo, ainda que nosso autor não tenha perdido as esperanças nas possibilidades de revolta, o período que Castoriadis analisa, se mostra ambíguo a este respeito. É ao mesmo tempo o período do apogeu do capitalismo burocrático e, no entanto, a desmobilização dos trabalhadores, por sua vez, também nunca havia sido tão significativa.

É neste sentido que nosso autor dá início a uma revisão profunda da teoria marxista. Segundo ele, o marxismo tradicional, seja como conjunto de ideias voltadas para a análise do real, como movimento político dedicado à organização dos trabalhadores, é incapaz de compreender e lidar com os desafios impostos pelo capitalismo burocrático. O marxismo tradicional, como há tempos Castoriadis vinha dando indícios e que neste período somente confirmava as suas teses, estava falindo como teoria e como prática revolucionária. Neste momento, nosso autor se vê diante de uma dupla tarefa: em primeiro lugar compreender o significado teórico e prático do capitalismo burocrático e da conseqüente privatização dos indivíduos, e em segundo, apontar os limites e insuficiências do marxismo para lidar com esta questão. Esta é a proposta dos seus escritos entre 1959 e 1965.

Segundo ele, as características principais do capitalismo burocrático eram: a modernização do capitalismo e a despolitização das massas (MCR, p. 233). O auge do capitalismo burocrático coincide com um período de aumento nas taxas de emprego e de salários. Isto gerou uma temporada de estabilidade econômica e, principalmente, estabilidade social<sup>38</sup>. As conseqüências para a classe trabalhadora são dúbias: de um lado houve um ganho material, na forma de empregos e salários para os trabalhadores, mas de outro, houve uma cooptação dessas classes, que aderiram sem problemas às promessas de consumo feitas pelo capital. O que Castoriadis chama de *privatização dos indivíduos* é a negação da ação emancipatória pelas classes trabalhadoras, em troca de uma fatia, mesmo que minguada, da riqueza mundial, na forma de bens de consumo descartáveis e de um padrão de vida pequeno burguês.

O capitalismo burocrático estava vencendo porque conseguiu acomodar os trabalhadores dentro de seu próprio funcionamento, criando uma camada de produtores-consumidores, cujas reivindicações mais radicais eram a manutenção deste modo de vida. A promessa de emancipação revolucionária e de construção de uma sociedade socialista capaz de abolir a exploração de classe tornou-se cada vez mais sem sentido no horizonte da classe trabalhadora sob o capitalismo burocrático. Este processo, o marxismo tradicional não conseguia dar conta, nem nas análises teóricas, muito menos nas alternativas práticas. Fernando Cesar resume o cerne do problema enfrentado por Castoriadis no seguinte trecho:

---

<sup>38</sup> As causas desta estabilidade são muitas. Castoriadis cita: o aumento dos gastos do Estado com benefícios sociais, a diminuição significativa da taxa de desemprego, as menores flutuações do capital, o aumento do padrão de vida dos trabalhadores, a mudança no papel dos sindicatos e a especialização cada vez mais profunda da vida política sob as democracias liberais de massa (Cf. CMR, p. 229-230).

A grande questão que surge para Castoriadis, a partir dessas considerações, é a coesão social. Ou seja, como a sociedade burocrática garante sua manutenção, como ela se mantém coesa? Em primeiro lugar, Castoriadis lembra que a violência direta e a ameaça existem e não podem ser negligenciadas como garantidoras da ordem. Todavia, e o desdobramento recente na história russa é exemplar a esse respeito, tais fatores não explicam suficientemente o funcionamento de uma sociedade. É necessário que a maioria da população aceite jogar esse jogo até o fim para que ele exista, prossiga e possa ser jogado. Ou seja, cotidianamente as pessoas precisam garantir que a sociedade se ponha em movimento, no movimento que lhe é peculiar e aceitem o consumo, o prazer, o lazer, etc. que lhes é proposto e procriem, educando seus filhos de forma que esta ordem social se mantenha. Numa palavra, a sociedade vem a ser na exata medida em que lograr a introjeção de certas motivações adequadas a sua instituição. Tais motivações sustentam a reprodução de comportamentos conformes ao sistema social (Fernando Cesar Teixeira França, 1996, p. 85).

Entretanto, este problema sequer era posto pelo marxismo tradicional. A privatização dos indivíduos, segundo nosso autor, era entendida pelo marxismo tradicional como fenômeno passageiro e factual. Assim, partindo do diagnóstico de que a sociedade contemporânea era uma sociedade que aboliu de seu horizonte o tema da emancipação, Castoriadis se depara com o fato de que uma explicação meramente econômica, tal como empreendiam os marxistas, era insuficiente. Esta recusa do marxismo em compreender a burocracia como fenômeno central e que seu eixo não somente se reduzia à esfera econômica, mas também cultural da sociedade contemporânea, que levou Castoriadis a empreender um exame crítico da teoria econômica marxista, no sentido de encontrar ali, o ponto central no qual esta teoria era limitada.

Desta forma, nosso autor, ainda como marxista, firma sua análise a partir dos textos de Marx. Ele parte das considerações do filósofo alemão acerca da relação entre trabalho, salários e produção de capital. Segundo Marx, tanto o trabalho como os salários pagos estão a serviço do capital. Em *Salário, preço e lucro*, texto de 1865, Marx escreve:

Após demonstrar que a resistência periódica que os trabalhadores opõem à redução dos salários e suas tentativas periódicas para conseguir um aumento de salários são fenômenos inseparáveis do sistema salariado e ditadas pelo próprio fato de o trabalho se achar equiparado às mercadorias, por conseguinte submetido às leis que regulam o movimento geral dos preços, tendo demonstrado, ainda, que um aumento geral de salários resultaria numa diminuição da taxa geral de lucro, sem afetar, porém, os preços médios das mercadorias, nem os seus valores, surge a questão de saber até que ponto, na luta incessante entre o capital e o trabalho, tem possibilidade de êxito (Marx, Salário, preço e lucro, in: [www.marxist.org](http://www.marxist.org)).

A descoberta de Marx acerca da lógica da mais valia como centro da exploração do capital corresponde a um feito notável na história das ideias<sup>39</sup>. Ou seja, a relação capital-trabalho constitui o princípio organizador da sociedade capitalista, e é ali onde deve ser buscada a contradição fundamental de nossas sociedades. No entanto, apesar do rigor da análise econômica, as ideias de Marx parecem se chocar com o espírito das suas concepções revolucionárias. É justamente no rigor da teoria econômica de Marx que Castoriadis centra a sua crítica.

Na análise econômica, Marx mantém este rigor metodológico ao analisar a relação entre as taxas de salários e o processo de acumulação do capital. Segundo Marx, a taxa de salário é definida pela taxa de exploração, que por sua vez, é essencial para a produção do capital. Ou seja, quanto menor o salário, maior a taxa de exploração do trabalho e maiores os ganhos do capital. O capitalismo sempre tende a reduzir os salários para ampliar os seus ganhos<sup>40</sup>.

O capitalismo burocrático, a que se refere Castoriadis, todavia, inverte esta relação: pela primeira vez na história, houve um aumento das taxas de salário sem

---

<sup>39</sup> Cf. *O Capital, tomo I capítulo IV*, por exemplo.

<sup>40</sup> “(...) que o próprio desenvolvimento da indústria moderna contribui por força para inclinar cada vez mais a balança a favor do capitalista contra o operário e que, em consequência disto, a tendência geral da produção capitalista não é para elevar o nível médio normal do salário, mas ao contrário, para fazê-lo baixar, empurrando o valor do trabalho mais ou menos até seu limite mínimo” (Marx; Salário, Preço e Lucro. In: [www.marxist.org](http://www.marxist.org)).

um aumento nas taxas de exploração, somando-se a este fenômeno, um aumento das taxas de lucro. Além disso, a superprodução não levou a nenhuma crise do capital, ao contrário, quanto mais o capitalismo produzia, mais ele lucrava e mais as classes trabalhadoras se integravam neste processo. Tal contradição levou Castoriadis a rever aspectos da teoria econômica de Marx, em especial o modo como ele entendeu a relação entre o valor do trabalho e o trabalhador atuando por trás.

A principal objeção de Castoriadis é que: na teoria econômica de Marx, este último trata o trabalhador tal qual o capitalismo também os trata, como objetos. Tal processo, é decorrente do modo pelo qual Marx empreende sua jornada n' *O Capital*, não se trata mais neste caso, de uma teoria social que abre possibilidades de ação da classe trabalhadora. Em *O Capital*, a teoria se torna uma teoria das "determinações objetivas". Ou seja, o elemento humano é, como um todo, excluído ou apaziguado na teoria econômica de Marx, que neste trabalho, embora seja o mais brilhante estudo sobre o funcionamento da sociedade capitalista, o sujeito principal não são os homens, mas o próprio capital. Ele escreve:

A teoria será obrigada a admitir que, na teoria econômica, não tem quase nada a dizer sobre o que determina os comportamentos, as alterações, variáveis centrais do sistema, isto é, a taxa de exploração (na qual codetermina de maneira decisiva a taxa de acumulação, etc.). Vemos assim que, a necessidade de postular um *non minimum*, um padrão constante de vida da classe trabalhadora (ou "um dado", como diria Marx), vai além das exigências de demonstrar o "aumento da taxa de exploração"; isto implica na tentativa de se construir *uma teoria econômica como uma teoria das "determinações objetivas"* (Castoriadis, MCR, p. 247, grifo meu).

Castoriadis vai fundamentar esta posição, em princípio, no modo pelo qual ele acusa Marx de tratar este problema: os salários são entendidos como uma

*commodity*. O Marx da maturidade, diferentemente do Marx de juventude, segundo Castoriadis não dá conta de compreender a lógica dos comportamentos humanos por trás do mero processo produtivo. Relaciona a taxa de exploração com a taxa de acumulação sem agregar o fator humano que se interpõe entre ambas<sup>41</sup>. Isto é, a análise de Marx em *O Capital*, segundo Castoriadis, compreende os homens a partir da lógica da reificação.

Este tipo de tratamento decorre, em parte, para nosso autor, do fato de que Marx trata a economia como os teóricos liberais do século XIX: para ambos a economia é uma ciência objetiva, e como tal, exige uma análise das determinações objetivas, sem a interferência da subjetividade do cientista ou dos objetos estudados. É por isto que o trabalho humano, algo que para Castoriadis é subjetivo, é entendido por Marx como um elemento objetivo ou como uma *commodity*, tal como açúcar ou energia elétrica.

Este tratamento do fator humano indica que há uma total subordinação deste às determinações do capital, o que incorre na sujeição do homem a uma lógica alheia a ele, que determina o seu trabalho e a sua vida. Assim, o capitalismo condiciona a ação humana às suas próprias leis e regras. O problema surge, segundo nosso autor, a partir do momento em que essas leis se autonomizam, isto é, se tornam a única determinante do funcionamento do capitalismo. Isto ocorre na análise de Marx quando ele submete a transformação revolucionária às leis de funcionamento da economia. Isto é, para o sistema ruir, é preciso antes haver o momento preciso, as condições objetivas, ou seja, o momento em que o capitalismo mesmo cava a sua sepultura, usando como pá a sua lógica interna de

---

<sup>41</sup> Vale lembrar-se da contradição fundamental do capitalismo apontada em *O Conteúdo do Socialismo III*, em que o processo produtivo capitalista tende a negar a participação humana na produção ao mesmo tempo em que depende massivamente dela.

funcionamento. Castoriadis acusa Marx de retirar a influência do elemento humano como determinante para o fim do capitalismo. Há, segundo Castoriadis, uma antinomia na obra de Marx, bem definida por Fernando César nas seguintes palavras: “porque ao mesmo tempo em que ela [teoria de Marx] traz uma inspiração, uma perspectiva nova (são os homens que fazem sua própria história), também corteja o projeto teórico de um sistema definitivo” (Fernando César, 1996, p. 92).

Esta postura, apresentada pelo Marx de maturidade, foi adotada por boa parte da tradição marxista, que ao invés de fomentar a luta revolucionária, se acomodou em esperar o fim do capitalismo pelo aparecimento das condições objetivas, ditada pelas suas leis internas. Assim, ressalta Castoriadis, o marxismo não conseguia dar conta de pensar as implicações do capitalismo burocrático, como a despolitização dos trabalhadores, preferindo aguardar comodamente pelo momento inevitável da crise. Uma teoria meramente econômica não dá conta de interpretar o capitalismo burocrático.

O que nosso autor conclui deste processo é que a consciência de classe para o marxismo tradicional fica restrita apenas a uma espécie de consciência da pobreza. Isto é, ela somente joga um papel determinante nos momentos de pauperização extrema da classe trabalhadora. Mas, quando a conjuntura não reduz o trabalhador a miséria absoluta, ao contrário, garante o seu bem estar material, a teoria econômica de Marx, pelo próprio modo como ela foi concebida, acaba se tornando insuficiente e estéril.

Isto não quer dizer que a teoria de Marx seja errada para Castoriadis. Apenas indica que ela foi concebida sob uma forma específica do capitalismo no fim do século XIX. E que, apesar de ter desvelado as linhas gerais sobre as quais o sistema

capitalista se assenta, ela não é capaz de interpretar determinados fenômenos contemporâneos tais como o capitalismo burocrático. É justamente isto que os marxistas de seu tempo não compreendiam. E, daí advém boa parte das suas críticas ao marxismo.

Além disso, a teoria de Marx da taxa decrescente de lucros, exposta no terceiro tomo de *O Capital*, não é suficiente para interpretar o período de crescimento dos lucros juntamente com o crescimento dos salários e padrão de vida do trabalhador. Ou seja, as ideias econômicas de Marx são fundamentadas na análise mais precisa já realizada sobre o funcionamento do capitalismo, mas a necessidade criada por Marx em torná-la uma teoria científica objetiva, fez com que o filósofo alemão retirasse o elemento subjetivo da análise do capitalismo. Castoriadis escreve:

A teoria da crise também começa de um postulado que é analogamente a este primeiro: que as pessoas e as classes (neste caso, a classe capitalista) não podem fazer nada a respeito do funcionamento da economia. (...) Este postulado é falso, entretanto, ele tem uma significação profunda. Ambos são necessários para a economia se tornar uma ciência no mesmo sentido das ciências naturais. Para se tornar uma ciência deste tipo, o objeto de estudos da economia precisa ser composto de *objetos*. Esta é a verdade pura e simples de como os trabalhadores e os capitalistas aparecem nas páginas d' *O Capital*. (...) Terminamos com um fantástico paradoxo: Marx, que descobriu a luta de classes, escreveu um trabalho monumental analisando o desenvolvimento do capitalismo a partir do qual a luta de classes esta totalmente ausente (Idem, MCR, p. 256-257).

Deste modo, Castoriadis localiza como o problema central do capitalismo contemporâneo: a crescente desumanização do homem. É o que ele chama de burocratização. Este processo, para nosso autor, não é apenas a estratificação do processo produtivo. Em realidade, o tratamento meramente econômico desta questão era insuficiente. A burocratização era algo maior. É um tipo de organização

social em que toda direção coletiva das atividades está nas mãos de uma entidade impessoal e de um aparato hierárquico organizado que supostamente age segundo critérios ditos racionais (Idem, MCRII, p. 271). O capitalismo do período descrito pelo autor maximiza esta relação impessoal em todos os níveis da vida, sejam econômicos, sociais ou políticos. Assim, Castoriadis escreve:

a burocratização não somente significa meramente a emergência de um estrato social cujo peso e a importância estão crescendo constantemente. Nem simplesmente significa o funcionamento da economia, mas sofre modificações básicas através da concentração e da estatização. A burocratização implica numa transformação dos valores e das significações que formam a base da vida das pessoas em sociedade (MCRII, p. 273).

Não há esfera da vida capaz de escapar aos tentáculos do capitalismo burocrático. A esfera da produção é apenas o ponto de partida, mas este processo se alastra permanentemente à política e a sociedade, e até mesmo às esferas da vida privada (cf. MCR, p. 277). O capitalismo burocrático destrói o significado da vida coletiva. A sociedade que emerge do capitalismo burocrático é aquela em que: há uma imensa produção impessoal, o trabalho perdeu sua significação original, a política do *full employment* é realizada em bases permanentes, em que o aumento de salários não difere muito do aumento da produção (não há relação inversa que implica em quanto maior a produção, menor os salários, como para Marx), as necessidades econômicas são criadas pela manipulação publicitária, o que acarreta no aumento do consumo, há um processo crescente de urbanização da vida, e de destruição de valores tradicionais e principalmente, a privatização caracteriza uma atitude geral perante a vida, um modo particular de se entender e organizar a vida em sociedade.

Assim, este período é, para nosso autor, determinante para os caminhos que a sua obra teórica irá tomar. Durante a década de 60, o trabalho intelectual de Castoriadis oscila entre a necessidade de salvaguardar um espaço para a esperança revolucionária e o descrédito completo na possibilidade de revolução. Os temas do poder, da dominação da vida cotidiana e de como isto implica em obstáculos para o projeto revolucionário, estão no centro das suas preocupações.

Deste modo, podemos dizer que as abordagens de Castoriadis passam de um plano microeconômico, ou até mesmo genético, centrado nas relações de produção no interior da fábrica<sup>42</sup>, para um viés mais sociológico, voltado para as consequências do imobilismo dos trabalhadores nas lutas revolucionárias.

Porém, apesar das primeiras pinceladas críticas, nosso autor não cai num ceticismo absoluto. Há, no entanto, uma questão que nos parece fundamental e que marca os rumos do trabalho teórico de Castoriadis: em nenhum momento ele abandonará o projeto revolucionário. Apesar do tom negativo de suas análises, ao contrário do que se poderia deduzir num primeiro momento, Castoriadis não desacredita das possibilidades de ação emancipatória. Mas, esta não é uma crença cega. Apesar de não abandonar a revolução, Castoriadis desconfia da possibilidade do marxismo conseguir levar a cabo este projeto. O que de fato existe, para ele, são condições novas, inéditas, e que o marxismo, o grande guardião teórico da emancipação social, não conseguia dar conta.

As ideias de Castoriadis acerca da privatização dos indivíduos sob o capitalismo burocrático se apresentam, deste modo, como um desafio teórico e prático para o projeto revolucionário. Para ele, uma das características deste período

---

<sup>42</sup> Cf. O Conteúdo do Socialismo I, II e III.

é o fato de que: há uma forma de poder moderno que intervêm no modo como conduzimos nossas condutas e comportamentos. E, este tipo de controle, incide no modo pelo qual as pessoas organizam e estruturam a vida tanto coletiva como também a vida particular, nossos valores e nossas definições de verdade. O poder sob o capitalismo burocrático atua mais controlando nossas condutas do que na imposição de uma regra de cima para baixo, por um poder coercivo e violento, ainda que a violência também seja um de seus recursos. Ele escreve:

Burocratização não significa meramente a emergência de um estrato social cujo peso e importância estão constantemente crescendo. Também não significa simplesmente que o funcionamento da economia sofre modificações básicas através da concentração e da estratificação. A burocratização implica numa transformação dos valores e significações que formam a base da vida das pessoas em sociedade. Ela remodela suas atitudes e suas condutas. Se este aspecto, o mais profundo de todos, não é entendido, nada pode ser compreendido na sociedade dos dias de hoje, ou acerca da crise que estamos passando (Castoriadis, MCR, p. 273).

O que Castoriadis busca demonstrar com suas teses sobre o capitalismo burocrático é como que a administração impessoal e hierárquica interfere no modo pelo qual a produção, a política, ou a vida privada se organizam. Castoriadis entende, de certo modo, que a vida contemporânea é regida por um poder invisível, que se estende por capilaridades, que governa nossas ações cotidianas e que o objetivo central deste controle da vida é reinventar a exploração nos processos de trabalho. Em outras palavras, a forma assumida pelo capitalismo burocrático visa produzir um trabalhador dócil, disposto a dedicar a sua vida à exploração do capital, de tal modo, que este processo não seja mais um processo imposto pela força, mesmo que a violência também seja um de seus braços, mas por uma espécie de

manipulação invisível, atuando na organização dos desejos, dos planos e da constituição geral de vida.

A violência é apenas uma das facetas pelas quais o controle de um grupo sobre o outro se propaga na sociedade. A violência é característica por excelência dos regimes autoritários. Nosso autor aponta outra forma de dominação passiva: a manipulação que ocorre de maneira apática<sup>43</sup>. Este tipo de manipulação visa minar as iniciativas dos trabalhadores, à medida que coloca todos os setores da vida humana sob a supervisão de líderes, gestores e de administradores (Cf. MCR, p. 266).

Este tipo de dominação exige que ela aconteça em todos os setores da vida humana. Portanto, um dos aspectos que Castoriadis pretende nos mostrar é o quanto há de semelhança entre o socialismo URSS e as democracias liberais do ocidente. Os dois regimes contêm os germens de certo modo de totalitarismo no sentido que buscam a dominação em todos os aspectos da vida. A característica mais marcante do momento é que, segundo Castoriadis, tanto as democracias liberais como os regimes socialistas soviéticos padecem da mesma ambição: querem neutralizar as contestações através da paralisação da ação coletiva. Esta forma de conceber a sociedade tem por base uma espécie de colonização dos pensamentos, padronização dos valores e criação de modelos universais de procedimentos e atuação, isto tudo, tanto nas empresas, nos processos políticos e nas relações cotidianas. Este é o significado da privatização dos indivíduos para o autor.

---

<sup>43</sup> “A manipulação “pacífica” das massas a assimilação gradual de qualquer tipo de oposição organizada pode ser mais efetivo” (MCR, p. 267).

Este processo decorre a partir da percepção de que para dominar, as classes dominantes não precisam entrar em choque direto com os dominados. Basta apenas manipular as ideias, os métodos e as instituições surgidas do movimento dos trabalhadores. Além disso, a política de aumento constante de salários desempenha um importante papel na compra da docilidade da classe trabalhadora. Castoriadis escreve:

Pouco a pouco, porém, os capitalistas descobriram que eles não precisam ser opostos aos aumentos ou resistir a eles de modo tão absoluto. Com efeito, a partir do momento em que o movimento se torna uma negociação geral de um coletivo, e esta negociação desempenha um papel importante no processo de trabalho, o capitalista não é colocado numa posição desfavorável diante das vistas de seus concorrentes somente porque ele concedeu um aumento salarial. Em última análise, o conseqüente aumento de volume das demandas ajuda-o a ter lucros maiores. Por último, e não menos importante, o capitalista repassa para estes salários mais elevados, o aumento da produtividade, mantendo a relação salários/lucro, numa relação razoavelmente constante. Mas, na verdade o que ele está tentando comprar é a docilidade dos trabalhadores, justamente naquela área que é mais importante: a da produção. Isto tudo através das concessões de salários (MCR, p. 269).

Isto demonstra que o salário, a princípio tido como um instrumento de exploração do trabalhador, deixou de ser apenas um mero instrumento de exploração para ser também instrumento de dominação. Para Castoriadis, é através da política compensatória de salários, que as classes dominantes descobriram como neutralizar qualquer força revolucionária no seio da luta de classes. Neste aspecto, a política compensatória de salários, denunciada por Castoriadis, opera não apenas no sentido estrito de comprar a docilidade das massas. Mas do que um mero ato de compra e venda, baseado numa relação consciente de troca, a política salarial funciona como um mecanismo no qual os indivíduos são forçados a serem tal como o sistema deseja. Isto é, a política de pleno emprego, característica do capitalismo burocrático, coloniza de alguma maneira o comportamento dos trabalhadores de tal

modo que a ação coletiva se torne inviável. Os indivíduos produzidos por esta relação são sujeitos domesticados, incapazes de perceber que esta relação de compra de suas docilidades seja verdadeira ou tenha sequer alguma vez ocorrido.

Além disso, esta forma de dominação mobiliza para si uma série de discursos ditos científicos. São saberes que se desdobram desde a sociologia industrial, a psicologia ou economia política. Castoriadis enxerga na matemática aplicada e na estatística, formas de conhecimento postas a serviço da dominação e do controle. A relação entre essas formas de saber e a dominação ocorre na medida em que esses conhecimentos correspondem a braços desta estrutura invisível da dominação, mas, na qual a constituição dos saberes se apresenta como neutra. Ou seja, a suposta neutralidade de alguns campos da ciência são, em realidade, aportes teóricos construídos para assegurar com cada vez mais precisão a eficácia do sistema de controle. O taylorismo por ser citado, sem dúvida, como um exemplo capital destes tipos de conhecimento.

Desta forma, segundo Castoriadis, o conjunto desses conhecimentos penetra nas classes exploradas buscando compreender suas motivações, comportamentos e vontades, e mais do que isso, ajudando a compreender como que é possível utilizá-los na direção dos interesses da produção, na promoção da estabilidade social, e na propagação cada vez maior e desenfreada do consumo de objetos inúteis como base estruturante da vida humana moderna (Cf. MCR, p. 266).

Ou seja, para Castoriadis, o capitalismo impõe a sua lógica sobre o restante da sociedade de tal modo que este subordine todos aos ditames da produção do lucro. O modo pelo qual ocorre esta racionalização, aponta Castoriadis, é a burocratização, e todo o aparato que ela comporta, como: administradores, chefes,

organizadores, gerentes, controladores de qualidade e todos os demais envolvidos no processo de instalação e verificação do trabalho alheio no processo de produção. Esta racionalização se impõe mais pela destruição das significações coletivas das atividades sociais do que por uma relação de exploração nua e crua.

A confluência entre as ideias de Castoriados e Foucault, neste ponto, parece ser evidente. Tal análise do capitalismo burocrático e da privatização dos indivíduos é muito semelhante com as questões levantadas por Foucault alguns anos depois. Em diversos momentos, as análises de Castoriadis se parecem com as teses que Foucault irá levantar. A burocratização analisada por Castoriadis atua de maneira muito semelhante a um *poder disciplinar*<sup>44</sup> de Foucault. Isto é, são formas, de poder extremamente eficiente, capazes de atuar nos interstícios, nas entrelinhas e nos lugares menos visíveis da vida humana, mas cujo fim é tão cruel quanto à exploração desmascarada do trabalho. Este processo visa à geração de uma sociedade empresarial, movida por completo pela racionalidade capitalista, criando motivações adequadas perfeitamente compatíveis com a produção e reprodução cada vez mais desenfreada, do lucro.

Contudo, é preciso considerar um aspecto fundamental que distancia radicalmente nosso autor de Foucault: Castoriadis não desiste das possibilidades de ação política. Ao contrário de Foucault, para quem um projeto revolucionário não iria instituir uma nova ordem, mas apenas um repetição, mesmo que remodelada, da dominação precedente, nosso autor não pensa assim. Ele vai buscar na criação de um sistema filosófico próprio, salvaguardar as possibilidades de ação política

---

<sup>44</sup> Sobre a definição de poder disciplinar, cito a seguinte passagem de Foucault: “Este novo tipo de poder, que não pode mais ser transcrito nos termos da soberania, é uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Ele foi um instrumento fundamental para a constituição do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correspondente; este poder não soberano, alheio a forma da soberania, é o poder disciplinar” (Foucault, *Microfísica do Poder*, p. 188).

emancipadora. A política, por mais que o quadro atual seja completamente negativo, ainda permanece como um campo viável para Castoriadis.

Para ambos, nada escapa do processo totalizante e disciplinador: a vida privada, os procedimentos no trabalho, ou a vida política. Até mesmo a arte deixou de ser um refúgio quando ela tem passado a ser entendida como espetáculo. Todo esse processo de destruição dos significados coletivos, que representa a tendência ideal do capitalismo burocrático, trouxe sequelas para o movimento revolucionário. Ou seja, a privatização dos indivíduos significa também a impossibilidade de uma perspectiva emancipatória.

Portanto, Castoriadis a partir dessas reflexões, se encontra numa encruzilhada teórica e prática, cujas consequências vão determinar os destinos de suas posições políticas e de sua obra teórica. Este impasse impõe ao autor um desafio muito mais significativo que somente redefinir o conteúdo do socialismo para restabelecer um caminho para o movimento revolucionário. É preciso agora revisar as posições com vistas a outras perspectivas, teóricas e práticas. No que se refere aos rumos da teoria, Castoriadis nos apresenta uma solução criativa, mas, no entanto, esta solução não conseguirá reconciliar-se com a prática de maneira pacífica. A maior consequência disto será o abandono por completo das atividades de militância. É justamente com este intuito que devemos compreender o lugar do abandono do marxismo e das críticas à Marx na obra teórica de Castoriadis.

## 2. A pulverização do marxismo

O rompimento definitivo com a teoria e prática marxistas ocorreu em meados da década de 60. O divisor de águas se deu a partir da publicação do texto *Marxismo e teoria revolucionária*<sup>45</sup>. Este trabalho é um dos textos mais importantes escrito por Castoriadis e constitui um verdadeiro manancial crítico das principais ideias do marxismo. É uma tentativa de passar a limpo alguns nódulos da teoria marxista. Este intuito fez com que um dos méritos deste trabalho fosse, como ressalta Ruy Fausto, o fato de ele ser um resumo rigoroso da maioria dos argumentos utilizados contra *O Capital* e a teoria marxista (Fausto, *Lógica e Política I*, p. 123). Não um apanhado de argumentos vulgares e rasos, como boa parte das críticas endereçadas ao marxismo, mas sim uma exposição concisa de aspectos em geral negligenciados pela tradição marxista, e que somente a partir de um autor imbuído de um profundo conhecimento dos textos de Marx, poderia fazer.

Além disso, este texto é também uma retomada de temas e posições do trabalho teórico de Castoriadis ao longo de dez anos, expostos de maneira esquemática, num texto de fôlego. O rigor das críticas do autor, a concisão das ideias e os pontos estrategicamente apontados, são fatores capazes de colocar

---

<sup>45</sup> Este trabalho foi publicado entre abril de 1964 e junho de 1965, nos números 36 a 40 da revista *Socialismo ou Barbárie*. É um texto escrito em continuação ao anterior, *O movimento revolucionário sob o capitalismo moderno*. A versão na íntegra deste trabalho constitui a primeira parte da obra *A Instituição Imaginária da Sociedade*, obra teórica mais importante de Castoriadis publicada em dezembro de 1975. Em relação ao texto completo de 1975 Castoriadis acrescenta que: “Marxismo e teoria revolucionária é reproduzido aqui sem modificação, a não ser os erros de impressão, alguns *lapsus calami* ou obscuridades de expressão e da atualização, quando necessário, das referências” (IIS, p. 11). Ou seja, entre a versão original, publicada aos poucos nos fascículos da revista e a versão final, publicada integralmente em IIS, não há praticamente nenhuma alteração.

*Marxismo e teoria revolucionária* no panteão de textos clássicos do pensamento político de esquerda do século XX.

Uma das empreitadas realizadas pelo autor neste trabalho foi procurar novos caminhos para a praxis revolucionária para além do marxismo. Castoriadis entende que as contribuições do marxismo foram muitas: ele organizou o movimento dos trabalhadores, defendeu uma agenda de direitos e benefícios sociais, apontou com precisão a exploração capitalista sobre a classe trabalhadora, estabeleceu os limites de uma política liberal e foi o combustível propulsor de boa parte das revoluções do século XX. Porém, no auge do capitalismo burocrático, o marxismo se tornou uma teoria inerte, engessada e incapaz de lidar com os sujeitos reificados, surgidos de um sistema econômico capaz de reorganizar a vida humana pelas suas entranhas, nos seus menores e mais íntimos detalhes. Em outras palavras, apesar de todas as suas conquistas na práxis revolucionária, a teoria marxista tornou-se obsoleta.

Mas, se a teoria que guiou gerações de revolucionários tinha limitações, isto não significava que, para o autor, o projeto revolucionário também estivesse em estado terminal. Castoriadis abandona as filiações com o marxismo, porém não abandona a perspectiva da revolução. Ele escreve:

O reexame que empreendemos do marxismo não ocorre no vazio, não falamos situando-nos em qualquer lugar e em nenhum lugar. Partindo do marxismo revolucionário, chegamos ao ponto em que era preciso escolher entre *permanecer marxistas e permanecer revolucionários: entre a fidelidade a uma doutrina que há muito não estimula nenhuma reflexão nem uma ação, e a fidelidade de uma transformação radical da sociedade*, que exige primeiro que se compreenda o que se deseja transformar, e que se identifique aquilo que, na sociedade, realmente contesta esta sociedade e está em luta com sua forma presente (Castoriadis, IIS, p. 25, grifo meu).

Podemos perceber, desta forma, que o objetivo do autor permanece atrelado à ideia de revolução. Mas, esta teoria é reformulada por completo, e contém um referencial teórico que caminha por outros rumos. A formulação de uma teoria da revolução, erguida sobre um arcabouço teórico completamente novo, é a marca distintiva da guinada teórica do autor. Ou seja, se Castoriadis ainda militante marxista buscava outros caminhos para o socialismo, agora, ele vai procurar outros caminhos para teoria da revolução, além dos impasses das questões políticas conjunturais e das limitações impostas pelo marxismo. O que parece unir o autor militante marxista ao filósofo político é que, em nenhum momento ele desiste de depositar esperanças no potencial da ação política e da práxis revolucionária. Em outras palavras, por mais adversas que fossem as distintas circunstâncias, como suas análises acerca da privatização dos indivíduos no capitalismo burocrático, ele não abandona a esperança numa perspectiva política emancipadora. Castoriadis é um pensador marcado pelos dilemas da ação revolucionária, e a compreensão deste tema, em seus mais diversos aspectos, constitui o cerne da sua filosofia política. Destarte, ao longo do desenvolvimento das suas críticas, ele vai apresentando o referencial teórico de sua filosofia porvir. História como criação *ex-nihilo*, sociedade instituinte/ sociedade instituída, imaginário social, instituição da sociedade, domínio do social histórico são exemplos das inovações teóricas introduzidas pelo autor, apresentadas na sua obra teoria mais importante, *A Instituição Imaginária da Sociedade* (1975).

As críticas de Castoriadis ao pensamento marxista são centradas basicamente em duas frentes que se complementam: em primeiro lugar, a filosofia marxista da história e em segundo, o determinismo econômico que atua por detrás da primeira. A teoria marxista é, segundo Castoriadis, mais do que uma teoria

particular ou um programa político. Para ele, “o marxismo impregnou a linguagem, as ideias e a realidade ao ponto de ter-se tornado parte da atmosfera que respiramos vindo ao mundo social, da paisagem histórica que fixa os limites das nossas idas e vindas” (IIS, p. 19). Ela se tornou tão presente que, é quase inevitável o seu encontro para quem se preocupa com a questão da sociedade (Idem, ibidem.). Porém, ao longo dos anos Castoriadis vai acumulando uma visão crítica acerca de aspectos do marxismo, que culmina por fim, na revisão global e no seu abandono sucessivamente. A crítica do autor tem início com o diagnóstico apontado por ele, de que o marxismo foi se afastando pouco a pouco da prática revolucionária.

Para Marx, a teoria não pode existir sem uma prática correspondente e, sendo assim, o marxismo enquanto teoria não pode estar restrito somente as ideias de Marx. Isto quer dizer que: com o desenrolar da história, o marxismo em diversos aspectos assumiu um papel autônomo, e que, embora muitos de seus adeptos pregassem uma fidelidade aos escritos de Marx, ele adquiriu personalidade própria, mais dinâmica e independente. Este passo, segundo Castoriadis, é natural para uma teoria calcada na praxis. Como ele escreve, “o presente pesa infinitamente mais que o passado” (IIS, p. 21). É, portanto, necessário que o marxismo faça determinadas adaptações e se desenvolva de acordo com as exigências históricas. Ele não é um conjunto de ideias rígidas, necessariamente ancoradas nos textos de um único autor, e nem seu objetivo se limita somente à exegese dos textos de Marx. Porém, o presente do marxismo o conduziu para o caminho inverso do que ele critica: se no seu nascimento ele surge como crítica da ideologia dominante, ao longo do seu desenvolvimento, ele mesmo se tornou uma ideologia. Ele escreve:

Ora, este “presente” é que há quase quarenta anos, o marxismo tornou-se uma ideologia no próprio sentido que Marx dava a este termo: um conjunto de ideias que se refere a uma realidade, não para esclarecê-la e transformá-la, mas para encobri-la e justificá-la no imaginário, que permite às pessoas dizerem uma coisa e fazerem outra, apresentarem que não são (Castoriadis, IIS, p. 21).

Em outras palavras, Castoriadis acusa o marxismo de perder seu lastro com o movimento real das sociedades. Tal como Marx entendia a ideologia, como um conjunto de ideias cuja função era mascarar uma diretriz real na sociedade, o marxismo como ideologia atuava da mesma maneira: buscava encobrir através das ideias, uma realidade social determinada. Assim, para Castoriadis do marxismo se perverteu o sentido mesmo de uma teoria da história e da sociedade, tornando-se uma teoria oca, vazia, sem o correspondente com a prática. Este modo de proceder transformou o marxismo numa teoria que sobrepõe um método determinado sobre o conteúdo.

Ora, tal modo de atuar, que separa o método do conteúdo, quando advindo de uma teoria histórica, tal como o marxismo, apresenta uma contradição. Se a teoria é proveniente da história, então suas categorias não podem ser pensadas fora desta instância. Em outras palavras, o marxismo nasceu como uma teoria da práxis, isto é, para ele o pensamento humano está profundamente imbricado no devir histórico. A inversão de tal relação, qual seja, a separação do pensamento do plano da práxis histórica, caracteriza uma teoria de tipo idealista.

Para o marxismo os processos de conhecimento são também processos históricos, não se pode estabelecer, em última instância, uma separação entre métodos e conteúdos. O conhecimento histórico exige que seus processos estejam encarnados na vida social efetiva e não se sobreponha a ela. Por exemplo, na VII

tese sobre Feuerbach, Marx escreve: “A vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que induzem a teoria para o misticismo encontram sua solução racional *na práxis humana e na compreensão dessa práxis*” (Marx, Teses sobre Feurbach, p. 128 – grifo é meu).

Isto quer dizer que: segundo nosso autor, o marxismo foi paulatinamente se afastando do movimento histórico que o orienta e se tornando um conhecimento que sobrepõe um determinado método sobre um conteúdo específico. Ele se tornou autônomo não porque constituiu um corpo de ideias arroladas na experiência humana e no devir histórico, mas se transformou num corpo de ideias que se arroga a única forma de conhecimento da história.

Desta forma, ele deixa de ser uma teoria que é construída a partir de um movimento real, da práxis humana e passa a atuar como uma “cama de Procusto”<sup>46</sup>. Isto é, ao invés de advir da práxis, para a partir daí formular suas categorias de análise, ele tenta impor categorias prontas buscando encaixá-las, mesmo que à marteladas, na realidade histórica. Ao invés de compreender a realidade tal como ela se apresenta, o marxismo a que Castoriadis se refere, elimina da práxis tudo aquilo que não cabe aos seus esquemas teóricos pré-concebidos. Castoriadis escreve: “Ele [o marxismo] impõe aos fatos a racionalidade que dele parece extrair” (Idem, p. 68). Daí advém a necessidade do autor em reformular o método em função

---

<sup>46</sup> A história de Procusto relaciona-se ao mito de Teseu, da Antiga Grécia. Segundo o mito, Procusto era um bandido que mantinha em sua casa uma cama com o seu exato tamanho. A todos os viajantes que passavam, ele os convidava a deitar. Se os hóspedes fossem demasiado grandes, Procusto amputava o excesso para ajustá-los a cama. Os de pequena estatura eram esticados até atingirem o comprimento desejado. Ao ser capturado pelo herói ateniense Teseu, Procusto experimentou do seu próprio veneno, sendo amarrado lateralmente na cama e tendo sua cabeça e os pés amputados.

do seu conteúdo. Em outros termos, é preciso reorganizar as categorias de análise para formulá-las com vistas à revolução.

E, o primeiro ponto que o autor vai questionar é a determinação econômica, pressuposto fundamental do marxismo, como o pilar no qual a sociedade moderna se assenta.

A questão, para o autor, é que a crítica marxista, baseada na análise econômica, desconsidera a ação humana sobre a economia, isto é, o determinismo econômico parece imprimir à história uma necessidade na qual a luta de classes somente participa de maneira marginal. Em outras palavras, “a teoria como tal ignora a ação das classes sociais” (Idem, p. 27). Ora, podemos perceber que Castoriadis aqui somente desenvolve uma crítica anterior<sup>47</sup>.

Deste modo, segundo Castoriadis, a análise econômica no marxismo “tenta submeter o conjunto da história a categorias que só tem sentido para a sociedade capitalista desenvolvida e cuja aplicação às formas precedentes da vida social coloca, mais do que resolve, problemas” (Idem, p. 41). Esta tese do marxismo, que remonta também ao pensamento de Marx, implica na adoção de uma postura teórica oscilante, ou seja, em determinados momentos o marxismo se apóia na ação revolucionária dos trabalhadores, mas, no entanto, suas categorias de análise relegam esta ação a um segundo plano. Assim, o marxismo, ao dar ao determinismo econômico um papel central, retira do seu modelo de análise os movimentos

---

<sup>47</sup> Por exemplo, em *O Conteúdo do Socialismo III*, o autor já dava indícios de que o capitalismo desconsiderava a ação autônoma dos sujeitos no processo produtivo, e que, no socialismo, o mesmo modo de proceder também ocorria. Isto não é apenas uma coincidência factual, ao contrário, demonstra que a teoria marxista também trata os sujeitos do mesmo modo que o capitalismo, como coisas, e não como agentes criativos (Cf. capítulo II deste trabalho).

revolucionários autônomos, surgidos a partir do levante popular, mesmo que as condições ainda não estivessem maduras<sup>48</sup>.

Mais do que um dilema, o marxismo vive, segundo Castoriadis, numa contradição que resvala mais para a determinação econômica que para a ação autônoma. Novamente, ele escreve: “(...) determinismo de um lado, luta de classes, de outro, oferecem duas maneiras de explicação irreduzíveis uma a outra, e que no marxismo não existe verdadeiramente síntese, mas esmagamento da segunda em benefício da primeira” (Idem, p. 43)

Uma teoria revolucionária da práxis humana não pode desconsiderar a ação autônoma, elemento fundamental que constitui esta práxis. Se assim procede, podemos ter dois cenários possíveis: um primeiro nos mostra as insuficiências desta teoria, e num segundo, esta teoria é não apenas precária, como é também, uma meia-teoria, isto é, só se presta quando as condições são aquelas exigidas pela própria teoria. A consequência mais grave é, que se a ação autônoma não se localiza no centro de uma teoria da práxis, toda revolução, ou insurreição de novas formas sociais, deixa de ser um projeto viável, ou, no pior dos casos, somente é viável na medida em que está de acordo com os guardiões da teoria. A instauração do novo é, nos dois casos, improvável ou duvidosa.

Além disso, o determinismo econômico implica também num determinismo histórico. O marxista sempre sabe para onde a história vai caminhar. O elemento espontâneo, fundamental para a revolução, acaba submetido a um conjunto maior

---

<sup>48</sup> Por exemplo, a Comuna de Paris eclodiu de maneira avassaladora sem que tivesse sido prescrita por Marx. Como sabemos, Marx apoiou e defendeu o levante dos comunardes, mas a emergência de tal movimento surpreendeu o filósofo alemão. Processos semelhantes aconteceram na Rússia de 1905, na Alemanha de 1918-1919, novamente na Rússia em janeiro-fevereiro de 1917, entre outros exemplos de levantes populares. Para Castoriadis, a análise economicista do marxismo não considerava o poder avassalador destes movimentos, sempre os entendendo como factuais e passageiros, e não como a revolução em curso.

de leis superiores que o orientam e regem. Desta forma, se para o marxismo o verdadeiro conhecimento da sociedade é conquistado pelo conhecimento de suas leis internas de funcionamento, tudo aquilo que foge aos seus esquemas se torna um erro, um desvio ou condições que ainda não estão prontas. Ao fim e ao cabo, o que Castoriadis acusa ao marxismo é de imobilizar o projeto mesmo no qual ele se funda: a revolução dos trabalhadores<sup>49</sup>.

Assim outro aspecto fundamental que o autor considera na sua crítica é o modo pelo qual o marxismo pensa a história. Novamente, neste assunto, o foco das críticas é o determinismo. A crítica de Castoriadis em relação à história está localizada na noção de progresso histórico, ideia que para ele parece um absurdo<sup>50</sup>. Este teoria da história, em realidade, escamoteia outra questão: o fato de que, segundo o autor, o marxismo é, sobretudo, um *racionalismo objetivista*, e, como tal “se oferece antecipadamente a solução de todos os problemas que coloca” (Idem, p. 53). Isto significa que: qualquer determinação que esteja fora dos desmandos da razão, não cabe segundo esta perspectiva. Na prática, isto implica na desqualificação da ação espontânea. Marx já escrevia que os homens somente podem colocar os problemas que podem resolver. Isto é, o marxismo ao invés de ultrapassar as filosofias da história é em realidade apenas mais uma filosofia da

---

<sup>49</sup> Se tomarmos as análises de Castoriadis desde os primeiros textos, nos parece conseqüente esta indagação. Desde as críticas a URSS e ao trotskismo, o autor já acusava o marxismo de ser uma teoria engessada, incapaz de lidar satisfatoriamente com as questões da práxis revolucionária. Em *Marxismo e Teoria Revolucionária*, ele resume com precisão os diversos aspectos das suas críticas que vinham sendo ensaiadas desde 1946. Além disso, este trabalho é também um desenvolvimento mais apurado de questões epistemológicas que em diversos momentos passaram ao largo dos seus textos. Como vimos, o objetivo do autor, da década de 40 até meados da década de 60, sempre foi encontrar uma saída viável para a revolução dos trabalhadores. Com este trabalho, Castoriadis fica convencido de que o marxismo não pode mais contribuir com este projeto, e que é preciso pensar não mais em saídas para o marxismo, mas em saídas para a própria revolução fora dos esquemas tradicionais do marxismo dominante.

<sup>50</sup> “Se a humanidade atravessa uma “infância”, em seguida uma idade adulta (descontando o que há a descontar no uso das metáforas), Spinoza deveria, necessariamente, ser mais “maduro” que Aristóteles. Mas não o é”; ou mais a frente, “A “unidade dialética” da história é um mito”, (Idem, p. 53).

história, que antepõe todas as justificações racionais previamente ao devir no mundo.

Além disso, a ideia de que a história necessariamente caminha para um sentido específico não possui uma correspondência com a experiência real. Este modo teleológico de pensar a história não passa de uma espécie de transposição de um modo messiânico de pensamento para o plano da política. Este messianismo político é, por sua vez, para o autor, herdeiro da filosofia hegeliana. Ele escreve:

O marxismo, portanto, não ultrapassa a filosofia da história, ele é somente uma outra filosofia da história. Ele impõe aos fatos a racionalidade que deles parece extrair. A “necessidade histórica” que ele menciona (no sentido que esta expressão teve correntemente, precisamente o de um encadeamento de fatos que conduz a história em direção do progresso) não difere em nada, filosoficamente falando, da Razão hegeliana (Idem, p. 68).

Ou seja, o marxismo não é nada mais que uma apropriação limitada da filosofia da história de Hegel. Mas, esta apropriação, é também um empobrecimento das ideias, na medida em que, estabelece um lugar de chegada, um ponto final ou o momento em que todos os problemas e questões da práxis serão resolvidos. Tal modo de pensar implica que tudo está previamente estabelecido e não há espaço para o involuntário ou o impensado. A filosofia da história marxista é um racionalismo, pois é ordenada por uma razão invisível que atua por trás dos fatos e lhes estabelece um sentido específico. E, por outro lado, é também objetivista, pois reduz um imenso oceano de possibilidades históricas à somente uma possibilidade, que é aquela ditada pela razão.

Não é apenas em termos econômicos que a teoria marxista reduz as possibilidades de ação, é também no que se refere à história. A teoria econômica

aponta ao movimento revolucionário, uma motivação específica: todos os seres humanos são, em última instância, governados e regidos pelo aspecto econômico da vida. Bem como, todas as ações são governadas por leis sobre-humanas, e essas leis são as mesmas que regulam os sistemas de produção. Já, em relação à história, o mesmo modo de proceder também é válido. Toda história está assentada numa razão que escapa ao alcance humano, e que a conduz a um lugar específico e determinado. Tal modo de pensar, tanto a relação economia/ sociedade, como também o papel destinado à história, reduz enormemente as possibilidades de ação criativa das pessoas.

Portanto, podemos perceber até aqui, o fechamento de um ciclo nas ideias de Castoriadis. As questões políticas foram cedendo espaço cada vez maior aos problemas epistemológicos da teoria marxista. O que Castoriadis pretende com suas críticas ao marxismo é mostrar o quanto que o determinismo econômico e histórico não compactua com a espontaneidade revolucionária, esta sim, para ele, o motor central dos movimentos revolucionários. A relação entre a teoria e a práxis, no marxismo, foi se afastando cada vez mais, de tal modo que houve uma prevalência da teoria sobre a práxis. O projeto teórico político de Castoriadis vem justamente no sentido de inverter aquilo que foi separado pela tradição: recolocar a práxis como centro e a teoria como seu subproduto mais elaborado. Procedendo de tal maneira, Castoriadis pensa poder salvaguardar à revolução e à ação autônoma, um espaço privilegiado. A consequência fundamental desta tentativa é a necessidade de se romper de vez com toda a herança marxista, colocando o marxismo não mais como parte integrante da história viva, mas como uma parte importante da história das ideias do passado.

### 3. Notas sobre a questão da dialética

As críticas de Castoriadis ao marxismo não se restringem apenas às questões acerca do conteúdo e métodos do marxismo. É também uma visão crítica acerca de aspectos essenciais sobre a dialética marxista, por conseguinte, também sobre a dialética hegeliana. Segundo o autor, a ideia de que existe um encadeamento de fatos no tempo, formando um sistema ascendente, de tal maneira que o que vem posteriormente está numa posição privilegiada que o momento anterior é um tipo de pensamento que não releva os acontecimentos no devir histórico. É justamente a ideia de que existe uma correlação profunda entre determinados acontecimentos no tempo que firma a base da dialética marxista. Há segundo esta dialética, uma conexão causal entre os acontecimentos, que dá uma unidade a toda história. E, ainda por cima, esta unidade é plenamente racional<sup>51</sup>.

Tal posição, de certo modo, implica na perspectiva de que o proletariado possui um ponto de vista distinto, excepcional, justamente porque está no final do processo, é a última classe, e que após ele, haverá um momento da passagem para um novo período histórico: a verdadeira história da humanidade. O proletariado, segundo a dialética marxista, é compreendido como uma classe universal, pois é a única que não tem interesses particulares na história. É ele quem de fato realiza a história, sendo assim, o momento da revolução é aquele em que a história cessa e tem-se um novo período. Neste sentido, a história se encerra no proletariado, do mesmo modo que a história do espírito se encerra no Saber Absoluto hegeliano, ou seja, aquele conhecimento pleno e completo de todos os entes possíveis. Esta

---

<sup>51</sup> O Real é Racional e o racional é Real, já dizia a máxima de Hegel.

transposição de aspectos da dialética hegeliana para o pensamento marxista é, segundo Castoriadis, truncada e recheada de problemas teóricos e práticos. Ele escreve:

Não podemos, hoje, sustentar esta posição, por várias razões. Não podemos oferecer-nos previamente uma dialética da história, pronta ou quase pronta, ainda que esta seja qualificada de “pré-histórica”, Não podemos oferecer-nos de início, uma dialética, qualquer que seja, porque uma dialética postula a racionalidade do mundo e da história, e esta racionalidade é problema, tanto teórico quanto prático (IIS, p. 49).

Desta forma, para o autor, a suposta unidade dialética da história é uma mistificação (cf. Idem, p. 53). 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 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.

Para o autor, a dialética histórica tem limites, e eles residem justamente no fato de que não se pode conferir de antemão um significado aos fatos. Esta questão, segundo ele, se encontra nas filosofias de Hegel, Marx e no marxismo. A noção de progresso e de racionalidade histórica, em realidade, escamoteia uma série de

problemas teóricos e políticos. Ela opera uma redução causal, ou seja, resume as análises possíveis a um número determinado e específico de explicações. Tal modo de proceder acaba por empobrecer os acontecimentos e a realidade.

Ora, o que Castoriadis defende no campo da história, é que esta não corresponde a uma visão que relaciona os fatos no tempo, tal como a dialética. Para ele, a história é o campo da criação (Cf, Idem, p. 58). Entendendo a história como criação, Castoriadis pretende abarcar justamente os momentos que, segundo a tradição marxista foram geralmente entendidos como efêmeros e instantâneos, e que para o nosso autor, são a verdadeira face da revolução: os períodos de ação autônoma. Assim, os soviets russos ou a Comuna de Paris, por exemplo, deixam de ser compreendidos como momentos de insurreição, e passam a períodos de criação, pela ação das massas, de novas formas de vida social.

Ao fim e ao cabo, a crítica de Castoriadis à dialética marxista e hegeliana não significa que ele não compreenda a história como o lugar por excelência das contradições. O que o autor quer evitar é a visão restrita que o marxismo, baseado num recorte da dialética de Hegel, imprime aos acontecimentos. Isto é, nosso autor pretende ampliar o escopo de análise da práxis humana sem reduzi-la a duas ou três explicações causais. Desta forma, a leitura de Castoriadis faz o marxismo caminhar em uma direção: relaciona-se à possibilidade aberta por Marx, de a humanidade, pela primeira vez na história, resolver suas questões não somente no plano do pensamento, mas, sobretudo, no plano da ação. A filosofia, a partir de Marx, não está somente a serviço das questões do pensamento, mas torna-se uma política, quando se volta para a transformação do mundo, e não meramente para a sua interpretação, como já colocava a XI tese de Marx. Aí reside, segundo nosso autor, o aspecto positivo do marxismo. Ele escreve:

O marxismo estabelecia assim o projeto de união da reflexão e da ação, da mais elevada reflexão e da ação mais cotidiana. Ele estabelecia o projeto de uma união entre os que praticam esta reflexão e esta ação e os outros, da supressão da separação entre uma elite ou uma vanguarda e a massa da sociedade. Ele quis ver no dilaceramento e nas contradições do mundo atual, mais do que uma reedição da eterna incoerência das sociedades humanas, ele quis, sobretudo, fazer disso outra coisa. Ele pediu que se visse na contestação da sociedade pelos homens que nela vivem mais do que um fato bruto ou uma fatalidade, os primeiros balbucios da linguagem da sociedade futura. Visou a transformação consciente da sociedade pela atividade autônoma dos homens cuja situação real leva a lutar contra ela; e viu esta transformação não como uma explosão cega, nem como uma prática empírica, mas como uma práxis revolucionária, como uma atividade consciente e lúcida quanto a si mesma não se alienando em uma nova "ideologia" (Idem, p. 70).

Esta perspectiva abre-se à política e à ação revolucionária autônoma. O problema é que esta visão foi, ainda durante a vida do próprio Marx, superposta por outra: "o velho monstro de uma filosofia racionalista - materialista" (p. 83). Esta filosofia proclama que toda matéria é inteiramente racional, porque é regida pelas leis da dialética. Neste sentido, a perspectiva espontânea de transformação do mundo cede espaço para a visão de uma única interpretação possível do mundo. E, segundo esta leitura reducionista, a noção de contradição se torna o elemento chave capaz de apresentar, e também resolver, todas as questões teóricas e práticas. Este movimento do pensamento de Marx é, para Castoriadis, herdeiro do racionalismo e evolucionismo típicos do século XIX.

Deste modo, para o autor o pensamento de Marx apresenta uma tensão: é de um lado revolucionário na medida em que estabelece a primazia da práxis sobre a produção das ideias. Mas, encontra seu limite, por outro lado, no momento em que visa regular esta práxis por leis advindas de fora, superiores e reguladoras da ação. Neste sentido, para Castoriadis, a contradição deixa de ser a lógica imanente da própria realidade e se torna uma lei que atua sobre a realidade, deixando o elemento espontâneo num segundo plano.

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.

Porém, a leitura que Castoriadis faz da dialética é, segundo Ruy Fausto (Lógica e Política I, 1983)<sup>52</sup>, uma interpretação equivocada. Falta ao filósofo Greco-francês uma compreensão mais profunda acerca do significado da dialética na obra de Marx. Embora a crítica de Castoriadis à Marx seja a mais bem elaborada e fortemente fundamentada<sup>53</sup>, afirma Fausto, sua leitura de Marx não compreende que o filósofo alemão instaura toda a sua crítica numa tomada muito particular da noção de contradição.

Segundo Fausto, a contradição em Marx possui um significado mais profundo do que aquele percebido por Castoriadis. O modo pelo qual o filósofo alemão aborda a contradição é correspondente ao modo pelo qual Hegel solucionou as antinomias da tradição filosófica. Para Fausto, a contradição hegeliana remonta ao debate da filosofia com a metafísica (Kant, Hume, Descartes e o debate acerca do inatismo ou empirismo), isto é, compreender a noção de contradição em Hegel é também compreender o porquê deste filósofo tê-la tornado um elemento central. Ou seja, a solução hegeliana é um debate acerca da razão e do conhecimento do mundo, na

---

<sup>52</sup> O texto de Fausto discorre acerca de um texto posterior de Castoriadis chamado "Valor, Igualdade, Justiça, Política: De Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós".

<sup>53</sup> O melhor crítico de Marx, segundo o autor.

qual a política somente aparece em segundo plano. A contradição neste caso, não pode se autonomizar já que, o que diz o filósofo alemão é que a contradição é o outro nome para o processo de autoconhecimento da razão. A Razão, segundo Hegel, está submergida no mundo, e assim, o conhecimento não é nem apenas a priori, nem somente a posteriori e nem sintético a priori. O conhecimento do mundo só pode ser possível porque é histórico. A contradição, neste caso, é o modo pelo qual este conhecimento opera no mundo. Tal modo de conceber a contradição, não pode torná-la superior ao mundo, dado que ela somente pode existir *no* mundo. Isto implica que, para Fausto, Castoriadis não pode acusar Hegel ou a dialética de se autonomizar frente ao mundo. Falta a Castoriadis a compreensão de como e em qual contexto Hegel desenvolveu a noção de dialética. Segundo Hegel, a noção de dialética não pode ser compreendida senão como em movimento no mundo e jamais fora dele.

Para Fausto, a contradição de Marx e de Hegel, não a transforma numa substância, nem numa lei que se sobrepõe ao real. Ao contrário, ela é uma espécie aparição da essência, de algo ou de um ser, uma posição da realidade efetiva, e não pode ser autonomizada e transformada numa lei que se sobrepõe à ordem do real. Ou seja, a contradição corresponde à própria realidade. Não há, para Fausto, uma distinção entre a contradição e a realidade, já que a última é modo de ser da realidade. Sendo assim, uma manifestação do real, a contradição não pode de descolar deste real e se sobrepor a ele.

Entendendo a contradição desta maneira, cabe ao teórico (ou ao filósofo) compreender as contradições pertencentes à realidade, isto é, mergulhar no movimento da história e compreender como esta história se apresenta em um dado momento, com todas as contradições que ela carrega. Em outras palavras, a

contradição não é uma lei, uma determinação, ela é a própria realidade que se dá a se revelar. Deste modo, o trabalho teórico corresponde não a compreender as leis que governam o real, mas ao contrário, o teórico social deve submergir no devir do real e buscar ali a sua reconstituição, o modo pelo qual este se faz compreensível. A contradição não é uma lei universal, mas um modo de ser da realidade. Esta é a originalidade de Hegel, herdada por Marx e é a maior contribuição dos dois filósofos alemães para a teoria social posterior.

Em última análise, podemos inferir que para Fausto, as críticas de Castoriadis ao marxismo são válidas, pois nem mesmo o marxismo entendeu as lições de Marx acerca da contradição. No entanto, estender a crítica até Marx, tal como pretendeu fazer Castoriadis, é não compreender plenamente os alcances da dialética e nem mesmo o significado da ideia de dialética<sup>54</sup>. A dialética a qual Fausto se refere é parte da historicidade e é imanente ao real, sendo assim, não pode se distanciar e nem se sobrepor a ele como parece querer Castoriadis. O marxismo assim procedeu. Mas Marx, ainda que tivesse dado margens às dúvidas e não tenha deixado claro este ponto nos seus escritos, para Fausto, não procede da mesma maneira. Desta forma, podemos dizer que, segundo a análise de Fausto, embora Castoriadis tivesse se empenhado em remontar suas críticas à dialética até Marx e Hegel, esta tentativa permanece válida apenas para o marxismo.

Porém, querelas conceituais a 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

---

<sup>54</sup> “digamos que as insuficiências se encontram em Castoriadis - provavelmente o melhor crítico de Marx - as reencontramos em última análise, com muito menos talento, em todos os críticos atuais do marxismo na França. Eles não têm uma compreensão suficientemente profunda da dialética, ou se se quiser, eles não levam a sério a ideia de dialética” (Fausto, *Lógica e Política I*, p 122).

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 a perspectiva da autonomia e emancipação. Mas, a partir de agora, as questões vão adquirir um jargão e um significado completamente diferente do que havia sido. Neste sentido, é que podemos afirmar que Castoriadis, nos vinte primeiros anos de produção teórica, proveu uma bagagem teórica que irá eclodir numa filosofia política original e com profundas implicações democráticas, mas também que se torna profundamente especulativa e sem vínculos de fato com a realidade no mundo. Portanto, o Castoriadis “filósofo” é herdeiro do Castoriadis “militante marxista”. Este parece ser um dos traços mais fundamentais e que dá sentido à obra de Castoriadis por inteiro.

## **Parte II- Da política à Filosofia e da Filosofia até nós**

## Capítulo 4 - A Descoberta da Imaginação

### 1. Por uma nova teoria da revolução

Sobre o abandono das ideias de Marx, Castoriadis escreve: “Já não se trata da coerência, da aplicabilidade ou da correção de tal ou tal teoria econômica ou concepção sociológica de Marx; era a totalidade do sistema de pensamento que se afigurava insustentável, e, no centro deste, a sua filosofia da história simplesmente” (Castoriadis, prefácio SB1, p. 38). Deste modo, fica claro que o que move nosso autor rumo à descoberta de novas fronteiras para o pensamento é a tentativa de se construir uma teoria social e uma filosofia da história, somadas a uma teoria da revolução, todas operadas por novas categorias distantes de qualquer identificação com o marxismo<sup>55</sup>. Se o marxismo não tem salvação, a revolução, por sua vez, não deve ser enterrada como projeto teórico e prático.

No entanto, vale ressaltar que esta empreitada teórica vai evoluindo pouco a pouco até encontrar um desafio muito maior: fazia-se necessário também, além de uma filosofia da história nova, encontrar uma ontologia capaz de abrir novas possibilidades para a especulação acerca da existência das sociedades, do devir histórico e do ser em geral. O que Castoriadis percebe, e se torna o centro nervoso do seu pensamento, é a necessidade de se buscar uma forma de pensamento em que a marca principal é o fato de que este pensamento não estivesse se sobrepondo à realidade. Isto é, um modo no qual não haja um estreitamento do real em função

---

<sup>55</sup> Vale lembrar que a revisão crítica e posterior ruptura com o marxismo não significa que Castoriadis aderiu a uma posição conservadora, ou de “direita”. Em realidade, ele ainda permanece buscando novas fronteiras para a revolução.

de uma ideia preconcebida. Tal maneira de proceder, que impõe as ideias da razão sobre o mundo é, segundo o autor, característica de boa parte da história do pensamento ocidental. Assim, do abandono das diretrizes do marxismo, Castoriadis se levanta contra as formas de pensamento do qual o próprio marxismo ainda era refém, que impõe a soberania plena da teoria sobre a práxis. Esta relação hierárquica do pensamento sobre a ação opera dentro do que Castoriadis chama de lógica conjuntista-identitária<sup>56</sup>. Assim, Castoriadis resume suas novas ambições intelectuais:

Era preciso, portanto, retomar a questão da relação entre o saber e o fazer, libertar-se da herança várias vezes milenária que vê na teoria a instância soberana e a própria teoria como posse de um sistema de verdades dadas de uma vez por todas, compreender que a teoria não é nada menos, mas também nada mais que um projeto, um fazer, a tentativa sempre incerta de chegar a uma elucidação do mundo (Idem, p. 43)

Segundo Honneth, boa parte do novo esforço teórico de Castoriadis gira em torno da tentativa de salvar a revolução com uma ontologia<sup>57</sup>. Independente das questões levantadas por Honneth, o projeto teórico de Castoriadis, a partir de publicação de *A Instituição Imaginária da Sociedade*, de fato deixa as questões sobre conjuntura e política em segundo plano, embora o autor, em nenhum momento daqui por diante, abandonará por completo as análises políticas<sup>58</sup>. O que podemos perceber neste momento é um alargamento das abordagens e temáticas

---

<sup>56</sup> Voltaremos a uma análise mais detalhada do significado deste termo.

<sup>57</sup> *Rescuing the Revolution with an Ontology* trata-se do título de um artigo escrito por Axel Honneth dedicado ao pensamento de Castoriadis. Cf. HONNETH, A. *Rescuing the Revolution with an Ontology*. In: *The Fragmental World of the Social. Essays in Social Political Philosophy*. Albany, State University of New York Press, 1995. A análise mais precisa das questões levantadas por Honneth será realizada mais adiante.

<sup>58</sup> Castoriadis ainda dedicará intenso trabalho às questões políticas do presente. No entanto, se comparado com os anos de Socialismo ou Barbárie, estas preocupações parecem ser relegadas a um segundo plano.

que estão no corpo das suas preocupações, ou seja, além de política, economia e análise de conjuntura, nosso autor passa também a dedicar-se ao desenvolvimento de uma filosofia política original, que incorpora também uma vasta especulação ontológica.

Suas preocupações passam a girar em torno de uma teoria social e uma filosofia capaz de dar conta de compreender e explicar o fenômeno da alienação (ou também chamado por ele de heteronomia), bem como encontrar uma explicação para o fluxo de mudanças da história que vão engendrando novas configurações sociais, políticas e econômicas.

Assim, podemos dizer que: renegando o marxismo como prática e como teoria, Castoriadis não cai no conformismo. Seu projeto teórico e político, ainda movido por suas inquietações revolucionárias, passa a ser encontrar uma explicação não racionalista, não estrutural e não causal para a história e, conseqüentemente, para as possibilidades de transformação social e emancipação.

Deste modo, a abordagem de Castoriadis a partir da dissolução do *Socialismo* ou *Barbárie* passa por uma transformação. Esta transformação dá ao pensamento do nosso autor um matiz profundamente polimórfico. Segundo Heliana Rodrigues, seus escritos:

Abordados dentro das classificações epistemológico-filosóficas habituais, não podem, e não devem, ser congelados nas rubricas instituídas: a *elucidação* castoriadiana não é marxista, freudo-marxista, historicista, hegeliana, fenomenológica, sartreana, heideggeriana ou estruturalista, embora faça menção a todas estas vertentes. Analisada do ponto de vista das ideias de que lança mão, é extremamente polimorfa (Rodrigues, 1998, p. 8).

É justamente este polimorfismo, isto é, esta capacidade de ao mesmo tempo dialogar com a tradição e com diversas vertentes do pensamento, ao mesmo tempo em que não se reduz e nem se vincula a nenhuma delas, que faz da filosofia de Castoriadis um acontecimento singular.

O jargão introduzido pelo autor incorpora termos como imaginação, imaginário radical, instituição, criação, social-histórico, autonomia/heteronomia, magmas, *legein/teukein*, entre outros. Todos estes termos participam da construção de um sistema de pensamento que busca operar de maneira distinta da tradição: ele não pretende ser uma filosofia normativa, isto é, não visa oferecer para a prática um conjunto de elementos e preceitos por onde ela possa caminhar. Ao contrário, o empenho de Castoriadis se dá na relação oposta: parte-se da prática para construir uma teoria e esta teoria não se apresenta como um fundamento. Esta posição explica, por exemplo, a insistência de Castoriadis em afirmar que ele não fazia uma *teoria da sociedade*, mas sim uma *elucidação*. Conforme destaca Edgar Morin:

A crise de fundamentos, própria ao pensamento ocidental moderno (que ele exprime e crê resolver em cada obra "fundamental") tinha suscitado o nascimento de um fundamento de tipo novo, o do marxismo; a crise do fundamento marxista é de natureza a revelar, em toda sua profundidade, a crise dos fundamentos. Mais rara é a difícil tomada de consciência da perda do fundamento absoluto, e ainda mais rara é a pesquisa, como diz Heidegger, "de um fundamento sem fundamento." De fato, é exatamente um fundamento sem fundamento que Castoriadis encontra mergulhando no "imaginário radical"; ele encontra a *poiesis* (Morin, Apud. Rodrigues, 1998, p. 11).

Deste modo, podemos dizer que a busca de nosso autor passa a ser a de tentar encontrar a lógica pela qual as sociedades se organizam, dão realidade a si mesmas, e também, entender o modo como elas se dissolvem. Toda esta tarefa

filosófica, de compreender “o que é a sociedade?”, é, por sua vez, pautada pela recusa radical de Castoriadis de encontrar esta razão de ser em uma estrutura, numa linguagem, numa lei, numa percepção ou num momento do Espírito. O que parece mover a busca de nosso autor é a confrontação dele com todas as teorias em voga no seu tempo, que de um modo ou de outro buscavam reduzir a existência, tanto das sociedades como posteriormente, do ser em geral, a um princípio ou um número reduzido de preceitos. É neste sentido que Morin afirma que a filosofia de Castoriadis busca um fundamento para as sociedades e para o ser, apoiado sobre fundamento algum. Isto quer dizer que: além da explicação procedida por nosso autor ser multifacetada e se espriar em diversas direções, ela se apóia numa espécie de plasticidade teórica que permite a compreensão das sociedades e dos seres, a partir do modo como eles se geram e se produzem para si mesmos, sem com isso fazer recurso a uma explicação situada fora do modo de ser das sociedades em geral. Em outras palavras, a novidade trazida à tona pelo autor é a ideia de que o fundamento mesmo das sociedades e do universo ao nosso redor, é essencialmente uma criação, uma autoinstituição de si. O próprio Castoriadis explica esta relação:

De que dispomos nós, portanto, para pensar a história e a sociedade? De nada - apenas do reconhecimento da especificidade absoluta, do modo de ser único que chamei o *social-histórico*, que não é nem adição indefinida dos indivíduos ou dos laços intersubjetivos, nem o seu simples produto, que é de um lado estruturas dadas, instituições e obras ‘materializadas’, sejam materiais ou não; e, de outro lado, o que estrutura, institui, materializa a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história fazendo-se (Castoriadis, Prefácio, SBI, p. 44)

François Chatelet destaca que o trabalho teórico de Castoriadis a partir da década de 70 emerge da tentativa de uma compreensão pós-marxista do problema

da revolução, que incorre numa filosofia da história livre de qualquer influência do marxismo. Ele escreve:

As novas correntes científicas e políticas, portanto, buscam menos eliminar a história do que lhe restituir sua diversidade e indeterminação. O problema da revolução é então colocado de um ponto de vista diferente. A tentativa de uma apreensão pós-marxista da revolução anima assim os trabalhos de Cornelius Castoriadis. Eles partem de uma refutação do materialismo histórico para chegar a uma nova concepção da relação entre tempo e sociedade (Chatelet, 2009, p. 345).

Ainda, segundo Chatelet, o itinerário de que parte Castoriadis se dá da seguinte maneira: dos limites do marxismo para enfrentar o problema da revolução, evolui à ruptura por completo de sua herança teórica, e por fim, parte para uma teoria da sociedade e uma teoria da história capazes de assegurar uma possibilidade de emancipação. No entanto, ressalta Chatelet, à medida que esta teoria vai ganhando corpo e assumindo dimensões cada vez maiores, a política, eixo que levou Castoriadis rumo à filosofia, vai deixando de ocupar o lugar privilegiado no pensamento de nosso autor. De fato, esta é a objeção levantada por Chatelet à filosofia de Castoriadis. Segundo Chatelet, Castoriadis procede a uma elaboração teórica que peca por elevar em demasia aspectos sociológicos sem que haja muita eficiência política (Cf. Chatelet, 1983, p. 651-2). Em outras palavras, o filósofo Greco-francês não percebeu que ao dedicar toda força do pensamento à necessidade de se compreender a política por novas searas, acabou por minimizar a política em detrimento da filosofia, supervalorizou uma teoria sociológica e esvaziou a política de conteúdo. François Chatelet escreve:

Pode-se perguntar se a generalidade da perspectiva não leva Castoriadis a uma espécie de sociologismo e de subestimação dos desafios especificamente políticos. Pois não é certo que a noção de social-histórico não reintroduza uma determinação global que encontre a contingência dos atos poder e de suas formas políticas, uma contingência que, corretamente, a ideia de imaginação radical pretendia afirmar (Chatelet, 1983, p. 653).

Porém, por outro lado, é preciso também considerar as aberturas que esta filosofia nos apresenta. A elucidação de Castoriadis nos permite uma compreensão do devir das sociedades e conseqüentemente da história, entendido como uma busca por autonomia. Esta autonomia, ensaiada desde os primeiros escritos do autor, deixa de ser restrita a temática da autogestão, mas estende-se à noção de autoinstituição, que explicita o modo como nos concebemos, como construímos nossos valores e nossa cultura, como nos relacionamos e moldamos nossos modos de viver e de governar. Assim, a guinada filosófica de Castoriadis deve ser entendida não a partir somente daquilo que ela deixou de proceder, mas a partir do que ela pode inspirar. Se a revolução era a força que movia as ideias de Castoriadis na juventude, na maturidade esta mesma perspectiva ainda fulgura, mas rodeada por uma forte redoma teórica e filosófica que, para alguns dificulta o entendimento da política, para outros elimina a política do cerne das questões do autor, e por fim, para terceiros, enriquece e proporciona novas passagens, mesmos que estreitas, não apenas para o pensamento, mas em especial, para a ação.

## 2. O domínio do social-histórico

A ideia de social-histórico aparece na obra de Castoriadis juntamente com as outras trazidas pela publicação de a *Instituição Imaginária da Sociedade*. Esta noção

é uma espécie de conceito chave dentro da filosofia de Castoriadis e além disso, não pode ser pensada sem a articulação necessária com outras questões fundamentais, como por exemplo: autonomia e imaginário social (às vezes também chamado de imaginário radical). Esta tríade conceitual, social-histórico, autonomia e imaginário, formam a base elementar da filosofia de nosso autor, o caminho por onde as reflexões dele transitam. Podemos ler uma primeira definição de social-histórico ainda na primeira parte de a *Instituição Imaginária da Sociedade*:

O social-histórico é o coletivo anônimo, o humano impessoal que preenche e toda formação social dada, mas também a engloba, que insere a sociedade entre as outras e as inscreve todas numa continuidade, onde de uma certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer. É por um lado, estruturas dadas, instituições e obras “materializadas”, sejam elas materiais ou não; e, por outro lado, o que estrutura, institui, materializa. Em uma palavra, é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo (IIS, p. 131)

Esta definição, ainda incompleta, nos apresenta o chão no qual o autor pretende caminhar: uma definição de história capaz de dar conta da riqueza infinita que constitui o real, isto é, do universo pleno organizado ao nosso redor. Sabemos desde as críticas à Marx e ao marxismo que um dos aspectos fundamentais que Castoriadis nos aponta é a impossibilidade de se haver uma teoria social total, isto é, uma teoria que por um número limitado de princípios ou conceitos fundamentais, baseados numa racionalidade unívoca, fosse capaz de dar conta de explicar o complexo emaranhado de significações que constitui o real.

Assim, a preocupação dele ao se debruçar sobre o tema da realidade, do qual a questão da história é um elemento essencial e corresponde ao seu interesse mais profundo, reside em primeiro lugar, em não proceder como procederam as demais

explicações sobre a realidade e a história, quer dizer: impondo uma verdade da razão ao devir do mundo, ou seja, sobrepondo de alguma maneira o pensamento sobre a ação. Ele escreve:

(...) o social-histórico desnuda para nós, a questão abissal do conhecimento. Decerto, não é nossa concepção que faz surgir a questão. A questão está lá, manifesta em inúmeras dificuldades substantivas do conhecimento do social-histórico, apenas velada pelas diversas "teorias" sobre a sociedade e a história formuladas pelo materialismo histórico, pelo funcionalismo, pelo estruturalismo etc., que obrigam o material social histórico a passar pelo suplício do leito de procrusto (Idem, 2004, p. 360).

O objetivo do autor é estabelecer um projeto revolucionário, mas, este projeto tal como Castoriadis entendia, como vimos, não deve ser construído sobre as mesmas bases do marxismo (até então a outra teoria da revolução construída pela humanidade). Deste modo, é imprescindível que ele construa este projeto não a partir da justaposição da teoria sobre a práxis, mas ao contrário, pensar as possibilidades de revolução dadas primeiramente a partir da práxis.

Até mesmo o termo teoria é rejeitado pelo autor. Para ele, a palavra teoria já indica esta justaposição. Ao abordar o social-histórico, ele diz não fazer uma teoria, mas sim uma *elucidação*, isto é, lança um olhar, uma interrogação, sem com isso pretender encerrar este real numa construção do pensamento, baseada num conjunto de regras sistematicamente organizadas para explicar determinado fenômeno. A elucidação de Castoriadis volta-se num primeiro momento contra esta perspectiva. A política para ele, não pode ser cristalizada a partir de um saber absoluto, de uma técnica ou de uma teoria, mas a política é o campo por excelência do fazer, da ação, da práxis. Tal como Aristóteles, Castoriadis vai entender o campo

da ação humana como aquele operado por categorias distintas do campo do conhecimento. Ele escreve:

Exigir que o projeto revolucionário seja fundado sobre uma teoria completa, é por conseguinte de fato assimilar a política a uma técnica, e colocar seu domínio de ação - a história - como objeto possível de um saber acabado e exaustivo. Inverter este raciocínio e concluir da impossibilidade de um tal saber pela impossibilidade de toda política revolucionária lúcida, é em última análise rejeitar as atividades humanas e a história em sua totalidade, como insuficientes segundo um “standar” fictício. Mas a política não é nem concretização de um Saber absoluto, nem técnica, nem vontade cega não se sabe bem de que: ela pertence a um outro domínio, o do fazer, e a esse modo específico do fazer que é a práxis (IIS, p. 94).

Ou seja, Castoriadis desloca do eixo central de abordagem da revolução. Ao invés da teoria revolucionária planejar a sociedade ideal, ao invés dela determinar seu ponto de chegada, traçar um caminho e orientar-se nele por um modelo que atua como uma ideia reguladora, uma finalidade ou um *telos*, nosso autor reabilita a ideia de não há pontos de chegada, mas apenas um processo de busca de autorregulação. Ele vai compreender que a lógica essencial que constitui o cerne do devir histórico, é um processo constante de criação. Esta criação, por sua vez, visa a autonomia. Em outras palavras, a revolução não se constitui num ponto de chegada, mas numa auto criação, que por outro lado, se apresenta como processo autônomo. A autonomia é, segundo esta perspectiva, o âmago do projeto revolucionário.

A autonomia, contudo, não opera como *telos*. Não há, como por exemplo coloca Lefort, uma substituição rasa do legado marxista, baseado num Projeto de Revolução Socialista, pelo projeto baseado na busca por autonomia, como a primeira vista, pode parecer. Em uma entrevista concedida nos anos 70, ao comentar as idéias de Castoriadis, Lefort afirma: “A crítica de Castoriadis não

apenas ao marxismo como também a Marx é inteiramente justificável. Porém, sua concepção de revolução e de autoinstituição do social me parecem mais semelhantes ao marxismo e a Marx do que ele [Castoriadis] imagina” (Telos, p. 192).

Não se trata se substituir os nomes e manter a mesma estrutura de pensamento. A noção de autonomia em Castoriadis relaciona-se não como um ponto de chegada, mas como um processo imanente ao desenvolvimento do ser. Além disso, a autonomia não assume para nosso autor um aspecto unicamente positivo, como a noção de revolução. Autonomia é questionar a ordem e romper com as regras instituídas colocando novas no lugar. Este processo questionador constitui o substrato da ação coletiva. O social-histórico somente pode se constituir como tal porque as sociedades constroem, pelo imaginário radical, suas próprias leis e regras. Quando este processo é consciente, ou seja, a sociedade sabe que está dando a si suas próprias normas, há o florescer da autonomia. E, esta autonomia não necessariamente possui um aspecto positivo e libertador<sup>59</sup>. Assim, Castoriadis escreve:

A sociedade se constitui fazendo emergir uma resposta de fato a essas perguntas em sua vida, em sua atividade. É no *fazer* de cada coletividade que surge como sentido encarnado a resposta a essas perguntas, é esse fazer social que só deixa compreender como resposta a perguntas que ele próprio coloca implicitamente (Castoriadis, IIS, p. 177).

Assim, o deslocamento operado pelo autor, em direção à autonomia, possui consequências vitais para o projeto da revolução. O olhar que Castoriadis pretende dar ao presente não é aquele que busca moldar o presente de acordo com suas categorias pré-estabelecidas. Ao contrário, ele quer ver no presente as experiências

---

<sup>59</sup> A questão da autonomia será debatida com mais detalhes no capítulo VI.

que visam o processo de autonomização, ou seja, encontrar as ações e atitudes que rompem com uma norma instituída em função do abraço rumo a outras.

Esta concepção tem algumas consequências. Em primeiro lugar, ela dá conta de compreender as mudanças de valores e costumes operadas no seio da sociedade, algo que sempre foi caro ao ponto de vista marxista<sup>60</sup>. Para ele, a revolução tem menos a ver com a tomada de um poder localizado, como o Estado e as instituições pré-estabelecidas, mas sim, relaciona-se com a constituição de uma nova forma de poder, questionador da ordem vigente, inquiridor e que apresenta novas formas de organização, de expressão, ou de manifestação. O que está na base da ideia de autonomia para Castoriadis é a percepção de que a sociedade vai se auto constituindo e, deste processo, emergem novas formas de fazer e ser social. Por si só, este processo já é revolucionário. Ou seja, para ele, a criação de novas significações imaginárias constitui o cerne do projeto revolucionário.

É justamente a partir daí que a concepção de domínio do social-histórico se torna importante para o autor. É a definição de social-histórico que delimita o que Castoriadis entende por sociedade, e somente com isso, é possível também que ele possa conceber a ideia de revolução pela autonomia. Desta forma, podemos dizer que há uma inter-relação entre a questão da história, da sociedade e do social-histórico segundo ele. Compreender o social-histórico é também compreender como os fatos se engendram a partir deles mesmos, sem que haja uma explicação

---

<sup>60</sup> Castoriadis foi um dos poucos intelectuais franceses a dar legitimidade e apoiar abertamente as ações de Maio de 68. O próprio Cohen-Bendit relata que lia abertamente os textos de Castoriadis nas reuniões e assembleias estudantis ( cf. Da ecologia a autonomia). Além disso, no ano anterior, ele e outros ex-membros do Socialismo ou Barbárie também reconheceram e deram eco na França aos acontecimentos na Universidade de Berkley, Califórnia (cf. Heliana Rodrigues).

ficcional, ou uma ideia que organize, classifique e nos mostre os fatos tal como eles deveriam ser. O social-histórico se constitui, para ele, como *auto-poesis*<sup>61</sup>.

Além disso, a questão do social-histórico encerra outro problema maior: o fato que, em geral, as explicações fornecidas sobre a sociedade e a história são reducionistas e estão presas a um modo de pensar que encarcera a ontologia a padrões herdados do pensamento. Ou seja, para ele, a questão da existência e desenvolvimento das sociedades deve ser tomada de tal forma que a explicação procedida não apreenda o ser ou a existência segundo padrões pré-estabelecidos, mas buscando compreender o *eidos*<sup>62</sup> mesmo de cada sociedade e dos distintos momentos históricos. Avançando mais, este *eidos*, para ele, difere da noção instalada por Platão e que, salvo alguns em momentos raros, estabeleceu a

---

<sup>61</sup> Poiesis, segundo Chauí, significa: "Ação de fabricar, fabricação. Confeção de um objeto artesanal. Composição de uma obra poética. O verbo *poiéo* significa fabricar, executar, confeccionar (obras manuais), compor (obras intelectuais como um poema), construir, produzir (no trabalho agrícola), provocar (riso, doença, vergonha, pobreza, lágrimas, riqueza), fazer (sacrifício aos deuses, à guerra, o bem ou o mal a alguém); agir com eficácia produzindo um resultado (um remédio, uma arma, um artefato). Aristóteles explicita o sentido principal da poiesis como uma prática na qual o agente e o resultado da ação estão separadas ou são de natureza diferente. A poiesis liga-se a ideia de trabalho como fabricação, construção, composição e à ideia de *tekhné*" (Chauí, 2002, p. 509).

<sup>62</sup> Por *eidos*, novamente segundo Chauí: "*Eidos* e *Idéa*: Inicialmente, na linguagem comum dos gregos, significa o aspecto exterior e visível de uma coisa: a forma de um corpo, a fisionomia de uma pessoa. A seguir, na linguagem filosófica (com Platão), passa a significar a forma imaterial de uma coisa, a forma conhecida apenas pelo intelecto ou pelo espírito, a ideia ou a essência puramente inteligível de uma coisa. Significa também a forma própria de uma coisa que a distingue de todas as outras, seus caracteres próprios; por exemplo, a doença é um *eidos*, uma forma que o médico reconhece. A palavras *eidos* vem de uma raiz que aparece sob três formas: *\*eid-*, *\*oid-* e *\*id-*. De *\*eid-* forma-se além de *eidos*, o verbo *eídomai*, que significa: mostrar-se, fazer-se ver. De *\*oid-* forma-se *oída* (infinitivo de *eidénaí*), perfeito do verbo ver que significa saber (por ter visto), conhecer. De *\*id-* forma-se o Ariosto do verbo ver, *ideîn* e o substantivo *Idea* com o mesmo sentido de *eidos*: aspecto externo, aspecto visível, forma visível, caracteres próprios de alguma coisa, maneira de ser. Com Platão, *Idea* passa a significar: princípio geral de classificação dos seres, forma ideal concebida pelo pensamento. Com Aristóteles, *Idéa*, significa conceito abstrato referente das coisas concretas. *Eidos*, a forma inteligível, *Idea*, o conceito *ideîn*, ver, e *oída/ eidénaí*, saber por ter visto, conhecer, criam a tradição filosófica do conhecimento como visão intelectual ou visão espiritual, e da verdade como visão plena ou evidência. A ideia é a realidade verdadeira que o pensamento vê. Em oposição a *eidos* está *eídolon*: imagem, reprodução, cópia, ídolo, fantasma, simulacro" (Chauí, 2002, p. 499).

Castoriadis quando se refere à *eidos*, evidentemente que sua apropriação deste termo não é a mesma que Platão introduziu na tradição filosófica. A acepção que Castoriadis confere a noção de *eidos* é aquela mais próxima do sentido original da palavra, isto é, o aspecto visível e exterior da coisa. A acepção filosófica de *eidos*, em realidade, está no centro das críticas de Castoriadis à tradição filosófica, que confere um significado para o conhecimento intelectual daquilo que é visível, ou seja, ao longo da história da filosofia, exceto por raras rupturas, para o autor, conhecer é conhecer pelo pensamento. Esta relação, que estabelece a primazia do pensamento, está na raiz da hierarquia criada entre pensamento e ação, alvo constante das críticas do filósofo Greco-francês.

prevalência do conhecimento intelectual como superior ao conhecimento prático. É justamente contra esta hierarquia, da teoria sobre a prática, que Castoriadis arma sua munição, ou seja, para ele o pensamento herdado padece da herança platônica que em geral rejeita o mundo sensível em favor do conhecimento puramente intelectual.

Daí decorre a tentativa de nosso autor em reformular a compreensão da sociedade. Vem daí também a necessidade que ele julgava fundamental de ampliar o debate político não apenas para um nível epistemológico, isto é, voltado para compreender os pré-supostos e as bases do conhecimento de uma ciência determinada. Era preciso, antes disso, repensar uma ontologia ao invés de focar a discussão no escopo do conhecimento científico, Castoriadis propõe interrogar a existência mesma da ciência, dos princípios que ela carrega, do objeto no qual ela se orienta e em especial, no modo como concebemos tanto a formulação do conhecimento científico, como também a existência em geral. Para ele, a esmagadora maioria das teorias sociais estava presa a estas amarras e essas olhavam para as sociedades com o mesmo olhar inquiridor de um cientista da natureza. A teoria gerada a partir desta posição era aquela que somente compreendia as sociedades pelas categorias privilegiadas do pensamento, tal como Platão somente pôde conceber o mundo primeiro pela ideia. Ele escreve:

Não podemos pensar o social-histórico, enquanto coexistência, através da lógica herdada, e isso significa que: não podemos pensá-lo como unidade de uma pluralidade no sentido habitual desses termos, não podemos pensá-lo como um conjunto de determinável de elementos bem distintos e bem definidos (Castoriadis, IIS, p. 217).

Em outras palavras, exceto por raros momentos, e mesmo assim, momentos efêmeros, a teoria social deu às costas para aquilo que deveria ser fundamental no seu modo de proceder: apreender as sociedades tais como elas são, como elas se apresentam e não tentar impor à marteladas uma visão unificadora, capaz de apresentar, por um punhado de conceitos centrais, uma explicação universalisante. É a partir desta crítica, que busca impor a centralidade da explicação ou da interpretação sobre aquilo que as coisas são tais como são, que brota a noção de imaginário para Castoriadis.

O social histórico é desta forma, o que emerge como real, o que está na aparência, sob os nossos olhos, os fenômenos tais quais eles são. O que está em jogo ao definir o social-histórico como *eidos* é a crítica procedida pelo autor às explicações que visam à superioridade da explicação sobre o mundo. Deve-se primeiro partir do mundo e não das formas como apreendemos e racionalizamos este mundo. O que ele propõe neste caso, é a apreensão das coisas a partir do entendimento que tudo o mais que depositamos nelas de assessorio, suas interpretações, explicações ou teorização, são somente uma criação, advinda de um imaginário radical que está no centro de nossa existência. Ele escreve:

No ser, no por-ser, emerge o social-histórico, ele próprio ruptura do ser e “instância” da aparição da alteridade. O social-histórico é imaginário radical, a saber, originação incessante de alteridade que figura e se figura, é figurando e se figurando, dando-se como figura e figurando-se ele próprio em segundo grau (“reflexionante”).

O social-histórico é estabelecimento de figuras e relação de e com essas figuras. Comporta sua própria temporalidade como criação; como criação ele é também temporalidade, e como esta criação ele é também esta temporalidade, temporalidade social-histórica como tal, e temporalidade específica que é cada vez tal sociedade em seu modo de ser temporal que ela faz ser sendo. Esta temporalidade ao mesmo tempo se escande pela colocação da instituição, e ela aí se fixa, se enrijece, se inverte em negação e denegação da temporalidade. O social-histórico é fluxo perpétuo da auto-alteração e só pode ser dando-se figuras “estáveis”

através do que ele torna visível, e visível a e para si próprio também, em sua reflexividade impessoal que é também uma dimensão de seu modo de ser; a figura “estável” primordial é aqui a instituição (Idem, p. 241).

Deste modo, outro aspecto fundamental na delimitação do social-histórico nas ideias de Castoriadis, é a relação estabelecida entre este e a história. Segundo Fernando França, há uma aproximação entre as noções de tempo entre Castoriadis e o filósofo francês Henry Bergson. Sem querermos adentrar em demasia na filosofia bergsoniana, França aponta esta aproximação a partir da crítica de Bergson à espacialização do tempo, ou seja, redução operada em especial pela filosofia moderna, que impõe ao tempo os mesmos padrões de pensamento relativos à noção de espaço. A ideia de “linha do tempo” ilustra bem essa relação. Isto é, a noção de tempo, passa a ser compreendida através de uma redução espacializadora, ou seja, perde-se a dimensão temporal quando reduzimos o tempo à noção de fatos encadeados numa linha sucessória. Há uma espécie de matematização do tempo, segundo Bergson, que, enclausurado numa linha, se torna possível de ser mensurado, calculado e por fim controlado. Bergson escreve:

Sabíamos bem, desde os anos de colégio, que a duração mede-se pela trajetória de um móvel e que o tempo matemático é uma linha; mas não havíamos notado que esta operação decide radicalmente acerca de todas as outras operações de medida, porque ela não se realiza sobre um aspecto ou sobre um efeito representativo daquilo que se quer medir, mas sobre algo que o exclui. A linha que medimos é imóvel, o tempo é mobilidade. A linha é o feito, o tempo é o que se faz e mesmo o que se faz com que tudo faça. Jamais a medida do tempo se relaciona à duração enquanto tal; contamos somente um certo número de extremidades de intervalos ou de momentos, em suma, de paradas virtuais do tempo (Bergson, Apud. França, 1995, p. 206).

Certamente Castoriadis concordaria com essas palavras. A espacialização do tempo de algum modo incorre na noção de fatos encadeados, implicando numa amarração entre as coisas e os acontecimentos que não necessariamente corresponde à ideia mesma de tempo, e que não necessariamente estes fatos e acontecimentos possuem algum tipo de vinculação necessária. A espacialização do tempo cria a ilusão de que há um liame entre os acontecimentos e esta trama dos fatos no tempo dão à esses fatos, um sentido unitário. Por exemplo, a perspectiva do marxismo de buscar elementos do desenvolvimento da economia política para explicar determinados conflitos de cunho étnico ou cultural.

De certa maneira, Castoriadis vai beber na fonte bergsoniana no que concerne a criação do tempo. Para ambos o tempo é uma criação *ex-nihilo*, ou seja, não está preso às amarras da mensuração como também não pode ser dominado por uma forma positiva de razão. Castoriadis escreve:

O tempo instituído como identitário, ou tempo como demarcação, é aquele relativo à medida do tempo ou à imposição ao tempo de uma medida, e como tal inclui sua segmentação em partes “idênticas” ou idealmente (e impossivelmente) “congruentes”. É o tempo calendário (Castoriadis, IIS, p. 246).

O tempo ao qual Bergson e Castoriadis se referem é o tempo como criação, aquele que não está ancorado na clausura do pensamento herdado, como sua tendência em classificar e controlar as percepções e sensações humanas. O tempo, para eles, não poder ser reduzido a um esquema “puro” (Cf, França, p. 207). Pensar o tempo como imaginário aumenta o escopo de possibilidades de significados da própria noção de tempo. Em outras palavras, tanto para Castoriadis como para Bergson, era preciso conceber o tempo por ele mesmo, libertá-lo dos limites

impostos por categorias externas a ele. O resultado de tal reinvenção do tempo é a possibilidade de concebê-lo como criação, livre dos domínios de uma concepção de razão positiva, que classifica, mede e cria padrões universais.

Porém, apesar da semelhança em relação à concepção de tempo, entendido em ambos como criação, o modo pelo qual tanto Bergson como Castoriadis focalizam a questão difere radicalmente. Para Bergson, o tempo está localizado cada vez mais no domínio da vida interior. Isto é, segundo o filósofo francês do início do século XX, a noção de tempo emerge e se insere somente no âmbito do sujeito fechado em si mesmo. O tempo é o tempo vivido pelo sujeito. Já para Castoriadis, o tempo é remanescente do mundo, é parte do domínio do social-histórico, não se encerra somente no mundo interior. O tempo de Castoriadis se insere na história enquanto que o tempo de Bergson se restringe a uma epistemologia do sujeito<sup>63</sup>.

Para Castoriadis o tempo como criação se enlaça com uma ontologia que rejeita a noção de determinidade imposta ao tempo por padrões especificamente racionais. Para nosso autor, o tempo não está limitado às noções de origem e fim dos tempos, o que implica na rejeição de Castoriadis em relação à teleologia. A opção pelo tempo imaginário, de inspiração bergsoniana, cumpre o objetivo de propor uma concepção de história baseada na imaginação e além do mais, uma noção em que a história aparece como autoalteração. Isto quer dizer que: tal como a

---

<sup>63</sup> A aproximação desses autores advém somente do fato de que a compreensão de tempo entre ambos é semelhante. O próprio Castoriadis faz menção da filosofia de Bergson em a IIS, e a sua inspiração bergsoniana para pensar o tempo. Entretanto, a aproximação entre eles termina na fronteira em que cada localiza a percepção do tempo. Para Bergson, este tempo é sempre um sentido interior, é impressão do vivido. Para Castoriadis, o tempo é o tempo do mundo, do qual a percepção do sujeito é somente uma parte. Ora, é evidente que tal aproximação/afastamento entre eles antecede às heranças e o escopo dos problemas filosóficos de cada um. Bergson vem de uma tradição epistemológica, em que o alvo das suas críticas é o espólio kantiano e posteriormente o legado de Comte, que determina o tempo sobre outras categorias que não ele mesmo, numa perspectiva de crítica da razão. Já Castoriadis, como sabemos, vem da tradição hegeliano-marxista. Suas noções de criação radical são tomadas no sentido da sua crítica ao marxismo. Assim, enquanto para um o tempo é num sentido da crítica a uma epistemologia do sujeito, no outro o tempo é entendido numa crítica a uma filosofia da história.

dialética de Hegel, há um reconhecimento do outro, a história se transforma a partir do reconhecimento de si mesma, nas obras que ela constitui. A história só pode ser concebida também como consideração de que há um outro conjunto de experiências e significâncias que constitui o solo no qual ela caminha. Assim, o social histórico é este auto-desdobramento das sociedades na história (Cf, Castoriadis, 2004, p. 356). Assim como para Hegel, quando há o reconhecimento do Espírito nas obras que ele mesmo produz, e por isso, ele se interioriza e se transmuta, dando origem a novas obras, este movimento ocorre de maneira semelhante em Castoriadis.

Contudo, a teleologia da história e a noção de progresso, características da filosofia da história hegeliana, são abandonadas por completo por nosso autor. A teoria da história de Castoriadis entende que existe uma sucessão entre fatos e acontecimentos. É neste aspecto que há uma aproximação com a filosofia hegeliana. Porém, diferentemente de Hegel, estes fatos e acontecimentos não são encadeados segundo uma lógica interna que os une e confere sentido a eles. Ao contrário, a sucessão a que nosso autor se refere é a sucessão do *eidos* de um tempo para outro. O motor da história neste caso é a criação, que se orienta pelo imaginário radical. Este imaginário, por sua vez, atua de maneira distinta dos elementos capazes de dar uma concepção positiva à história, como o Espírito absoluto ou a luta de classes. Ou seja, não há neste caso, uma nova combinação de elementos que foram decompostos. Enquanto produto do imaginário radical, a história não parece ter encadeamentos, cada um dos fatos e acontecimento é único e singular, são encarnações das significações imaginárias sociais. Desta forma, o social histórico é, a cada momento, a alteração de formas que se transmutam constantemente por um movimento que põe em questão a si mesmo.

Esta concepção coloca à luz o quanto a história é infinitamente mais enigmática do que quiseram compreender as teorias instituídas. A concepção de Castoriadis, embora a primeira vista tenha semelhanças com a filosofia da história de Hegel, no sentido tal como o filósofo alemão entende os fatos como uma sucessão de acontecimentos que de algum modo estão concatenados, afasta-se quanto ao racionalismo histórico hegeliano. A filosofia da história de Castoriadis permite com que pensemos também o lugar do acaso, da causalidade dos processos históricos. É neste espaço que atua o imaginário, projetando uma história *ex-nihilo* sobre um legado deixado pelo passado. O sentido da história como criação em Castoriadis não significa que a cada momento o novo aflora como que partindo do nada, ignorando a herança do passado. O que está em jogo nesta concepção, é dar espaço para a contingência, ao inesperado, que em muitas situações emerge e muda os rumos ditos “normais” da história.

De alguma maneira, Castoriadis restitui a causalidade dos fatos e acontecimentos ao campo das ações humanas, tornando a história não um campo fechado em si mesmo e na qual toda mudança estava previamente inscrita no passado. A noção de criação histórica consegue conceber também aquilo que era impensável e imprevisível, sem que necessariamente o fato novo tenha que estar atrelado a alguma significação do passado. Há uma dialética histórica em Castoriadis, mas ela procede por caminhos distintos da dialética hegeliana. Ao invés de pensar a história como a morada do Espírito, que vai se revelando nos desdobramentos dos fatos na história, esta dialética possui uma outra lógica de operação. Seus meios são o *legein*, o *teukhein* e os magmas de significações. Passemos, então, a elucubração deste jargão inaugurado pela filosofia de Castoriadis.

### 3. O *legein*, o *teukhein* e os magmas

A batalha que Castoriadis trava, além do marxismo, é também em relação ao que ele chama de pensamento herdado, do qual o marxismo é apenas um representante entre tantos outros. Este legado, segundo ele, tende a priorizar a noção de uma ontologia da determinação, isto é, o ser é sempre ser determinado. As noções de *legein* e *teukhein* são provenientes deste legado teórico. O que Castoriadis pretende é resgatar outra dimensão da ontologia, a partir da indeterminação e da imaginação como sendo também fundamentais, além da razão e da determinidade. Seu objetivo é compor um sistema filosófico capaz de investigar a realidade por uma lógica distinta da usual, que visa compreender o real não a partir do primado da teoria sobre a prática, mas ao contrário, de uma relação horizontal entre o saber e o fazer, de tal forma que a teoria se alimenta do saber prático, bem como o processo inverso.

As noções de *legein* e *teukhein*, amplamente detalhadas no capítulo V de *A Instituição Imaginária da Sociedade*, representam dentro da filosofia de nosso autor as duas grandes dimensões que estruturam a realidade. É através delas que o real se compõe, se organiza e se apresenta compreensível. A instituição do social-histórico somente é possível pelas formas do *legein* e do *teukhein*. Além do mais, estas formas por onde o real emerge, dão suporte ao que ele chama de lógica identitária. Em outras palavras, o *legein* e o *teukhein* são o arcabouço da lógica identitária<sup>64</sup>. Esta maneira de compreender o mundo foi, para ele, paulatinamente se

---

<sup>64</sup> Segundo Mirtes Amorim: “O *legein* e o *teukhein* se constituem nas duas dimensões estruturadoras da instituição social-histórica da sociedade. Isto implica no seguinte: é através da instituição da linguagem (*legein*) como forma de captação, percepção e tematização do mundo, e da instituição da técnica (*teukhein*) como o fazer social que o homem diz e constrói o mundo.

tornando a forma hegemônica de organização da realidade. As figuras do *legein* e do *teukhein* são, desta maneira, o modo pelo qual Castoriadis pretende explicar como o social-histórico se apresenta como compreensível e apreensível aos nossos olhos e como, do jogo destas formas, a lógica identitária foi também se constituindo como a lógica dominante.

Fazendo uso da etimologia dos termos *legein* e *teukhein*, Castoriadis traça os sentidos originais de cada um. Eles estão na raiz de dois termos fundamentais para no desenvolvimento da filosofia: *logos* e *tekhne*<sup>65</sup>.

O *legein*, segundo nosso autor, significa: “distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar-dizer: condição e ao mesmo tempo criação da sociedade, condição criada por aquilo que ela mesma condiciona” (Castoriadis, IIS, p. 262). Assim, para que os homens possam relacionar-se uns com os outros de tal modo que esta relação seja compreensível, é preciso um código capaz de instituir uma identidade entre eles e o mundo, tornando-os um conjunto identificável. É a camada ou estrato do representar social, que se estabelece como linguagem. Ou seja, o *legein* é um conjunto de códigos, símbolos ou signos que são identificáveis à compreensão humana e que dão uma visão de conjunto do ser social.

Daí decorre, por exemplo, as analogias que Castoriadis instala entre a noção de *legein* e a teoria de conjunto do matemático russo Cantor. Segundo Cantor, “Toda multiplicidade é ou uma multiplicidade inconsistente ou um conjunto”. Como a realidade do domínio humano não é inconsistente para Castoriadis, logo ela é um conjunto. De que formado é este conjunto? De uma série de símbolos e códigos apreensíveis aos seres humanos que dão sentido de totalidade ao real. O *legein* é,

---

A lógica identitária é, portanto, consubstancial à instituição do *legein* e do *teukhein*, as quais se constituem, na verdade, como suporte da instituição da sociedade” (Amorim, 1987, p. 178).

<sup>65</sup> Termos que ficaram conhecidos pela tradição como razão e técnica.

desta forma, o modo de ser da realidade que se apresenta como conjunto de símbolos identificáveis à nossa razão. É por causa dele [*legein*] que somos capazes de conceber o mundo social-histórico desde uma perspectiva de unidade. O *legein* estabelece a coesão dos entes, dá um sentido unitário à existência.

O *legein* é, desta maneira, uma linguagem estruturada que dá coesão ao coletivo anônimo. Só pode haver uma realidade coesa, segundo o autor, se houver também uma lógica identitária capaz de fazer/representar este conjunto. Caso contrário, sem esta operação do *legein*, o social-histórico seria um somatório de elementos “soltos no ar”, sem sentido unitário e semelhantes a uma fantasmagoria. O *legein* atua como uma espécie de cimento capaz de estabelecer, por uma linguagem estruturada em símbolos e identidades, a realidade e a história. Em outras palavras, é pelo *legein* que podemos ter uma apreensão racional do mundo e da história. É, portanto, a dimensão conjuntista-conjuntizante do fazer social. Toda lógica, bem como toda ontologia são, de certa forma, uma colocação em atividade de operações identitárias realizadas no e pelo *legein* (Cf. IIS, p. 259-313).

Porém, o *legein* é somente uma parte por onde o social histórico perpassa. Há também a dimensão do *teukhein*. Se o *legein* é a dimensão do “dizer-social” o *teukhein* é a dimensão do “fazer-social”. O *teikhein*, segundo Castoriadis, significa:

juntar-ajustar-fabricar-construir. É pois: fazer, ser como... a partir de...de maneira apropriada a... e com vistas a... O que se denominou techné, a palavra derivada de *teukhein* e que deu origem ao termo técnica, é apenas uma manifestação particular do *teukhein* concernente a aspectos secundários e derivados deste (Idem, p. 301).

O *legein* e o *teukhein* atuam de forma complementar. Chauí nos aponta esta relação:

De fato, o verbo *teukhein* significa reunir, juntar, ajustar, fabricar e construir. Ora para reunir/juntar/ajustar/fabricar/ construir uma coisa é preciso, primeiro, saber/escolher/distinguir/separar os elementos que irão compô-la e, a seguir, conhecer o que pode e que não pode estar junto, a fim de reunir os concordantes e afastar os discordantes. Em outras palavras, é preciso conhecer a identidade de cada coisa e a diferença, a oposição, a semelhança e a equivalência entre as coisas (Chauí, 2002, p. 143).

Desta forma, o *teukhein* implica intrinsecamente o *legein*. O *teukhein* indica a feição do fazer social, isto é, não apenas a apreensão codificada do mundo, mas a dimensão do fazer coletivo que se reproduz no e pelo tempo. O *teukhein* é resultado, enquanto que o *legein* é pré-condição. Ou seja, o que Castoriadis parece querer nos indicar com a interação entre *legein* e *teukhein* é o fato de que: o saber teórico é também advindo de um modo de atuar no próprio mundo. Neste sentido, o conhecimento teórico é apenas uma explicação acerca do mundo, explicação esta que não pode ser construída sem a interação fundamental do fazer/estar no mundo. Ele escreve:

A teoria como tal é um fazer, a tentativa sempre incerta de realizar o projeto de uma elucidação do mundo. E isso vale igualmente para esta forma suprema ou extrema de teoria que é a filosofia, tentativa de pensar o mundo sem saber nem previamente, nem posteriormente se o mundo é efetivamente pensável, nem mesmo o que pensar significa exatamente (Castoriadis, IIS, p. 93).

Portanto as formas do *legein* e do *teukhein* são nossos olhos para o mundo. Se o *legein* nos dá os códigos necessários para que o mundo seja compreensível, o

*teukhein* nos permite interpretar estes códigos com vistas à instituição global da sociedade. Podemos dizer, por fim, que o *legein* e o *teukhein* são as operações fundamentais que produzem nosso sentido de realidade. Estas operações, por sua vez, não são operações do espírito, ou de um conhecimento subjetivo, como funciona em grande medida as teorias do conhecimento humano. O *legein* e o *teukhein* são interações postas no mundo que o fazem compreensível e interpretável. Ao contrário de grande parte da tradição filosófica, em que é o sujeito quem lê o mundo, para Castoriadis o mundo mesmo constitui os seus códigos e sua linguagem se dá pelo *legein* e o *teukhein*, ou seja, pelo código e pela leitura do código. O resultado desta interação é a instituição imaginária do mundo e da sociedade.

Além disso, se o *legein* e o *teukhein* constituem nos conjuntos de códigos e de leituras do mundo, há ainda outra característica que auxilia na organização identitária do mundo: são os magmas. O magma é para Castoriadis aquilo de onde se pode extrair ou por onde se podem construir as organizações de identidade e de conjunto do mundo. Ele pré-existe a constituição da lógica identitária conjuntista, mas pode atuar nela também. Para ele, “Um magma é aquilo em que se podem extrair (ou: em que se podem construir) organizações conjuntistas em número indefinido, mas que não pode jamais ser reconstituído (idealmente) por composição conjuntista (finita ou infinita) destas organizações” (Castoriadis, IIS, p. 388).

Assim, se o *legein* e o *teukhein* são os modos de ser do mundo, os magmas são as bases nas quais esses modos de ser se edificam. Os magmas podem gerar ou não as organizações conjuntistas. Toda vez que a sociedade se institui, esta instituição é também um magma, que carrega consigo uma infinidade de

significações imaginárias sociais. Os magmas são, desta forma, a abertura possível para um novo universo de significações.

A história para Castoriadis é um processo *ex-nihilo*. No entanto, o entendimento de *ex-nihilo* que tem nosso autor é que: a geração a partir de um nada é o modo mesmo em que as sociedades se movimentam. O *ex-nihilo* é o motor da história. Porém, não é possível conceber que a cada momento todo o legado de significações edificadas pelo passado simplesmente desapareça em função de novas significações. É justamente aí que entra a noção de magma. O magma é o elo que liga as significações passadas às novas do presente, isto é, toda vez que a sociedade se institui, ela cria um novo magma de significações. Tal magma novo se sobrepõe ao legado do passado, mas não o exclui completamente.

O que parece estar em jogo, segundo esta concepção, é a negação de uma dialética fechada, do tipo hegeliana, em que todo o processo está necessariamente inscrito nele mesmo, ou em que todo acontecimento está enlaçado num momento prévio, segundo uma ordem perfeitamente racional. A dialética de Castoriadis caminha para uma concepção de dialética aberta. Esta dialética aberta procura não restringir a existência a uma forma de clausura, de tal modo que todo o novo porvir já está necessariamente dado de alguma maneira no passado. A dialética aberta de Castoriadis é abertura para novas significações, conjunturas e possibilidades, sem que estas estejam necessariamente inscritas no passado e organizadas por uma ordem racional que organiza e dá sentido a elas, como uma dialética fechada. Há, para Castoriadis, um encadeamento nos fatos e acontecimentos, mas estes não estão subjugados à camisa de força do passado. Pode haver novas aberturas, novos começos, e deste modo, novos magmas de significações. A história, segundo esta concepção, é um processo aberto e criativo, porém, este processo não paira no ar

tal qual uma fantasmagoria, como a primeira vista, a noção de história como criação *ex-nihilo* parece apresentar. Há um certo lastro com o legado do passado e este lastro é dado pelos magmas. Ele escreve: “A instituição da sociedade é, cada vez, instituição de um magma de significações, que só é possível em e por sua instrumentação em duas instituições fundamentais que fazem uma organização identitária daquilo que é para a sociedade” (Idem, p. 414).

Assim, se o *legein* e o *teukhein* nos apresentam a linguagem pelo qual o mundo fala e o modo como esta linguagem se torna acessível, os magmas nos abrem a possibilidade de se criarem novas significações ou novas matrizes de significações a partir desta linguagem constituída. O magma é o amálgama que nos permite sair para além da herança da lógica herdada, e encontrar fendas ou fissuras por onde se pode passar rumo a um conteúdo novo.

#### 4. Uma breve história da imaginação

Uma das questões que parecem ser centrais à filosofia de Castoriadis é a denegação que a história da filosofia teve com a imaginação em função da razão. A imaginação, esta faculdade humana que para o autor é fundamental, sempre foi tida pela tradição filosófica ocidental como uma faculdade humana menor, menos importante, relegada a um segundo plano. Até mesmo, encarada como uma faculdade negativa. A razão, esta sim foi adotada como a faculdade suprema, já que ela é capacidade por excelência que compreende e explica o mundo. Castoriadis parece nadar contra a maré a este respeito. Para ele, o império da razão nada mais

é que uma mistificação, um grande equívoco que vem sendo repetidamente afirmado desde a filosofia pré-socrática, em especial, desde Parmênides.

Isto não quer dizer que para o autor, a razão não tenha importância alguma. O problema central neste caso se refere ao fato de que a elaboração da razão é unilateral. Isto confere uma visão de mundo específica, ou seja, o mundo segundo os olhos da razão possui uma significação ordenada, retilínea e que privilegia aspectos do pensamento em função do vivido. A consequência disso é que o ser é sempre pensado a partir da determinação, isto é, ser não é apreendido a partir da sua existência mesma, mas sim pela determinação, ou explicação, que procedemos para ele. O ser é o mesmo que ser-determinado. Este modo de proceder da razão entende a realidade e a história, segundo nosso autor, de uma maneira encarcerada. Resgatar o papel da imaginação como potência geradora de realidade é também abrir a possibilidade para se pensar o tempo como criação e de se pensar a abertura intermitente para o novo. O império da razão, para ele, ocultou ao longo dos séculos, o lugar exercido pelo imaginário radical. Castoriadis escreve:

Esta postulação acarretou, desde o início, o encobrimento da alteridade e de sua fonte, da ruptura positiva das determinações já dadas, da criação como não apenas indeterminada, mas *determinante*, ou seja, como com instauração de novas determinações. Em outras palavras, ela acarretou, sempre, a ocultação do tempo enquanto tempo de criação e não da repetição (Castoriadis, 2002- EL II DH, p. 347-348).

Esta ocultação da imaginação relegou a esta um papel subalterno, auxiliar, às vezes também instrumental. Além disso, a imaginação sob os olhos da razão em geral é dotada de uma característica perturbadora e negativa. É justamente contra esta perspectiva contraproducente da imaginação que Castoriadis direciona parte de

sua filosofia. A imaginação para ele não somente é positiva como é também a base elementar que nos constitui, tanto enquanto indivíduos como também, enquanto espécie. Assim, ao contrário da máxima que prega que o homem é um ser racional, para Castoriadis o homem é menos um ser racional e mais um ser imaginativo. Mesmo a razão, para nosso autor é subjugada à potência criadora da imaginação.

Deste modo, Castoriadis em alguns de seus trabalhos, tenta retrair esta história oculta da imaginação ao longo da história da filosofia. Segundo ele, a história da imaginação perfaz o seguinte caminho:

Ela começa realmente com Aristóteles, o tratado De Anima, sua descoberta das duas imaginações e suas vacilações. Ela prossegue com os estóicos e Damascius, e conhece um longo desenvolvimento na Grã-Bretanha, de Hobbes a Coleridge. Culmina com a redescoberta da imaginação por Kant, na primeira edição da Crítica da Razão Pura e a drástica diminuição de seu papel na segunda edição, sua considerável restauração por parte de Fichte, sua redução, inacreditável, a uma variante da memória pelo Hegel maduro, a redescoberta da descoberta kantiana e de seu subsequente abandono por Heidegger, no *Kantbuch* de 1927, o total silêncio do mesmo Heidegger acerca do assunto, relativas ao estatuto do "real" e do "imaginário", sem falar de Freud (...) que consegue o feito de falar através de toda sua obra do que a imaginação verdadeiramente é, sem pronunciar uma só vez a palavra (Idem, MM, p. 243).

O que podemos perceber é que, segundo Castoriadis, a questão da imaginação sempre margeou a filosofia desde os primórdios. Porém, nunca foi levada a sério como nosso autor desejava. Aristóteles, o primeiro a abordar esta questão foi também o primeiro a expulsar a imaginação para o plano da psicologia. Ou seja, Aristóteles ao mesmo tempo em que percebeu a imaginação como fonte criadora de realidade, ainda sucumbiu à tendência dominante da filosofia pela razão, reservando à imaginação um pequeno espaço de uma faculdade, mesmo que importante, mas ainda menor entre todas aquelas da alma humana.

Para Aristóteles, a imaginação é tomada a partir de dois pólos distintos: o do plano sensível e do inteligível. Esses dois planos fornecem acesso aos entes, e por isto, eles possuem peso ontológico. Em outras palavras todo conhecimento advém ou do pensamento ou da sensação. A imaginação (ou phantasia, no vocabulário de Aristóteles) oscila entre esses dois planos: ela não é nem um puro dado da razão e nem um dado da experiência. A imaginação surge, desta maneira, como um terceiro elemento do conhecimento.

No Capítulo 3 do Livro III do De Anima, Aristóteles escreve:

Uma vez que definem a alma sobretudo a partir de duas diferenças, isto é, pelo movimento local e pelo pensar, entender e perceber, e como o pensar e entender parecem ser um certo perceber (pois em ambos os casos a alma discerne e toma conhecimento de seres), os antigos, ao menos, disseram que entender é o mesmo que perceber - assim como Empédocles, que disse: “diante do que se apresenta, a astúcia do homem cresce”, e alhures: “donde o entender sempre lhes propicia coisas diferentes”; e o seguinte verso de Homero pretende o mesmo: “pois tal é o intelecto”; pois todos eles supõem que o pensar é tão corpóreo como o perceber e que se percebe e se entende o semelhante pelo semelhante, tal como foi explicado no início do nosso tratado (todavia, seria necessário que eles tratassem, ao mesmo tempo, do enganar-se; pois ele é mais próprio aos animais, e a alma passa a maior parte do tempo nele; deste ponto de vista, há necessidade ou de que todas as aparências sejam verdadeiras, como dizem alguns, ou de que o engano seja uma espécie de contato com o dessemelhante, o que seria o contrário de tomar conhecimento do semelhante pelo semelhante; mas engano e ciência parecem ser o mesmo para os contrários) - é evidente, então, que o perceber não é o mesmo que entender. Pois do primeiro compartilham todos os animais e do segundo, apenas poucos. Tampouco o pensar - do qual há o modo correto e o incorreto, pois o correto é o entendimento, a ciência e a opinião verdadeira, e o incorreto, o contrário deles - é o mesmo que o perceber, pois a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira e subsiste em todos os animais, ao passo que o raciocinar admite ainda o modo falso, não subsistindo naquele que não tem razão. Pois a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições (Aristóteles, De Anima, 427a17).

Esta passagem, embora longa, ilustra com riqueza alguns pontos importantes com relação ao percurso da imaginação entre os antigos. A filosofia pré-socrática, assim como o pensamento grego pré-filosófico, não tendia a separar com tanta

fixidez a razão (ou pensamento) da percepção (ou sensação). É a partir do momento em que o pensamento se depara com as ilusões da sensação que se começa a privilegiar o pensamento puro em função da sensação (processo que tem início com Parmênides e que alcança seu ápice na filosofia de Platão). A imaginação, por sua vez, como aponta Aristóteles, não é uma coisa nem outra. Ao mesmo tempo em que ela depende da sensação, que lhe fornece as imagens nas quais ela vai se desenvolver, ela se autonomiza a partir da fonte das imagens, adquirindo vida própria. É segundo esta aceção que Castoriadis vai compreender a imaginação, como uma faculdade humana, a mais importante delas, que depende do plano corpóreo, mas que adquire vida independente a partir do que o mundo lhe apresenta. Esta concepção se aproxima mais da filosofia pré-socrática que da platônica ou aristotélica (questão que será desenvolvida com detalhes por nosso autor principalmente nos seus últimos trabalhos). A filosofia de Aristóteles, ainda que tenha generosos lampejos para com a imaginação, ainda permanece fiel à crença no intelecto puramente racional. Castoriadis escreve:

No mesmo instante em que é reafirmada, a divisão exaustiva daquilo que existe em sensível e inteligível sofre um abalo completo. Pois um Terceiro surge, que escapa à divisão e põe em causa seu fundamento. De fato, ele não surge como alguma coisa talvez deixada de fora, que indicasse que a divisão é insuficiente para exaurir o dado, convidando pois a completá-la ou superá-la. Ele age no e a partir do interior dessa divisão, e parece torná-la impossível já que esse Terceiro se encontra às vezes no Um e às vezes no Outro, sem ser Um ou Outro. É ao existir enquanto sensível que a fantasia é aquilo que é pensado, ao menos, aquilo que é “necessariamente também e ao mesmo tempo” (ananké hama) pensado sempre que há pensamento. O que significa que o *nous* só pode existir verdadeiramente em ato, *energia* - isto é, no ato de pensar-, por meio desse problemático ser-não-ser: a fantasia (Idem, EL II, A Descoberta da Imaginação, p. 355).

Porém, Aristóteles não delega à imaginação um lugar especial no complexo das faculdades humanas. Embora ele tenha sido capaz de perceber esta faculdade

peculiar, ela ainda permanece como uma potência intrinsecamente ligada à sensação<sup>66</sup>. Ou seja, a imaginação permanece como uma abstração do sensível, que fornece elementos nos quais o intelecto (ou a potência inteligível) possa operar. A imaginação não é uma faculdade primeira, ao contrário, ela é uma função complementar, que pode ou não amparar as funções intelectuais (ou também racionais). Aristóteles avança em relação à imaginação na medida em que esta não se apresenta como um obstáculo para o conhecimento. Ao contrário, a imaginação é necessária. No entanto, ela é reduzida apenas a uma mediação do conhecimento, e não fonte viva deste. Ainda assim Aristóteles avança em relação a Platão, para quem o conhecimento sensível era fonte de erro e por isso um obstáculo ao pensamento. A sensação para Aristóteles, bem como a imaginação, não é fonte de erro, mas é um tipo de conhecimento menor, inferior ao conhecimento racional, advindo do pensamento puro.

No entanto, apesar de conceber a imaginação como uma faculdade de segunda classe, Aristóteles quase chega à significação desejada por Castoriadis. No livro III Aristóteles afirma que “a alma jamais pensa sem imagem<sup>67</sup>” (431a8). Esta frase, fundamental no contexto do Livro III, indica que: mesmo sendo uma qualidade menor, a imaginação ainda é essencial. A imaginação, ou *Phantasia*, para Aristóteles, é responsável pelo conhecimento na medida em que ela reproduz ou dá realidade às imagens vindas da sensação. Ou seja, o papel da imaginação na teoria

---

<sup>66</sup> Por exemplo, em 427b16 podemos ler: “É evidente que a imaginação não é pensamento e suposição. Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens)” (Aristóteles, *De Anima*).

<sup>67</sup> Esta frase também pode ser traduzida como “a alma jamais pensa sem fantasia”. Os termos imagem e fantasia são termos que em ambos os casos se refere à imaginação, como podemos ler em Chauí: “Phantasia: Ação de se mostrar, aparição, imagem, coisa própria a provocar a imaginação; ação de figurar alguma coisa pela imaginação, imaginar, fantasiar; faculdade de representar coisas ao espírito por meio de imagens (Chauí, 2002, p. 508)”.

do conhecimento de Aristóteles reside apenas enquanto interposição para os dados empíricos. Ela é um auxiliar, um intermédio do pensamento.

Podemos perceber que a saída proposta pela filosofia Aristotélica, ainda não é suficiente para nosso autor. O que Castoriadis busca é uma camada mais profunda da imaginação, não como acessório do pensamento, mas principalmente como potência primeira da alma, responsável por construir nosso conhecimento e nossas relações com o mundo. Em outras palavras, o papel da imaginação que Castoriadis busca não é adjacente, mas sim central. Ele quer entender a totalidade do real não como produto do pensamento racional, mas sim como produto da nossa imaginação criadora.

Ao contrário de considerar o pensamento e conseqüentemente a razão como qualidade dominante, o resgate da imaginação procedido por Castoriadis visa, sobretudo, questionar nossos padrões dominantes de racionalidade. Isto é, ele quer colocar a vista que aquilo que compreendemos e definimos como razão, não é um conceito puro, a-histórico e que figura com uma autoridade a priori. Longe disso, para Castoriadis nossos padrões de racionalidade são apreciações construídas em especial por nossa imaginação.

Deste modo, não são verdades imaculadas, mas construções, advindas da nossa capacidade criadora. Em outras palavras, o império da razão sobre as demais faculdades humanas, é para Castoriadis, também produto de uma instituição imaginária que estabeleceu posições hierárquicas, tais como, da razão sobre a sensação ou da razão sobre as paixões. A hegemonia da razão ao longo da história da filosofia é nada mais que uma instituição imaginária que estabeleceu esta relação, atravessou os séculos, e chegou até nós. A filosofia política de Castoriadis

visa, de alguma maneira, questionar esses padrões de racionalidade, concebendo-os também, como produtos de uma criação imaginária, que num determinado momento, criou a preeminência da razão.

A importância de Aristóteles reside no fato de que ele foi o primeiro e por muito tempo o único a conceber, e também explicitar, um espaço para a imaginação sem desqualificá-la. A imaginação a que Castoriadis se refere é a mesma da frase de Aristóteles, “a alma jamais pensa sem fantasia”, que infelizmente, para o último, apesar de conseguir intuir sua existência, não conseguiu desenvolvê-la.

Porém, ao invés de conceber a imaginação como qualidade coadjuvante, Castoriadis lhe imprime o papel principal. O termo imaginário, segundo nosso autor, não é adjetivo, como em diversas correntes da filosofia contemporânea, mas sim substantivo. Ele escreve:

As duas considerações não se aplicam ao imaginário social instituinte. Ele é radical porque cria *ex nihilo* (e não *in nihilo*, nem *cum nihilo*). Não cria “imagens” no sentido habitual (ainda que as crie, também: marcos totêmicos, bandeiras, brasões, etc.), porém formas, que podem ser imagens no sentido geral (assim, falamos de “imagem acústica” de uma palavra), mas que são, de um modo central, significações e instituições, as duas sempre solidárias. O termo imaginário é aqui um substantivo, e se refere diretamente a uma substância: não é um adjetivo denotando uma qualidade (Idem, EL V, p. 242).

Após o *insight* de Aristóteles, a questão da imaginação, para nosso autor, entra num longo período de dormência, reaparecendo de momentos esparsos, em geral como uma faculdade negativa, contraposta a faculdade suprema da razão ou então como uma faculdade ligada apenas ao conhecimento estético do mundo. Descartes, por exemplo, deu à imaginação um caráter extremamente negativo. Na

Segunda Meditação ele afirma: “imaginar é basicamente contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal”. A imaginação é uma atividade relacionada apenas aos planos dos sentidos, algo que para Descartes era uma perspectiva enganosa, já que o sentido primordial das coisas deveria antes passar pelo crivo do eu entendido como coisa pensante. Em Descartes, a imaginação é remetida aos erros originados por nossas sensações.

Contudo, na primeira edição<sup>68</sup> da *Crítica da Razão Pura* de Kant<sup>69</sup>, o tema da imaginação parece ganhar um novo fôlego. Novamente, Kant ainda não fornece uma visão da imaginação que agradasse à Castoriadis. Seu mérito reside no fato de que Kant, após Aristóteles foi o único filósofo a conceber um estatuto positivo e um lugar relativamente importante dentro de seu sistema filosófico. A principal questão na qual nosso autor critica o filósofo moderno alemão está relacionada ao fato de que para Kant, a sensibilidade ainda permanece subordinada à imaginação, como uma qualidade meramente estática, enquanto que na opinião de Castoriadis o processo ocorre justamente de maneira inversa<sup>70</sup>.

Para Kant, a imaginação aparece ligada aos juízos sintéticos a priori, isto é, ela atua, de maneira semelhante como em Aristóteles, como uma ponte entre o conhecimento proveniente do mundo sensível e o entendimento puro, onde reside o conhecimento verdadeiro. A imaginação, para Kant, age sobre imagens, sobre dados da experiência, mas não se reduz apenas a eles. Ela contém um grau de abstração maior na medida em que ela, embora se alimente das imagens, é capaz de tornar presente um objeto ausente, sem com isso, obviamente, requisitar o objeto

---

<sup>68</sup> Vale lembrar que a questão da imaginação na Primeira Crítica foi reescrita por Kant duas vezes, e cada uma delas deu ao tema um novo matiz. É como se o autor encontrasse na imaginação ainda uma questão em aberto, irresoluta no interior mesmo da sua filosofia.

<sup>69</sup> E, posteriormente na Terceira Crítica.

<sup>70</sup> Castoriadis escreve: “Nada mais desprovido de imaginação que a imaginação transcendental de Kant (Castoriadis, EL II DH, p. 383)

real. A imaginação, portanto, para Kant está situada num grau superior ao conhecimento do dado empírico, na medida em que ela é abstrata. Mas não é considerada como uma forma de conhecimento.

O conhecimento verdadeiro para Kant, ainda é o reino da razão. Temos, neste caso, novamente a imaginação reduzida a uma função mediadora. Além disso, mais uma vez, apesar de não menosprezar a imaginação, ela está circunscrita à psicologia do sujeito. Tanto Aristóteles como Kant, ainda que com finalidades absolutamente distintas e sistemas de pensamento diferentes, foram capazes de perceber esta potência escondida nas profundezas da alma humana. Porém, em ambos os casos, esta imaginação não contempla aquilo que Castoriadis exige dela.

O que parece estar em jogo neste caso, e o próprio Castoriadis compreende bem, é o fato de que, tanto Kant como Aristóteles, reduziram o problema do imaginário e da imaginação somente aos limites de uma filosofia do sujeito, no horizonte da psicologia ou também chamado de horizonte ego-lógico (cf. EL II DH, p. 383).

Neste sentido, o papel ontológico da imaginação criadora, foi em geral, para nosso autor, subestimado pela filosofia, ou então apenas reconhecido aos domínios da arte, e não da vida coletiva em geral. O papel atribuído à imaginação, tal como deseja nosso autor, somente pode ser possível se vier acompanhado da compreensão de outra dimensão fundamental: a do social- histórico. Ele escreve: “Um reconhecimento pleno da imaginação radical só é possível quando é acompanhado da descoberta de outra dimensão do imaginário radical, o imaginário social-histórico, a sociedade instituinte enquanto fonte de criação ontológica que se desdobra como história” (Idem, p. 383-384).

Portanto, para satisfazer as exigências do social-histórico tal como concebido por Castoriadis, é preciso romper com os limites de uma filosofia do sujeito. O que nosso autor busca, não é uma psicologia, mas uma teoria social que se enlaça de maneira profunda com uma concepção de sujeito. Com isso, não devemos concluir que a filosofia política de Castoriadis vise o esmagamento do sujeito em função das necessidades impostas pelo social-histórico. As noções de imaginário radical, domínio do social-histórico e criação, visam, em especial, trazer a tona um elemento essencial que esteve presente desde o início da filosofia: o fato de que as construções do pensamento estão enraizadas também nas questões trazidas pela vida e pelo mundo concreto.

Contudo, o percurso feito pela história da filosofia foi tomando outra direção, esquecendo o vivido em função da prevalência de abstrações racionais. Castoriadis deseja justamente não super-dimensionar a razão, mas recolocá-la em seu lugar de origem, não como fonte inesgotável de saber supremo, mas como uma construção advinda das questões colocadas por nosso contato com o mundo. Neste sentido, a teoria social e não a filosofia centrada nas questões acerca do conhecimento é o ponto central para ele. É preciso, segundo nosso autor, se libertar das amarras do pensamento herdado e se abrir para uma nova aventura do pensamento, mais voltada para os problemas mundanos sem recursos a uma metafísica.

Deste modo, para cumprir as exigências do social-histórico, nosso autor vai buscar as ideias de Freud e da psicanálise. Sem o referencial teórico do marxismo, abandonado por completo pelo autor e colocada por ele no panteão não mais de uma teoria viva, mas sim um clássico, tal como o espinosismo, cartesianismo ou tomismo, ele vai relacionar a questão da imaginação com as ideias freudianas sobre o inconsciente, na tentativa de reconciliar uma filosofia do sujeito com a dimensão

social e histórica, que ela necessariamente deve carregar. Esta tarefa, vale ressaltar, não reduz o sujeito à história, mas sim tenta encontrar uma via de mão dupla entre ambos, do qual as ideias de Freud serão uma vigorosa fonte inspiradora.

## Capítulo 5 - Psicanálise, Política e Autonomia

### 1. O legado de Freud

O pensamento de Castoriadis quanto à psicanálise é permeado de questões de fundo político. Suas ideias psicanalíticas, ao contrário de Lacan ou Klein, por exemplo, não constituem algum tipo de exegese dos textos de Freud, e nem se compõem como um sistema teórico coeso dedicado exclusivamente apenas aos temas clássicos da psicanálise. Além disso, o interesse psicanalítico do autor também se distancia de qualquer tentativa de se criar algum tipo de casamento entre questões levantadas por Freud com outros autores, como é, por exemplo, a tentativa de Marcuse em fundar um freudo-marxismo. Sua abordagem sobre o legado teórico de Freud está menos no terreno da clínica, apesar de nosso autor ter se dedicado a ela por mais de 25 anos e de também ter dado sua colaboração a esse respeito.

No final dos anos 60, Castoriadis se submeteu à terapia psicanalítica, o que determinou de maneira crucial seu interesse pelas ideias de Freud. Este interesse foi tão vigoroso que pouco após este período, se tornou psicanalista, atividade a qual se dedicou até o fim da vida. O ano de 1975 é, para nosso autor, marcado por dois importantes eventos em sua vida intelectual, em primeiro pela publicação de *A Instituição Imaginária da Sociedade*, e em segundo, pela conclusão dos seus

estudos para obter a licença de psicanalista pela Escola Freudiana, dirigida por Jaques Lacan<sup>71</sup>.

Porém, a psicanálise não era mero instrumento voltado para os assuntos da terapia em si. Castoriadis encontrou em Freud um importante interlocutor com o qual desenvolver suas próprias ideias, principalmente aquelas relacionadas com o imaginário radical e com a formação do sujeito, ideias permeadas pela disposição do autor em encontrar as bases sobre as quais se ergue outra noção fundamental no seu sistema de pensamento: a noção de autonomia.

Deste modo, vale dizer que seu empenho em estudar a tradição psicanalítica incide, em grande medida, no quanto este corpo teórico dialoga com as ideias acerca da sua própria filosofia política, ou seja, é menos um pensamento psicanalítico clínico, relacionado ao dia a dia do consultório e ao tratamento terapêutico. Mas que vai beber, fundamentalmente, nas ideias de Freud para a construção e reforço de uma teoria da sociedade, do indivíduo e da política. Em outras palavras, Freud e seus discípulos eram, para Castoriadis, ricos mananciais teóricos, largamente utilizados no sentido de abordar as próprias questões filosóficas desenvolvidas pelo autor. O interesse pela clínica, embora menos consistente e importante para ele, crescia na mesma medida em que as questões trazidas pela psicanálise se apresentavam como respostas para suas interrogações políticas. Sua passagem pela psicanálise não reduz nem cria amarras nas suas ideias políticas e filosóficas. Ao contrário, a psicanálise assume neste contexto um caráter instrumental, isto é, usada como um ferramental teórico-filosófico capaz de

---

<sup>71</sup> Com quem Castoriadis veio a ter divergências teóricas e intelectuais e que, juntamente com sua esposa na época, a psicanalista Piera Alagnier, vieram a formar o *Quatrième Groupe*, de oposição não apenas a algumas ideias de Lacan, mas, sobretudo, pela maneira como este último dirigia a Sociedade Francesa de Psicanálise.

rearticular de um modo inovador, as questões sobre a política, a ontologia e a sociedade trazidas pelo autor. Ainda que, é preciso lembrar, ao fazer tal uso das ideias de Freud, Castoriadis também deixou contribuições no interior do próprio movimento psicanalítico.

Entretanto, é válido ressaltar que, diferentemente de boa parte da tradição psicanalítica, embora as preocupações de Castoriadis estivessem localizadas naquilo que os psicanalistas denominam de cultura, nosso autor evita e até mesmo condena o tratamento dessas questões como se fossem sintomas psíquicos. Seu objetivo neste plano não era a decifração da cultura pelos mesmos mecanismos da psique, como se a análise social procedesse pelos mesmos critérios e categorias da terapia clínica. O universo da cultura, no qual se insere sua teoria social, não era tratado por ele como uma patologia<sup>72</sup>. Ao contrário, os elementos da psicanálise eram usados no sentido não de analisar o real como o analista procede com seu paciente, mas, ao contrário, no sentido de aumentar e fortalecer, através de categorias extraídas da tradição psicanalista, sua ontologia política. Em outras palavras, a interpretação que Castoriadis dá ao legado de Freud caminha no sentido de fechar lacunas teóricas e desenvolver suas ideias sobre imaginário e autonomia.

Desta maneira, alguns temas extraídos da psicanálise parecem mais fundamentais para Castoriadis. Uma teoria do sujeito, o papel do inconsciente, somados ao objetivo da noção de “cura”<sup>73</sup> na análise clínica sob a abordagem psicanalítica e todos eles relacionados com a autonomia, podem ser citados como os três grandes temas nos quais ele vai beber na fonte do legado de Freud. O

---

<sup>72</sup> Como por exemplo, interpretações que ligam conceitos de Freud, como o Complexo de Édipo, com análises de líderes como Hitler ou Stalin.

<sup>73</sup> Vale dizer que a noção de cura era questionada pelo próprio Freud. Ver por exemplo o texto: “*Análise terminável e interminável*” de 1937, onde Freud declara que a psicanálise, a pedagogia e a política são as três profissões impossíveis (Apud, Castoriadis, psicanálise e política, EL III, p. 152).

primeiro tema, com o objetivo de demonstrar a origem social do sujeito. O segundo, em afirmar o papel central do imaginário na construção tanto da subjetividade como também da vida social. E, por último, embora a própria noção de cura fosse relativizada por Freud, Castoriadis nos mostra que esta perspectiva, além de ser o objetivo final da análise clínica, se abre também como uma perspectiva de emancipação para a vida social. A “cura”, para nosso autor, significa o encontro de um equilíbrio necessário entre o desejo incessante que constitui nosso inconsciente e as limitações sociais. É a partir deste equilíbrio sutil e delicado, e que constitui uma das grandes descobertas de Freud, que Castoriadis entende como uma das facetas fundamentais da sua própria noção de autonomia. Assim, a autonomia para ele, relaciona-se mais com a interdição, uma autolimitação, bem como com a capacidade para decidir e julgar livremente acrescida da responsabilidade social que isto acarreta. É, de certo modo, uma reinterpretação na noção grega de *autarkéia*. Segundo Chauí, este termo, que constitui também hoje a palavra autarquia, mas que herdou o significado somente na sua versão institucional denota:

*autarkéia*: autarcia. Palavra composta de *autos* (este aqui, este mesmo, eu mesmo, tu mesmo, ele mesmo; por si mesmo, de si mesmo, espontaneamente) e *arkéo* (ser suficiente, bastante). A autarcia é a autossuficiência e a independência para existir e julgar. É o ideal mais alto da ética e da política porque significa liberdade. É livre quem encontra em si mesmo o princípio de sua existência e de sua ação e possui por si mesmo o poder para agir e julgar (Chauí, 2002, p. 496).

É tendo em vista essa dimensão da *autarkéia* que Castoriadis edifica uma teoria do sujeito a partir das contribuições da psicanálise, como também relaciona esta teoria do sujeito com a sua filosofia social e política<sup>74</sup>. Como já citamos, o fim da

---

<sup>74</sup> Ainda que Castoriadis jamais tenha declarado esta perspectiva da *autarkéia* em seus escritos.

psicanálise é consubstancial com suas ideias sobre autonomia e para enfatizar tal relação nosso autor precisa esclarecer qual é a origem do sujeito autônomo, desde seu elemento primário, o indivíduo sozinho, até a articulação deste indivíduo com a sociedade e o papel desta última na formação da psique.

Desta maneira, para Castoriadis, a psicanálise contribui com uma teoria do sujeito que emerge colocando em questão duas grandes tradições do pensamento filosófico ocidental: a primeira, que tem em Descartes um dos seus principais expoentes, que entende o ser humano como um indivíduo-mônada fechado em si mesmo. E, a segunda, que define o sujeito não como uma estrutura unitária, mas ao contrário, como aquele ser que se forma a partir das estruturas sociais nas quais ele está inserido. No primeiro caso, é o sujeito que determina o mundo. No segundo, a relação é invertida, ou seja, o sujeito é determinado pelo mundo.

O nosso autor busca uma mediação entre essas duas concepções opostas entre si. Para ele, o sujeito não é nem indivíduo idêntico a si mesmo, isto é, a margem de qualquer influência da história, da cultura e da sociedade, como também não é meramente refém dessas interações, sendo entendido como restrito somente a um produto da esfera social. Fugindo ao antagonismo dessas duas tradições, Castoriadis vai compreender o sujeito a partir da conciliação dessas duas instâncias, isto é, para ele, há uma mônada-psíquica na vida de cada indivíduo, mas essa mônada-psíquica somente pode ser desenvolvida a partir das interações sociais.

Como podemos perceber, a contribuição da psicanálise é capital para este modo de interpretação. Freud também entendia o sujeito como advindo de uma interação dialética entre o elemento fundamental da psique, e as mediações ambientais as quais esse indivíduo se submeteu. Este ambiente, mesmo para Freud,

não se reduzia ao mero histórico de vida do sujeito, mas também à história, à cultura e à sociedade nas quais ele se inseria.

Assim, do debate estabelecido entre essas duas tradições, uma em que o indivíduo subjaz à história e a outra em que a história molda o indivíduo, deriva a proposta de Castoriadis de um sujeito criador, formado junto a partir tanto da dimensão psíquica particular como também pela influência da dimensão sócio-histórica.

Além disso, é preciso ressaltar que a filosofia do sujeito erigida por nosso autor se entrelaça num misto de ideias que se espriam da psicologia à filosofia, mas que têm como pano de fundo, como vimos, um viés político, pelo desenvolvimento de uma teoria social e política com perspectivas emancipatórias. Salvaguardar as possibilidades de criação histórica, por um movimento que visa à autonomia, é o alvo por excelência de Castoriadis quando ele vai buscar na psicanálise, os elementos básicos para desenvolver a sua própria teoria do sujeito. Tal movimento está na base daquilo que ele vem cunhar de Projeto da Autonomia.

A relação entre indivíduo e sociedade foi também tema vital das teorias de Freud. Ela pode ser percebida não apenas no modo como o pensador vienense abordou sua teoria da psique, mas, sobretudo, a partir do momento em que os temas acerca da sociedade começam a se destacar no bojo da obra do autor. Como se sabe, a obra teórica de Freud pode ser dividida em dois grandes ramos centrais: o primeiro em que ele traça uma teoria da psique humana, em diversos meandros do seu desenvolvimento e do seu arcabouço. Esses textos, de caráter eminentemente psicanalítico, discorrem acerca da interpretação dos sonhos, da teoria do inconsciente, das pulsões, do recalçamento, das neuroses, do narcisismo, da

agressividade, etc (cf. Castoriadis, *Freud, a sociedade, a história*, EL IV, p. 164). São textos que abordam diretamente a estrutura e funcionamento da psique. E, num segundo momento, em que Freud percebe a dimensão social desta psique, não apenas entendendo suas interações com a vida social, mas buscando compreender como se origina a sociedade a partir de categorias extraídas da psicanálise. Este período corresponde a um trabalho paralelo que Freud manteve até o fim da vida: o estudo e compreensão do universo da cultura. Os textos mais famosos que versam sobre esta segunda perspectiva são: *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), *O Mal-estar na Cultura* (1929-1930), *O Futuro de uma Ilusão* (1927) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Curiosamente, apesar de Castoriadis se debruçar sobre os aspectos da cultura, sua abordagem não parte dos mesmos princípios da teoria da cultura de Freud. Nem mesmo Castoriadis usa esses textos como referência importante (Cf. Castoriadis, *Epilegômenos de uma teoria da alma que se pôde apresentar como ciência*, EL I)<sup>75</sup>. A cultura tinha, segundo ele, uma importância fundamental no desenvolvimento do sujeito. Mas Castoriadis possui uma teoria da sociedade própria que em diversos momentos não se restringe somente ao índice teórico e conceitual da psicanálise freudiana.

Suas referências se localizam no entendimento da psicanálise como prática-poética, isto é, uma atividade cujo objetivo é, ao mesmo tempo, o agente e a sua autotransformação. Ele escreve:

---

<sup>75</sup> Exceto num breve texto escrito para ser inserido num Dicionário de Filosofia Política, publicado sob o título de *Freud, a sociedade, a história* e publicado juntamente com outros textos em *As Encruzilhadas do Labirinto IV- A Ascensão da Insignificância*, em que nosso autor faz uma breve explanação, de maneira bem esquemática, nos limites exigidos por um verbete de dicionário, acerca dos textos sobre a cultura escritos por Freud.

A psicanálise é uma atividade práctico-poiética, onde os dois participantes são agentes. O paciente é o principal agente de sua própria atividade. Eu chamo de poiética, pois ela é criadora; seu êxito é (deve ser) a auto-alteração do analisando, isto é, falando com todo rigor, o aparecimento de um outro ser. Eu chamo de prática, pois chamo de práxis a atividade lúcida, cujo objeto é a autonomia humana, e pela qual o único “meio” de atingir esse fim é essa própria autonomia (Castoriadis, *Psicanálise e Política*, ELIII, p. 156).

A psicanálise se coaduna com a autonomia. Esta vinculação pode ser ilustrada, por exemplo, a partir da relação terapeuta - paciente, da relação do paciente com a sua própria patologia ou também da relação que o paciente visa estabelecer consigo mesmo. Ou seja, há em todos esses casos, uma vinculação íntima entre os processos da psicanálise e o projeto de emancipação no Ocidente. Segundo nosso autor, este projeto fundou e continua a fundar a psicanálise, além de defini-la como atividade (Cf. Castoriadis, *Epilêgômenos a uma teoria da alma que pôde se apresentar como ciência*, p. 50). Quando Freud propõe a autoanálise como uma importante atividade no processo terapêutico, Castoriadis entende que: na autoanálise, o paciente visa à transformação de si se valendo dos mecanismos encontrados apenas em si mesmo. Ou seja, a transformação é também autotransformação, e não a imposição de um saber teórico do terapeuta que é instituído ao paciente e que visa moldar ou reformular em essência este último.

Isto ilustra nada menos o que nosso autor entende por autocriação, que é também a base e a dinâmica da realidade. O agir da psicanálise opera por mecanismos semelhantes do modo de ser próprio da realidade, da maneira como Castoriadis a compreende. Ou seja, há entre o modo de proceder da psicanálise e o modo de operar da realidade um elo de ligação cujo ponto comum é a capacidade de ambos darem a si mesmos suas próprias constituições, realidades e modos de existências. O processo terapêutico para Castoriadis é um processo em que o

paciente retira de si mesmo a superação de uma situação patológica em direção a uma saída. Este “tirar de si mesmo”, realizado pelo paciente, somente vem ratificar aquilo que ele vinha desenvolvendo em sua teoria social: a realidade se constitui a partir dela mesma, não de um saber ou de leis externas a ela, mas, ao contrário, do processo de criação de si. Numa entrevista concedida em 1983, ele afirma:

A tarefa da análise não é a “conquista” do inconsciente pelo consciente, mas o estabelecimento de uma outra relação entre os dois, que pode ser descrita como uma abertura do consciente para o inconsciente - não uma drenagem do inconsciente pelo consciente (Castoriadis, *Psicanálise e Política II*, EL II, p. 111).

Freud tentou em diversos textos definir qual era a finalidade da análise. Em um de seus últimos escritos<sup>76</sup>, ele define a atividade psicanalítica pela seguinte fórmula: “Onde o Id era, o Eu deve vir a ser”<sup>77</sup>. Segundo Castoriadis, esta formulação indica que, para Freud, o Id, instância das pulsões, deve ser de alguma maneira colonizada pelo Eu, instância da ponderação, da razão e do controle das pulsões. Isto, segundo nosso autor, nos apresenta uma espécie de aporia, isto é, para Castoriadis, tal formulação implica que: se o Eu coloniza o Id, de alguma maneira ele destrói aquilo que faz de nós humanos, que é a instância do desejo, componente básico do inconsciente. Desta maneira, Castoriadis propõe a reformulação da frase de Freud: no lugar da sentença de Freud “onde o Id era, Eu deve vir a ser” (*wo Es war, soll Ich werden*)<sup>78</sup>, nosso autor a altera para “Onde eu sou, o Id deve também emergir” (cf. *Psicanálise e Política*, EL III, p. 153-154). Isto nos mostra que, para ele, a finalidade da análise não é o controle das pulsões, mas

<sup>76</sup> Trata-se de “Novas lições de introdução à psicanálise”, de 1933.

<sup>77</sup> “*Wo es war, soll Ich werden*”

<sup>78</sup> Tal passagem aparece na 31ª Conferência Introdutória de Freud, In *Obras Completas*, Vol. XXII.

o equilíbrio entre as duas instâncias da vida psíquica, o Id e o Ego, garantindo não apenas a parcela do consciente sobre a vida inconsciente, mas, sobretudo, o processo inverso, do inconsciente sobre o consciente. Ele escreve:

O objetivo da análise não é eliminar uma instância psíquica em proveito da outra. É alterar a relação entre instâncias: o Eu, ou o consciente. O Eu altera-se ao receber e admitir os conteúdos do inconsciente, ao refleti-los e ao tornar capaz de escolher lucidamente os instintos e as ideias que tentará atualizar (Castoriadis, *Psicanálise e Política*, EL III, p. 154).

Além disso, outra face importante da psicanálise destacada por Castoriadis é a conexão intrínseca entre a psique e o social-histórico. Para ele, não pode haver separação entre estas duas esferas. Sabe-se que esta inteiração não passou despercebida na obra do próprio Freud. O que faz Castoriadis, a partir da leitura de Freud, é dar um aporte maior a esta relação, de tal modo que, as mediações sociais fossem compreendidas como um momento fundamental da estrutura da psique, sem o qual, esta estrutura sequer seria possível. Não pode haver, para ele, tal como também o era para Freud, a existência do indivíduo se não há, em algum momento dela, uma quebra da sua existência centrada apenas em si mesma. Em ambos, o inconsciente, base fundamental que organiza a estrutura da nossa psique, vive em conflito com nossa experiência vivida. É destas inteirações entre o inconsciente e a experiência vivida, que emerge o sujeito. Porém o que separa os dois, e constitui o ponto central para Castoriadis, é que o inconsciente freudiano é para o nosso autor um modo de ser do imaginário radical.

Segundo Castoriadis, bem como da tradição psicanalítica, o inconsciente é a descoberta mais importante de Freud. Contudo, segundo nosso autor, esta rica

fonte, exposta no capítulo 6 de *A Interpretação dos Sonhos*, não foi suficientemente abordada pelo pai da psicanálise. Ou melhor, apesar de ter descoberto o inconsciente, Freud, todavia, permaneceu preso às amarras daquilo que Castoriadis chama de lógica conjuntista-identitária. Para Castoriadis, o inconsciente é produto e manifestação da imaginação radical, e, portanto, não pertence ao domínio da lógica que determina os objetos. Freud descobre o imaginário como o elemento originário da psique. Contudo, boa parte de seu trabalho em psicanálise permaneceu voltado para tentar desvendar este inconsciente e traduzi-lo para uma linguagem compreensível e bem estruturada. Isto é, para Castoriadis ao mesmo tempo em que Freud dá ao inconsciente um status fundamental, grande parte da sua obra conduz ao encobrimento do papel do inconsciente como imaginário radical. Podemos perceber esta redução, principalmente na obsessão de Freud em tentar traduzir as imagens do inconsciente para a linguagem médico-científica da época.

Vale lembrar que para Castoriadis inconsciente e imaginação não são sinônimos. O inconsciente é apenas uma das manifestações da imaginação radical. Em realidade, a imaginação amplia e compreende o inconsciente por novos caminhos. A imaginação radical, para ele, cria representações a partir do nada, ela é *ex-nihilo*. Onde existir representações, há também uma participação do imaginário, seja nas representações conscientes, inconscientes ou na percepção.

Para Freud, o inconsciente se manifesta em algum aspecto da nossa vida consciente (sonhos, atos falhos, etc). De algum modo, o inconsciente para ser percebido, exige uma manifestação de fora de seu próprio universo. É como se nós somente pudéssemos concebê-lo, enquanto inconsciente, porque ele se representa em alguma forma apreensível para nós. É por isto que Castoriadis vai dizer que em Freud a noção de inconsciente permanece presa a noção de representação.

Para Castoriadis, o imaginário é um fluxo contínuo de representações, mas não se reduz a elas. O imaginário, para ele, tal como na ontologia descrita em *A Instituição Imaginária da Sociedade*, vem ao mundo na forma de um magma de significações, que dão forma a este fluxo incessante. O inconsciente, neste caso, procede de maneira semelhante. Ele não é uma representação, e nem um linguagem preconcebida, mas de algum modo somente pode emergir à nossa vida consciente, a partir de uma representação. O inconsciente, para Castoriadis, como o magma, dá um significado apreensível para um fenômeno que é, em essência, completamente inapreensível.

Segundo nosso autor, em Freud, ainda que suas ideias oscilem um tanto, a noção de inconsciente permanece, ao fim e ao cabo, presa a noção de representação enquanto para Castoriadis, ela engloba também a percepção, a linguagem, as vivências, etc. As representações, neste caso, estão em segundo plano. Em outras palavras, para nosso autor, o mundo psíquico nasce de uma criação aleatória. Não há nesse caso, um ponto de origem, um local onde tudo advém e que possa ser representado, localizado no tempo e no espaço. A imaginação cria suas representações do nada, e a partir daí que surge a realidade psíquica. É este aspecto de criação *ex-nihilo* que persiste no inconsciente que passou ao largo das análises de Freud. Compreender o inconsciente apenas a partir da representação que ele constitui é ocultar o caráter profundamente imaginário presente no inconsciente.

Este ocultamento da imaginação procedido por Freud pode ser visto na tentativa do médico vienense em compor a lógica imaginária na qual o inconsciente se estrutura, num conjunto de representações organizadas por imagens. A tentativa de se interpretar os sonhos é o exemplo mais bem formulado deste intento. Este

fluxo psíquico, espontâneo e caótico, que representa emoções, afetos e desejos, não pode ser para nosso autor, reduzido a um reflexo do mundo. O imaginário, que compõe o âmago do inconsciente não se estrutura como uma linguagem. Ao contrário, ele somente se mostra como tal. Assim como na teoria social de Castoriadis, a criação que subjaz a realidade se organiza de um lado como *legein*, isto é, na dimensão da linguagem, e também como *teukhein*, ou seja, uma dimensão funcional, sem que o autor reduza a realidade a uma ou outra dessas duas instâncias. O *legein* e o *teukhein* são os modos pelos quais a realidade do imaginário se mostra apreensível para nós, mas não o compõem em essência.

A mesma relação ocorre com o inconsciente. Ele é imaginário radical, mas que se dá ao mundo na forma de imagens, sem que com isso ele se reduza apenas a esta linguagem. A imagem é somente um modo de aparecer do imaginário-inconsciente<sup>79</sup>.

Esta concepção de Castoriadis se choca com as noções tanto de Freud como principalmente de Lacan<sup>80</sup>. O primeiro não chega a desenvolver com precisão esta relação inconsciente-linguagem. Já Lacan, dedica boa parte do seu trabalho a esta relação. Como se sabe, Jaques Lacan, munido da leitura de Saussure e Jakobson, faz uma reinterpretação das ideias de Freud a partir das categorias da linguística. Para Lacan, todo sujeito se determina pelo pertencimento a uma ordem simbólica. A

---

<sup>79</sup> Questão semelhante foi abordada por Castoriadis na sua concepção de imaginação partindo de Aristóteles. Este último, para nosso autor, concebeu papel importante à imaginação, mas a encarcerou apenas ao procedimento por imagens (Cf. "A imaginação não pensa sem imagens", Capítulo IV).

<sup>80</sup> Em realidade é Lacan, e não propriamente Freud o alvo das ideias de nosso autor. Embora Castoriadis pouco mencione Lacan em seus textos (ele aparece algumas vezes, mas somente isoladamente, e, em muitos momentos, em tom de deboche), é ele o alvo das críticas. As ideias que Castoriadis nos apresenta são também um confronto, mesmo que oculto, com as teorias de Lacan. A rivalidade de Castoriadis com Lacan não se reduzia apenas ao plano teórico-psicanalítico, mas também político, na medida em que Castoriadis não concordava com a posição hegemônica tanto de Lacan na presidência da Sociedade Francesa de Psicanálise, como também preeminência do lacanismo na psicanálise francesa.

partir desta noção, o inconsciente freudiano é repensado por Lacan como uma cadeia de significantes. Ora, para Castoriadis tal interpretação do inconsciente reduzia o imaginário a um plano secundário, dando ênfase somente à linguagem. Para nosso autor, a linguagem é posterior, e não estruturante do inconsciente. Ao contrário, a própria linguagem é uma instituição social, e sendo assim, não ocupa um lugar privilegiado numa teoria do sujeito.

Desta maneira, o que está por trás das ideias de Castoriadis acerca do sujeito, é também uma concepção que pretende colocar em primeiro plano o fato de que há uma carência primordial, um vazio ou uma falta que compõe o sujeito. A necessidade de se pensar uma linguagem, uma lógica ou uma racionalidade em primeiro plano, advém da tentativa desesperada dos homens e mulheres em encobrir esta ausência primeva. Ele escreve em *A Instituição Imaginária da Sociedade* acerca das teorias psicanalíticas que tentam encobrir este fato:

Suas versões têm um postulado comum: toda a elaboração psíquica, quaisquer que sejam os elementos que ela “toma” à direita ou à esquerda e as leis que a regem, encontra seu ponto de partida na necessidade do sujeito preencher, cobrir, suturar um vazio, uma falta, um distanciamento que lhe é consubstancial. Pouco importa a maneira pela qual este distanciamento é definido: recusa intransponível do inconsciente a renunciar ao desejo edípiano (o que visivelmente se refere às formações relativamente tardias e coloca o distanciamento como condicionado por um “exterior”, uma divisão coordenada à clivagem do consciente e do inconsciente); diferença entre satisfação buscada e satisfação obtida; procura de um primeiro objeto perdido, por definição incapaz de chegar a bom êxito; cisão implicada na própria estrutura do sujeito. Em todos os casos, a função imputada ao imaginário é de preencher, fechar, cobrir o que é necessariamente abertura, clivagem, insuficiência do sujeito (IIS, p. 331).

Deste modo, o que é essencial nesta concepção, é o fato de que para o autor, todas as teorias que se aportam na linguagem, na lógica, ou em leis da razão, advém, em última análise, da necessidade de cobrir esta carência estrutural do ser.

A psicanálise, dentre as ideias produzidas para responder a questão filosófica “o que é o humano?”, foi a que mais se aproximou da resposta que Castoriadis pretendia: o ser humano é uma criação, mas não uma criação divina, como nas teologias, mas sim uma criação de si mesmo. Como foi possível criar a si mesmo? A isso Castoriadis responde afirmando que: isto somente foi e é possível porque somos seres essencialmente constituídos pela nossa imaginação, que *ex-nihilo*, confere realidade a nós e ao mundo ao nosso redor. A imaginação é esta faculdade fundamental, totalmente negligenciada pela filosofia, que confere realidade àquilo que não o é.

De certa forma, Castoriadis nos coloca a questão de que é o não-ser, ao invés do ser, que atua no devir humano. Assumir que tudo o que é humano advém de um indeterminado, de um nada, também chamado pelo autor de abismo ou sem fundo, revela a dimensão trágica da existência humana. No entanto, esta tragédia, para nosso autor, não indica uma condição de desespero frente ao aspecto incondicionado no qual estamos condenados. Castoriadis revela, partindo desta concepção, não um niilismo, mas uma filosofia política. Numa entrevista, Castoriadis afirma ao seu interlocutor:

De fato, eu penso que a verdadeira atitude humana é assumir: aceitar, tomar a si a indeterminidade, o risco, sabendo-se que não há nem proteção nem garantia. Ou seja, que as proteções e garantias existentes são triviais e não vale a pena considerá-las. No momento verdadeiramente decisivo, não há proteção nem garantia. *Devemos assumir os riscos, e assumir os riscos quer dizer que nós somos responsáveis por nossas ações* (Psicanálise e Sociedade I, ELII, p. 5, grifo meu).

A posição de Castoriadis acerca da psicanálise, ainda que ele também tenha dado contribuições menores do terreno exclusivo da clínica, é eminentemente

política, isto é, ela demonstra que é a autonomia, e não a linguagem ou a vida consciente, a chave fundamental da teoria do sujeito. Além disso, a noção de autonomia defendida por ele, relaciona-se com auto-limitação, com dar-se as próprias leis, tal e qual o sentido etimológico desta palavra. A autonomia é política, pois, ela somente pode efetivada enquanto uma prática, nas ações humanas tanto do indivíduo, mas em especial, na vida coletiva. Da situação trágica do ser humano, de sua origem completamente não determinada, surge a responsabilidade por suas ações. O que nos mostra a psicanálise é justamente esta relação de responsabilidade entre o que somos hoje, o modo pelo qual agimos no passado e como o amanhã poderá ser forjado. Este processo de criação de si, de criação do presente, seja pela tentativa de cura das neuroses, pelos estágios de desenvolvimento da psique, ou superação do Complexo de Édipo, que é uma das lições mais valiosas do legado de Freud. E, é este um dos legados mais importantes do médico vienense para a filosofia política de Castoriadis.

## 2. A mônada-psíquica

A psicanálise contribuiu de maneira crucial para o desenvolvimento de uma teoria do sujeito de Castoriadis. A noção castoriadiana de mônada-psíquica, pesadamente embebida na psicanálise, visa compreender o que é o indivíduo e de que maneira ele se relaciona com o mundo ao redor. Ou seja, é a partir da mônada-psíquica que Castoriadis compreende como que os indivíduos se compõem, como interagem e, principalmente, como criam e recriam as suas instituições e as sociedades das quais fazem parte. Esta ideia, deste modo, é o fundamento por onde

Castoriadis faz passar toda a sua teoria acerca da interação entre indivíduo e sociedade, bem como as teias que unem essas duas instâncias.

Segundo ele, a mônada-psíquica faz parte da primeira forma de constituição do sujeito. Valendo-se de uma expressão de Leibniz, a mônada significa uma estrutura fechada em si mesma, sem ligação nenhuma com o mundo exterior e nem com outras mônadas. Ela não tem janelas, como diria o filósofo do século XVII. Além disso, na concepção de Leibniz, ela constitui a base na qual se ergue todo o universo. É a substância primordial que estrutura as coisas no mundo. É também considerada uma forma de átomo da natureza, isto é, o que há de mais simples e elementar que está na origem das coisas. Cada mônada é única e particular, e distingui-se das outras.

Assim, tomando de empréstimo alguns aspectos desta concepção da filosofia moderna, Castoriadis embute nela características da psicanálise. Ele dá à mônada outra aceção: ela é a estrutura primordial da psique, aquele modo de vida completamente embebido no inconsciente, que somente se orienta pelo princípio do prazer. A mônada de Castoriadis é uma estrutura autista, que encontra satisfação apenas em si mesma. É a fase originária da psique. Uma mônada-psíquica é o caroço primordial da psique, que a fundamenta e na qual, todo desenvolvimento da personalidade do sujeito daí advém.

Em outras palavras, a mônada-psíquica constitui o cerne vivo e primeiro da psique humana antes de qualquer interação social. Como diria Freud, este é o estado do recém-nascido chegado ao mundo, entre o fugidio momento do nascimento e do choro inicial. Ela, a mônada-psíquica, é anterior a qualquer distinção com a mãe. É uma fase em que nada existe para o sujeito que não ele

mesmo. Este sujeito primitivo experimenta a si mesmo como fonte de prazer, e busca a satisfação exigida pelo inconsciente somente a partir da autossatisfação. É esta fase que constitui a referência que dará sentido a toda vida do sujeito posterior.

Contudo, este estado primordial monádico, não é compreendido como um estado pacífico de serenidade. Buscar satisfação somente em si, não significa um estado de deleite do eu consigo mesmo. Ao contrário, para a psicanálise de Castoriadis, é também um estado de egoísmo absoluto, e, isto corresponde ao fato de que todo o mundo ao redor pouco importa à mônada. Inversamente ao que possa parecer num primeiro momento, para nosso autor, a origem do ser humano carrega não algo de bem-estar, mas sim, algo de monstruoso. Ou seja, uma vida somente centrada em si mesma não consegue estabelecer os laços com o mundo, e desta forma, além de não alcançar o aprendizado necessário que o mundo impõe, ela não conhece os limites, bem como não consegue retirar nada de exterior a si mesma.

Em seu estado primeiro, o ser humano é inapto à vida, tanto do ponto de vista social quanto do ponto de vista psicológico e biológico<sup>81</sup>. Sua estrutura primária, a mônada-psíquica, é completamente a-social e antissocial. A-social porque se constitui inteiramente voltada para si mesma, e, antissocial, pois recusa por princípio qualquer mediação que venha de fora. Freud, quando definia a noção de inconsciente também afirmava, de maneira semelhante à mônada-psíquica de

---

<sup>81</sup> Numa entrevista datada de 1981, ele responde ao seu interlocutor: “Que ela [a espécie humana] seja biologicamente inapta à vida, isto é claro. Somos o único animal que não conhece por instinto o que é alimento e o que é venenoso. Nenhum animal que se alimente de cogumelos jamais comeria cogumelos venenosos. Mas nós temos que aprender isso! Nunca vi um cão ou cavalo tropeçando; na verdade raramente tropeçam, e isso somente nas condições artificiais em que os colocamos. Mas nós tropeçamos o tempo todo. Esse é o aspecto biológico.” Castoriadis, ELII, *Psicanálise e Política I*, p. 43). Se no aspecto biológico somos inaptos, no psicológico, esta inaptidão se revela pelo fato de que a mônada-psíquica, esta estrutura primordial fechada em si mesma, é completamente voltada para si, isto é, ela é egoísta e não conhece limitações sociais.

Castoriadis, que havia no ser humano uma estrutura primordial que era de fato, inapta à vida.

Entretanto, de alguma maneira esta estrutura primeva consegue escapar do encapsulamento na qual ela vive e se articular socialmente. Ou seja, para a Freud, e também para Castoriadis, um dos aspectos mais fascinantes da psique humana é o fato de que, em essência, os seres humanos são completamente a-sociais, mas que, de alguma maneira, e por processos nos quais a psicanálise pretende explicar, este ser incapaz de viver socialmente, passa a ser um sujeito eminentemente social, dependente e, ainda por cima, moldado de alguma maneira pela vida social na qual ele nasceu inserido. Assim, compreender por seus próprios caminhos como passamos do estágio da mônada-psíquica para a vida social é um ponto fundamental da tarefa psicanalítica, da qual nem Castoriadis e muito menos Freud, se ausentaram em dar suas interpretações.

Para nosso autor, a principal função composta na mônada-psíquica é a imaginação. É a imaginação e não a razão, o fator que distingue o psiquismo humano do psiquismo animal. É através da imaginação também, que a mônada-psíquica deixa seu encapsulamento primordial e parte para a vida social. Ora, para Castoriadis, como também para Freud, o momento que marca a passagem do estado de desejo puro da mônada-psíquica para o instante em que há uma diferenciação com o mundo exterior, é um momento de violência. O que Castoriadis quer dizer com esta ideia é que: de maneira muito semelhante à concepção freudiana há em algum momento da nossa existência, um contato com o mundo exterior e este contato não é sereno.

Tal como para Freud, a relação do recém-nascido com a mãe é, ao mesmo tempo, fonte de prazer e de castração. Há um momento em que a mônada-psíquica existe em plenitude e em que não há diferenciação entre ela mesma e o meio exterior. Este momento de indiferenciação pode ser ilustrado por aquele período em que há total identificação entre o recém-nascido e o seio materno. Ele é descrito por Freud na frase “Eu sou o seio”. Ou seja, de início, não há nenhum fator externo capaz de tirar a mônada-psíquica de seu estado de satisfação, que de tão grande, ela nem consegue se reconhecer como distinta ao meio<sup>82</sup>.

A violência a qual se refere nosso autor é aquela que de alguma maneira rompe este estado de indiferenciação. Isto é, aquela que impõe uma ordem externa e que de algum modo cria as barreiras de separação entre o eu e o mundo. Ou seja, o contato com o mundo se dá pela castração, pela negação à vontade absoluta do inconsciente e pelo tolhimento ao desejo. Tal violência não é uma violência física propriamente dita, mas a negação necessária que de algum modo rompe com o império do desejo da mônada-psíquica. A violência é, portanto, necessária para romper a clausura da mônada e tornar o ser humano apto à vida social.

Deste modo, podemos perceber que nosso autor se afasta por completo das interpretações acerca da psicanálise que celebram o desejo como um aspecto positivo, comuns especialmente entre os anos 60 e 70. Para ele, sobrepor o desejo frente à castração, como uma saída para a libertação dos males humanos, é uma falsa solução. O desejo por si só leva o ser humano à autodestruição. O que Castoriadis quer enfatizar com isso é a percepção de que a socialização da psique

---

<sup>82</sup> Neste aspecto Castoriadis endossa as análises de Melaine Klein acerca do ‘seio-bom’ e do ‘seio-mal’ no desenvolvimento da psique do recém-nascido. O seio mal marca o momento em que o bebê encontra uma interrupção no seu estado de satisfação primeira e é fundamental para o desenvolvimento pleno da psique.

envolve algum tipo de privação e é por tal caminho que a psique toma contato com os laços sociais. A socialização, neste caso, é tarefa realizada mais pela sublimação do desejo que pela exaltação do prazer. O recalque primeiro adquire, neste caso, um caráter positivo. Isto é, a interação social é entendida pelo seu aspecto negativo, naquilo que foi reprimido do desejo. É por esta sublimação que a mônada-psíquica vai deixando de existir e dando lugar para a socialização do sujeito.

Isto quer dizer que, é a partir da sublimação, do recalque e da castração, que os laços com o mundo são criados. Além disso, a sublimação desempenha o papel fundamental que é fazer com que o ser humano trave contato com as instituições sociais criadas por ele mesmo. Ou seja, o recalque originário, que faz romper o estágio da mônada-psíquica, dá vazão também para outra faculdade humana essencial: a imaginação. Assim, através do recalque há, além do contato com as instituições sociais, o aparecimento do mundo de representações advindo da imaginação.

Esta imaginação emerge em dois sentidos e segue o desenvolvimento daquilo que Castoriadis chama de “fase triádica”, definida pela instalação de um jogo entre a mãe, o recém-nascido e o seio<sup>83</sup>. O primeiro momento que marca a saída desta fase corresponde a quando o bebê faz tornar presente aquilo que não está lá. É o que Freud chama de “satisfação alucinatória do presente”, manifestada, por exemplo, no ato de chupar o polegar imaginando o seio. Este ato ilustra, para Castoriadis, uma primeira manifestação da imaginação, pois, faz justamente tornar presente aquilo que estava ausente. Num segundo momento, há a satisfação pela representação, ou seja, a alucinação somente pode ser satisfatória ao bebê por

---

<sup>83</sup> A fase triádica é para nosso autor, o momento em que começa a haver a ruptura da mônada, um começo de diferenciação. É a fase em que começa a socialização da psique.

intermédio da representação. É o momento em que se tem início a constituição da realidade, “ao mesmo tempo exterior, independente e partilhável” (Castoriadis, Outra vez sobre psique e sociedade, p. 342). É por exemplo, o momento em que o bebê além de representar no seu polegar o seio desejado, faz desta representação, uma condição suficiente para a sua satisfação.

A representação, neste sentido, é secundária, pois é posterior à faculdade de imaginação. É a imaginação que cria a representação, e não o contrário, como pregam os lacanianos<sup>84</sup>. A representação é, neste sentido, posterior e secundária, e é um subproduto da imaginação. Contudo, a saída da mônada-psíquica passa principalmente pela criação de representações. Tal perspectiva acerca da representação já podia ser percebida na ontologia de Castoriadis, em que a imaginação somente se faz perceptível por um magma de significações que representam e simbolizam de alguma maneira seus conteúdos.

Esta relação, representação e imaginação, não passou despercebida por Freud. Ele percebeu esta relação entre um conteúdo fantasioso e um conteúdo representativo ou simbólico. Em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud faz a distinção entre o conteúdo latente do sonho e seu conteúdo manifesto. O conteúdo latente é o oceano no qual a psique está mergulhada: o inconsciente. Tal oceano não possui imagens, linguagem e subexiste à essas estruturas. Ao sonharmos, entretanto, este

---

<sup>84</sup> Sobre a relação entre a imaginação especular dos lacanianos em comparação com suas próprias ideias, Castoriadis declara numa entrevista: “A noção lacaniana da imaginação é derrisória. O imaginário, para o lacanismo, é o especular, ou seja, o que se pode ver num espelho. “A imagem no espelho é imaginária, ela não é real”. Isso é muito pobre, é um reducionismo vulgar”. Mais a frente, ainda na mesma entrevista, ele diz: “No momento em que a imaginação é reduzida ao imaginário enquanto reflexo em um espelho, o imaginário só pode repetir-refletir o que já está lá. Temos aí a noção mais pobre na história da filosofia e da psicologia, pois se é assim, como e de onde pode surgir alguma coisa de novo? Impossível. No sistema lacaniano, o que é novo - no sentido radical - é “forcluso”, para utilizar a sua terminologia. É então impossível pensar coisas que tão simples e fundamentais como, por exemplo: por que surgiu em um dado momento esta novidade que se chama psicanálise? A verdade é que isso é impensável segundo os parâmetros lacanianos” (Castoriadis, Outra vez sobre a psique e a sociedade, ELVI, p. 330-331).

conteúdo se manifesta de maneira mais intensa, pois não estamos submetidos à censura ao inconsciente da vida em vigília. Porém, este conteúdo latente, advindo de desejos profundos e enigmáticos do eu, emerge em imagens, em cenas do que vivemos ou que gostaríamos de viver. Em outras palavras, o que Freud quer exprimir com essas ideias é que, nosso inconsciente se expressa em: momentos, cenas ou significações, que nos são apreensíveis. Há, segundo essas ideias, dois momentos distintos da nossa vida mental: o primeiro as pulsões mais profundas do nosso eu, que formam o conteúdo de nosso inconsciente, e o segundo, as formas nas quais ele se apresenta para nossa vida consciente, que são nas imagens dos sonhos, nos atos falhos, nos chistes, e também nas patologias e neuroses.

Castoriadis vai buscar nestas análises de Freud a inspiração para a sua própria teoria. Em outras palavras, a representação dá ao sujeito um mundo de significações, que por sua vez são a porta de entrada para a vida coletiva e social. Ou seja, é através das representações, sejam elas o polegar que substitui o seio ou as instituições que podam nossas pulsões originais, que o mundo social penetra na mônada-psíquica. Estas representações são fendas por onde o fechamento inicial começa a se quebrar e por onde também começa a passagem da psique autocentrada para o indivíduo socializado, que também é moldado pelas instituições. A sociedade, portanto, dá um sentido ao sujeito. Ele diz numa entrevista:

O processo de socialização se desenvolve em e pelo processo de significação. A sociedade é essencialmente um magma de significações imaginárias sociais que dão sentido à vida coletiva e individual. Consequentemente, a socialização nada mais é que a entrada - e o funcionamento - nesse magma instituído de significações sociais.

Isso é capital para compreender a estruturação psíquica, senão percebe-se apenas o aspecto “negativo” desta, isto é, o recalque, o que é recusado ou retirado do sujeito, quando é preciso ver também o aspecto “positivo”: a sociedade lhe “dá” sentido, traz com suas significações a

construção do sentido que satisfaz a necessidade imperiosa da psique. Sem isso não funcionaria (Idem, p. 345).

Em outras palavras, o ser humano, para nosso autor, é ao mesmo tempo criador e criatura. Ele concebe um mundo e também é coformado por ele. Ora, esse mundo coletivo, advindo do diversos processos de coletivização da psique, é o mundo instituído. Ele não é apenas obra do inconsciente, que abandonado por si só, não é capaz de conceber nada. Ou seja, o mundo instituído, do qual pertencem todas as significações (linguagem, normas, significações, costumes, valores, etc.) possui uma dupla acepção: é produto da nossa imaginação e é ao mesmo tempo responsável por nos impor os limites necessários à nossa socialização. Com isso, Castoriadis quer dizer que: nem o mundo e nem o indivíduo sozinho são responsáveis pela instituição do sujeito. É um misto amalgamado entre os dois.

Desta forma, podemos perceber que para nosso autor, o sujeito não é nem independente das inteirações sociais, muito menos, completamente dissolvido por elas. O que faz a sociedade é fornecer um sentido à psique. Este sentido não possui uma acepção negativa, ao contrário, sem as inteirações sociais a mônada-psíquica permaneceria no eterno auto-gozo, processo que incorre, no fim das contas, à destruição de si mesma.

Além disso, este sentido não deve ser compreendido como um sentido determinado. Há o elemento imaginário que atua na psique, como seu principal motor. Este elemento dá ao sujeito, assim como à história da humanidade, uma criatividade intrínseca. Esta capacidade criativa, que subjaz a psique, fornece também aos sujeitos o que nosso autor denomina de “subjetividade reflexiva deliberante”, ou seja, uma capacidade que é reflexiva, democrática e caminha na

direção da autonomia. Esta capacidade advém da dupla formação da psique: social e ao mesmo tempo individual e faz com que os parâmetros de justo e injusto, certo e errado, bom e mau, critérios que são exteriores ao sujeito, possam ser considerados e colocados em questão. Não é apenas um sujeito determinado e moldado pelos valores sociais, mas esses valores são introjetados pelo sujeito, reformulados e repostos ao mundo, a partir do combustível fornecido pela imaginação.

É por isso que pode haver, em qualquer época histórica, um questionamento das instituições vigentes e uma abertura para o novo. Esta abertura, essencial na teoria da história de Castoriadis, também pode ser percebida na sua teoria da psique. Não são somente as interdições que atuam na psique, mas em especial, a reelaboração do material herdado pelo mundo social e a reposição disto no mundo, que pode ser de duas maneiras: a primeira, passivamente, quando não há o questionamento das instituições herdadas, e principalmente, no segundo caso, quando o sujeito é também sujeito ativo, crítico e questionador. É esta crítica imanente à capacidade humana que constitui a base da noção da autonomia para Castoriadis e que dá as bases do seu projeto político.

### 3. O Projeto da autonomia

A vida social para Castoriadis fornece à mônada-psíquica um sentido diurno, isto é, assim como Freud diferenciava entre a vida noturna, imersa no inconsciente e seu mundo enigmático dos desejos, há também a vida diurna. Esta vida é aquela que se realiza fora do âmbito do inconsciente do indivíduo. É a vida das normas,

regras e determinações do mundo exterior à vida psíquica. É, portanto, onde se localiza o aspecto social da vida.

Não obstante, a teoria do sujeito de Castoriadis assume uma dimensão coletiva fundamental. O indivíduo é, como vimos, também uma fabricação social. A inserção do social na vida do indivíduo é responsável por obrigar a psique a sair de seu estágio embrionário egoísta e alcançar um novo patamar de desenvolvimento. Nascermos, deste modo, como indivíduos sociais, isto é, como sujeitos que dependem eminentemente da vida em sociedade para sobreviver. Isto não é o mesmo que dizer que o indivíduo se reduz ao extrato da vida social. A teoria da mônada-psíquica de Castoriadis tem como um de seus objetivos estabelecer o lugar para o indivíduo e para a vida social na estrutura da nossa personalidade e na formação dos nossos valores. Esta relação é dialética e garante a cada uma das instâncias um lugar e uma ação na construção do sujeito. Portanto, uma vez que saia da clausura monádica, o indivíduo está sujeito às influências do meio.

Esta vida social se constitui do conjunto de instituições que cercam o ser humano desde o nascimento. A constituição do indivíduo se dá concomitantemente com a interiorização de fragmentos desse mundo. Em outras palavras, de algum modo, o mundo social molda e imprime seus modos de existência em nossos atos, palavras, concepções de mundo, valores e opiniões. É, portanto, partindo deste elo, que alicerça a vida social e o indivíduo, que Castoriadis dá uma dimensão política à sua teoria do sujeito.

O que nosso autor chama de Projeto da Autonomia, desta maneira, reflete suas teses sobre a sociedade, a política, o imaginário e a psicanálise. O Projeto da Autonomia não se reduz propriamente a uma ou outra instância do vasto

pensamento de Castoriadis, mas é de certo modo, uma junção, ou melhor, uma articulação das diversas ideias do autor, cujo acabamento final é a formulação de um projeto individual, social e político. Ainda que este projeto tenha suas raízes no indivíduo, ele transcende o escopo de uma vida em particular e pretende-se firmar como uma perspectiva política para a humanidade como um todo. Por conseguinte, o Projeto da Autonomia visa apresentar-se como uma alternativa imanente à própria constituição do sujeito e suas vinculações e com o universo social. Ele não é apenas político e social, pois não se refere a uma concepção específica de sociedade. Bem como não é meramente psicanalítico, porque também não almeja apresentar-se como uma alternativa analítica. Ele é o movimento no qual os indivíduos e as sociedades estão mergulhados, assim como o modo pelo qual estas duas esferas se relacionam.

A origem da autonomia localiza-se na saída da clausura da mônada-psíquica. Sair da mônada, como vimos, não significa eliminar a instância inconsciente da psique. Este núcleo desejante, dominado por pulsões é, ao fim e ao cabo, algo que está no início da nossa humanidade e que permanecerá eternamente como estrutura fundante da psique. Quando abandonamos o estágio monádico o que ocorre é que: não negamos nosso inconsciente em função das ações conscientes, ou como diria Freud, não trocamos nossa vida noturna pela diurna. O que Castoriadis defende, conforme vimos, é que outra relação seja estabelecida entre essas duas instâncias. Esta mudança de relação com a vida pulsional é a base daquilo que ele chama de autonomia. Ele escreve:

A autonomia consiste no seguinte: outra relação é estabelecida entre a instância reflexiva e as outras instâncias psíquicas, como também entre seu presente e a história graças à qual ele se fez tal qual ele é, e pôde escapar

à servidão da repetição, refletir sobre ele mesmo, sobre as razões de seus pensamentos e sobre os motivos de seus atos, guiado pela intenção do certo e elucidação de seu desejo (Castoriadis, Poder, Política e Autonomia, ELIII, p. 140).

Destarte, a saída da mônada psíquica marca também a entrada num universo reflexivo e deliberativo. É justamente neste âmbito que se manifesta a autonomia. Este estágio libera a imaginação radical como fonte de criação. E, esta criação é, para nosso autor, também uma criação coletiva. O que Castoriadis quer dizer com isso é que a imaginação radical não existe somente no plano da psique individual, mas, sobretudo, ela existe num nível social-histórico. Ou seja, para ele, não se pode pensar os processos de individuação sem a articulação necessária com o aspecto coletivo, responsável por operacionalizar nossas potências internas. A psicanálise, concebida segundo esta opinião, é necessariamente também uma interpretação não apenas sobre a formação do indivíduo, mas também sobre a vida social e a política. Não devemos nos esquecer que, para Castoriadis, a sociedade dá sentido à psique. Ele afirma numa entrevista: “É uma das condições que a psique “exige” da sociedade: pode-se fazer quase qualquer coisa, um budista, um burguês, um nazista, etc., mas o que a sociedade não pode é deixar de fornecer um sentido” (Castoriadis, Outra vez sobre psique e sociedade, EL IV, p. 346).

Esta articulação entre indivíduo e sociedade foi também tema importante das reflexões de Freud, embora elas tomassem outro rumo e Freud desse uma interpretação distinta da de Castoriadis. Em um de seus textos mais importantes, Sigmund Freud traçou sua teoria acerca da origem da sociedade. Em *Totem e Tabu*, de 1913, um dos primeiros textos dele sobre teoria social, Freud constrói um mito sobre a origem das sociedades afirmando que esta última se firma na instituição das leis e normas. Em *Totem e Tabu*, texto recheado de insuficiências históricas e

antropológicas, e por isso muito criticado ao longo da tradição, de maneira resumida, Freud afirma que a sociedade original nasce do assassinato realizado pelo bando primitivo ao grande chefe opressor. Para tanto, os homens do bando se reúnem e assassinam o chefe (ou o pai) que monopolizava as mulheres do bando e tomava o poder despoticamente. Do arrependimento pelo assassinato cometido, os homens do bando se reúnem, e numa cerimônia totêmica, fazem um banquete onde ingerem as partes do pai assassinado. Ao se arreperderem de seus atos cruéis os homens instituem o totem na tentativa de restabelecer a figura do chefe. Além disso, proíbem que novos assassinatos violentos sejam realizados, e que o incesto seja também ocorra. É daí que surge a sociedade, da deposição violenta da figura de autoridade e, posteriormente, da tentativa de restituir esta figura de poder. O totem, segundo esta narração de Freud, cria identificação entre os homens do bando, estabelecendo os laços de solidariedade. Mas também cria a lei e a moral (o assassinato e o incesto tornam-se proibidos). A sociedade, segundo o mito freudiano, emerge das interdições, da autolimitação e da reestruturação de um poder centralizado.

O que Castoriadis vê na interpretação de Freud, ainda que este último não tenha elaborado isto de maneira explícita, é a idéia de que as sociedades nascem da criação das suas próprias leis e regras. Este aspecto, para nosso autor, é muito mais importante do ponto de vista da teoria social e da filosofia política, do que simplesmente afirmar, como faz boa parte da tradição psicanalítica, que a sociedade nasce da tentativa de reestruturar a figura da autoridade. Em outras palavras, a sociedade surge da autolimitação, das regras impostas pelos homens a si mesmos. A sociedade só pode, segundo esta opinião, ser produto de uma atividade autônoma levada a cabo pelos homens reunidos em sociedade.

A autonomia, logo é concebida por nosso autor numa perspectiva social e não apenas restrita ao âmbito privado. Autonomia significa a consciência de que as leis e normas sociais são produtos da criação humana, que pela imaginação, dão um sentido à vida em sociedade. Tal sentido não adquire somente um status positivo. Castoriadis não exclui a possibilidade da criação também gerar um sentido pavoroso, a guerra, o sofrimento e o mal, por exemplo. O que é importante em tal concepção é que, esta interpretação da autonomia, para nosso autor, inaugura um novo *eidos* na história do ser, “um tipo de ser que se dá a si mesmo, reflexivamente, suas leis de ser” (Castoriadis, Poder, Política, Autonomia, EL III, p. 140).

O que é exigido da sociedade, ou do coletivo anônimo, é que ele reconheça que as instituições da sociedade, tal como as narradas por Freud em *Totem e Tabu*, são criações dele, e desta maneira, passíveis de serem transformadas por ele. A sociedade autônoma, assim, não é apenas uma sociedade autogestionada, governada por conselhos de trabalhadores, como poderíamos pensar num primeiro momento, a partir de uma visão de que o Projeto de Autonomia fosse uma espécie de herança do marxismo-libertário do Castoriadis de juventude. Ela é, antes de tudo, uma sociedade capaz de reconhecer para si que é ela mesma quem institui seu próprio *ethos*.

O Projeto da Autonomia, portanto, relaciona-se com um questionamento explícito das leis e normas que regem as sociedades. Este projeto relaciona-se menos com um modelo de sociedade a ser seguido. Ele não é modelar. O projeto ao qual Castoriadis se refere é um processo de questionamento permanente de si. Sendo assim, a autonomia é uma característica relacionada à crítica e ao julgamento constante de si mesmo e das obras produzidas em conjunto.

As intersecções com a psicanálise, neste caso, são muitas. Como já aponta o próprio Castoriadis, um dos objetivos da análise é justamente este julgar a si mesmo no sentido de alcançar uma plenitude das próprias ações. Ou seja, tal como a análise pretende despertar a autoreflexão do sujeito sobre seus atos e comportamentos, a autonomia de Castoriadis procede de maneira semelhante. Ela visa compreender por que agimos de tal ou qual maneira, por que obedecemos a esta e não aquela lei, ou por que o mundo se organiza desta maneira e não de outra.

O clássico dilema que surge na modernidade acerca da autonomia, bem formulado por Rousseau acerca da relação entre liberdade e obediência<sup>85</sup> adquire com Castoriadis um sentido diferente. De fato, ainda podemos perceber respingos de uma posição iluminista de nosso autor, mas sua noção de autonomia difere da dos modernos.

Para ele, a autonomia e a liberdade não estão presas somente ao plano do sujeito. Castoriadis define que há três esferas na vida social: uma privada, relativa à estrita vida pessoal do sujeito, uma pública, em que as decisões coletivas são tomadas e sancionadas, e uma terceira que é a público privada, “aberta a todos, mas onde o poder político, mesmo se exercido pela coletividade, não deve intervir: a esfera onde as pessoas discutem, publicam e compram livros, vão ao teatro, etc.” (Castoriadis, *El proyecto de La autonomía no es una utopía*, USD, p. 21). A democracia plena é uma articulação entre essas três esferas e o devenir verdadeiramente público da esfera pública. No totalitarismo, temos uma fusão das três esferas. Nas oligarquias liberais temos uma dominação da esfera público-

---

<sup>85</sup> Este dilema, que atravessa O Contrato Social, seria: Como o sujeito pode ser livre se ele vive numa relação de dependência de uma coletividade que constantemente tolhe esta liberdade?

privada sobre a esfera pública (dominação do mercado, da economia sobre a sociedade). Tal contaminação suprime o caráter efetivamente público da esfera pública.

O verdadeiro sentido da autonomia para Castoriadis reside em uma sociedade capaz de transformar as pessoas no sentido de garantir participação igual na efetiva instituição do poder. Tal é o Projeto da Autonomia.

Portanto, o Projeto da Autonomia relaciona-se também a um projeto radicalmente democrático. Este projeto visa, especialmente, questionar as instituições, a organização social e principalmente, privilegiar a instituição de novas. Para que tal tarefa fosse realizada, Castoriadis acreditava que era preciso acabar com a posição de autoridade, fosse ela do chefe, do estadista, do médico terapeuta ou do filósofo. Além disso, não há, no modo como Castoriadis formula tal projeto, uma prevalência da razão sobre as ações (tal como existe, por exemplo, na moral kantiana)<sup>86</sup>. Numa entrevista tardia, Castoriadis define o Projeto da Autonomia como:

É o projeto de uma sociedade na qual todos os cidadãos têm igual possibilidade de participar na legislação, no governo, na jurisdição e em definitivo na instituição da sociedade. Este estado de coisas pressupõe mudanças radicais nas instituições atuais. Aqui é onde se pode chamá-lo de projeto revolucionário, entendendo que revolução não significa matanças, rio de sangue, a exterminação dos *chouans* ou a tomada do Palácio de Inverno (Castoriadis, *O Projeto da Autonomia não é uma utopia*, Uma Sociedade a Deriva, p. 20).

---

<sup>86</sup> As relações entre Castoriadis e Kant serão realizadas no capítulo VII.

## Capítulo 6 - A política entre os antigos e os modernos

### 1. O retorno à Grécia

As preocupações de Castoriadis até agora, como pudemos perceber, partiram da militância às inquietações com o marxismo, passaram para a elaboração de um sistema filosófico próprio, encontraram uma interlocução na psicanálise e terminam na elaboração de um projeto político. Contudo, suas reflexões não se esgotaram neste percurso. Ele, todavia, vai buscar as raízes do Projeto da Autonomia. Tenta ainda, demonstrar os modos pelos quais este projeto perpassou desde os primórdios até os ecos que podem ser ouvidos nos dias de hoje. Esta incursão na elucidação do Projeto da Autonomia, o conduziu às experiências da polis democrática da Atenas antiga. A partir desta preocupação com a autonomia que Castoriadis retrocedeu até os princípios da democracia e da filosofia, abarcando também os estudos sobre a antiguidade clássica no escopo de seus interesses e de seus textos.

Durante o ano de 1963 Castoriadis adere ao Círculo Saint Just, grupo de discussão que agregava intelectuais e militantes de esquerda reunidos numa loja maçônica em Paris (Cf, Ortellado). Ainda neste mesmo ano, ao longo das reuniões do grupo, ele participou de um debate memorável sobre a democracia na Grécia Clássica, entre os presentes estavam figuras como Pierre Vidal-Naquet, Jean Pierre

Vernant e François Chatelet<sup>87</sup>. Esse três nomes iriam se tornar referência nos estudos clássicos da França. Embora não fosse conhecido por seus estudos sobre antiguidade clássica, apenas pelo debate político na esquerda francesa, ele surpreende os participantes com a grande familiaridade que tinha com os textos dos antigos, tanto filósofos, como historiadores ou trágicos<sup>88</sup>.

O interesse de Castoriadis pelos antigos, contudo, não advém somente de suas origens gregas. Assim como as ideias sobre psicanálise, o estudo da antiguidade clássica também era permeado por questionamentos filosóficos sobre a política. Seus interesses com os antigos miravam dois aspectos complementares: o primeiro visava à compreensão da experiência da polis democrática como o gérmen do que ele chamava de Projeto da Autonomia. O segundo aspecto, mas complexo e longo, e que, infelizmente não chegou a ser realizar, visava à constituição de uma imensa obra filosófica.

Durante 16 anos em que Castoriadis lecionou na *École de hautes études em sciences sociales* (EHESS), ele dedicou a maior parte de seus cursos à temática do

---

<sup>87</sup> Cf. “Vernant havia publicado em 1962 *Les Origines de la Pensée gregque*, no qual explicava que ela [a filosofia] era filha da cidade-estado e modelada pelo político. Châtelet havia por sua vez, escrito *La Naissance de l’histoire*, livro no qual ele demonstrava que a história também, enquanto disciplina fundada por Hecateu, Heródoto e Tucídides, estava estreitamente ligada à estrutura cívica. Eu [Vidal-Naquet], de minha parte, acabara de terminar, com Pierre Lévêque, um livro sobre *Clisthènes l’Athénien*, isto é, sobre o fundador, após Sólon, mas de uma maneira mais radical que este, da democracia ateniense” (In: VIDAL-NAQUET, Prefácio. Sobre O Político de Platão).

<sup>88</sup> Vidal Naquet, 35 anos depois, relembra este encontro: “Foi a respeito da democracia ateniense que tive, durante o inverno de 1963-1964, meu primeiro diálogo com Castoriadis. Desde outro inverno, o de 1956-1957, eu conhecia a revista que ele animava juntamente com Claude Lefort, *Socialisme ou Barbarie*, e eu conhecia este homem muito pouco e muito superficialmente. Com Lefort e alguns outros, Corneille [Castoriadis] participava de um círculo de reflexão apadrinhado de Saint-Just. Pediram-nos a François Châtelet, a Jean-Pierre Vernant e a mim para que apresentássemos ao círculo a causa da democracia grega. (...) Eu era jovem e, para dizer tudo, um pouco pretensioso, excessivamente orgulhoso da minha nova ciência. Como tinha nascido a democracia? Talvez em Quio- teoria hoje descartada-, depois em Atenas. Eu a via como instituída com base em duas experiências: a tirania criadora de desigualdades e a colonização, fonte de invenções políticas; e sobre um fundamento: a escravidão. Compreendi rapidamente que tinha diante de mim não amadores, mas especialistas, e que Castoriadis, em particular, tinha uma intensa familiaridade com todos os grandes textos, os dos filósofos, dos historiadores, dos trágicos. Quanto à democracia, longe de ser “formal”, como diziam os imbecis, ela era o próprio exemplo, em Atenas, a auto-instituição da sociedade” (Vidal- Naquet- Prefácio. In: Sobre o Político de Platão, p. 9-10).

pensamento dos antigos. Isto porque, ele gestava a preparação de mais uma *opera magna*, anunciada em 1985, no prefácio do Volume II da série *As Encruzilhadas do Labirinto*<sup>89</sup>. Esta obra, provisoriamente chamada de *O elemento imaginário* (seguida também da intenção de escrever outro trabalho de relevância um pouco menor intitulado de: *A criação Humana*), tinha como objetivo perfazer a jornada da imaginação humana ao longo da história da filosofia. Segundo Vidal-Naquet, o percurso de Castoriadis nos dezesseis anos de EHSS, refletiam a intenção de realizar os estudos necessários para esta construção. Eles podem ser sistematizados, grosso modo, da seguinte forma:

os anos de 1980 até 1986 foram consagrados à Grécia, à criação da filosofia e da democracia - com análises pontuais mais precisas de Anaximandro, de Heráclito, dos trágicos, da Oração Fúnebre de Péricles, do *Político* de Platão...; depois, de 1987 a 1992, Castoriadis retomou novamente os grandes problemas da filosofia, confrontando as “idéias mães” com as análises dos “quatro grandes” da história da filosofia, Platão, Aristóteles, Kant e Hegel; finalmente, os anos de 1993, 1994 e 1995 trataram quase exclusivamente da psique humana, a partir de, com e às vezes contra Freud (Vidal-Naquet, Prefácio, Sobre o Político de Platão, p. 20).

Como podemos perceber, a presença da antiguidade clássica nas suas ideias políticas e filosóficas era intensa. Segundo ele, havia no passado dos antigos algo determinante para a compreensão não apenas do Projeto da Autonomia, mas também que ilustrava a passagem da imaginação criadora ao processo de submissão ao domínio da razão e da lógica conjuntista-identitária. Voltar aos antigos significava, sobretudo, compreender os meandros da consolidação de outra estrutura do pensar e também de outra maneira de se entender o ser e o estar da

---

<sup>89</sup> Os Domínios do Homem.

humanidade frente ao mundo, estrutura essa que era alvos da críticas de Castoriadis.

Esta ruptura frente a uma visão de mundo em direção a uma nova, para Castoriadis, ocorreu, em primeiro lugar, na Grécia Antiga. Sua preferência pelos antigos, no entanto, não indica um menosprezo por outras culturas e civilizações. É, para ele, uma total coincidência o fato de que ali, naquele lugar e momento específicos, a história se pôs em movimento de outra maneira, que houve o reconhecimento da origem social dos significados instituídos no mundo, juntamente com o reconhecimento deste processo a partir da ótica da política. Tal movimento, segundo ele, parte da Grécia, entra num grande período de latência, e eclode novamente com a modernidade (ainda que Castoriadis demonstre clara preferência pelo modo como a política e a filosofia eram entendidas pelos antigos). Ele escreve:

A ruptura ocorre na Grécia. Por que na Grécia? Não há nada de fatal nisto: poderia não ter ocorrido ou ocorrer em outro lugar. Além disso, em parte, também ocorreu em outros lugares - na Índia, na China, quase na mesma época. Mas isto ficou no caminho. Não posso dizer nada, não sei dizer nada sobre as razões que fizeram ser esta ruptura nestes povos e não em outros, nesta época e não em outra. Mas, sim sei por que na Grécia chegou até o final; porque foi ali onde a história se pôs em movimento de outra maneira; por que ali é onde “nossa” história começa e começa tanto como história universal, no sentido forte do termo. Não é mais que na Grécia onde o trabalho desta ruptura está indissociavelmente vinculado e levado por um movimento político, em que a interrogação não permanece interrogação senão que se converte em posição interrogante, quer dizer, atividade de transformação da instituição, que por sua vez “pressupõe” e “acarreta”-portanto: nem pressupõe e nem acarreta senão que é consubstancial com - o reconhecimento da origem social da instituição da sociedade como origem perpétua de sua instituição (Castoriadis, *El Pensamiento Político - Lo que hace a Grecia- De Homero à Heráclito*, p. 326, tradução é minha).

Além disso, Castoriadis aponta Platão como o divisor de águas em que a filosofia trágica e a democrática dos antigos deixam de ser uma filosofia

eminentemente social, isto é, relacionada à crítica permanente das ordens constituídas, fossem elas a supremacia dos deuses sobre o humano, da aristocracia sobre o demos, ou do pensamento puro abstrato sobre as formas de ação e de fazer políticos do homem. É Platão quem inaugura um novo modo de se fazer filosofia política, cumprindo um papel considerável na destruição do mundo grego, dando origem, conseqüentemente, às formas de pensamento que serão abundantemente usadas entre os modernos. Seus seminários entre 1985 e 1986<sup>90</sup> dedicam a analisar esta passagem, tal como descreve no seu anuário de ensino deste período:

Platão constitui a passagem entre os dois mundos. Sua ontologia unitária e sua identificação entre o ser e o bem, radicalmente estranhas ao imaginário grego, serão centrais para o pensamento e para a prática modernos. Odiando profundamente o universo democrático e suas arborescências ('sofística', retórica, atividade política, até mesmo a poesia), ele constrói, com falsificações históricas, retórica, cenas teatrais, demagogia, uma imagem falaciosa que terá importantes efeitos históricos: discute-se ainda o 'pensamento político grego' referindo-se a Platão, enquanto é ele a sua negação total. Ele consegue uma grande operação histórica, transformando a destruição de fato da democracia em deposição de direito. Mas o pensamento político grego deve ser buscado na criação da política democrática e esta se completa em sua essência em 404 (ou 399). A própria diferença entre Sócrates e Platão é o seu símbolo: Sócrates permanece na cidade-estado, Platão retira-se dela; Sócrates foi soldado, deu filhos à cidade, exerceu uma magistratura, não se conhece nada parecido em Platão.

Ao mesmo tempo, Platão cria a filosofia pela segunda vez. Ele inventa esquemas imaginários de um grande poder, ele é o primeiro a articular e instrumentalizar seus esquemas em e mediante um formidável desdobramento de meios conjuntistas-identitários, a visar e realizar um sistema de pretensão exaustiva, mas também a poder pôr em questão seus próprios resultados. Ainda mais que o raciocínio filosófico Platão cria a Razão - o Logos - filosófica; esse é o motivo pelo qual a filosofia, mesmo entre seus adversários, permanece platônica (Castoriadis, *Sobre o Político de Platão*, p. 21-22).

---

<sup>90</sup> Que posteriormente foram publicados no livro *Sobre o Político de Platão*, que reúne os seminários em que Castoriadis se dedica ao comentário do diálogo platônico *O Político*. Segundo Pascal Vernay, este texto "não é um simples comentário de texto que será lido, mas um admirável pedaço de água filosófica na qual Platão e Castoriadis se enfrentam com seus melhores recursos, e com uma aposta: a democracia" (Pascal Vernay, *Apresentação, Sobre o Político de Platão*, p. 18).

Em outras palavras, o que está em jogo na abordagem dos antigos, neste caso, não é uma reminiscência da querela iniciada no século XIX entre os antigos e os modernos. Mas, ao contrário, o resgate de um modo de proceder com o pensamento e a política que, para nosso autor, ficou relegada à experiência no passado antigo, na polis pré-platônica, e que reaparece, de maneira tortuosa, na modernidade. E, este florescimento, não abarca toda a História da Grécia Antiga, mas apenas aquele período do nascimento da filosofia, da tragédia e da democracia.

Tal como Nietzsche, Castoriadis condena a filosofia de Platão. Mas, ao contrário do filósofo alemão, para quem Platão foi responsável pelo adoecimento da filosofia, Castoriadis reconhece que a filosofia de Platão não manchou ou contaminou processos do pensamento ao longo da história da humanidade. O que ela fez foi inaugurar um período novo, com novas abordagens e construções teóricas. O “problema Platão”, para nosso autor, é que sua filosofia foi construída sobre os escombros de uma filosofia social e democrática da polis ateniense. E, tal empreitada renegou a política como experiência vivida e como criação, em função das formas puras do pensamento. Em outras palavras, Platão cavou um poço profundo que não existia entre a filosofia, a sociedade e a política. É justamente na tensão provocada por esta divisão, que a filosofia política dos modernos, de certa maneira, foi erguida. Ou seja, Platão foi responsável por dar à filosofia novos rumos, cuja consequência mais grave, foi a diminuição da política e a criação de uma filosofia abstrata, sem relação direta com o mundo.

O que é fundamental nesta temática dos antigos e dos modernos é que, para Castoriadis, ela não se resumia a uma mera comparação. Seu intento é explorar dois modos distintos de se conceber a política e a filosofia, a existência humana e sua relação com o universo constituído ao nosso redor. Assim, faz-se necessário

compreender não apenas a política dos antigos, mas em especial, o modo pelo qual os modernos herdaram estas referências e as reformularam segundo suas próprias categorias. Ou seja, para Castoriadis, estudar os textos e o espólio dos antigos era menos uma exigência da profissão ou interesse necessário de um especialista. Esta retomada ilustra, em especial, as teses fundamentais sobre as quais o próprio Castoriadis apóia a sua filosofia.

Deste modo, o cerne do debate de Castoriadis acerca da política entre os antigos e os modernos se localiza no modo como os antigos conceberam o estatuto do político e a democracia, bem como também o modo pelo qual os modernos receberam esta herança, adaptaram-na, dando um novo significado à ela. Desta forma, o que parece estar em evidência para o filósofo Greco-francês, é que os modernos se firmaram sobre o legado político dos antigos, mas procederam, com relação à democracia, por uma diminuição da autonomia na política. Tal subtração implicou, na política moderna, na transformação da democracia de maneira cada vez mais intensa, numa esfera separada das decisões coletivas. Assim, buscar os antigos é também investigar o esmaecimento paulatino do espaço público moderno.

Deste modo, o que parece, segundo Castoriadis, diferenciar os antigos e os modernos é que, embora os últimos tenham contribuído de maneira essencial para o alargamento da compreensão do político, os primeiros foram capazes de identificar de modo mais consistente, a política e a autonomia como partes de um mesmo processo. Ou seja, as raízes da autonomia política residem nas experiências da polis democrática e no processo legislativo dos atenienses dos séculos VII a V a.C. O que está no centro das questões de Castoriadis, neste sentido, não é apenas uma visão idealizada dos antigos com objetivo de criticar os modernos. Mas é, em especial, compreender como cada um desses momentos, de distintas maneiras, intuiu o

significado da autonomia na política, as repercussões que estas relações possuem para a democracia e para a filosofia, tanto no passado remoto dos gregos como também no presente atual, através das práticas políticas contemporâneas.

O que Castoriadis almejava com os antigos era um exemplo de fazer político capaz de permitir um vigor maior à vida democrática, de tal maneira que esta retomada nos permita, sobretudo, refletir acerca de nossas instituições e procedimentos políticos. Para ele, as ideias modernas, responsáveis por balizar o entendimento atual, possuem uma direção específica no que concerne ao bom funcionamento da política, do Estado e das instituições, que em muitos momentos se aproxima, mas por outro lado, também se afasta da experiência antiga. A noção moderna de democracia, participação, cidadania, legislação, a diferença entre o espaço público e o privado, podem ser citadas como questões que nos foram transmitidas pela experiência dos antigos. Porém, sabemos que entre todas essas referências houve modificações, assimilações e a acomodação de ideias e práticas políticas. O importante para Castoriadis foi a modernidade firmada como um marco não apenas porque rompeu com as tradições transmitidas do passado, mas, sobretudo, porque a partir dela podemos perceber continuidades, os laços com o passado antigo, que atuam de maneira fundamental no modo como concebemos a esfera do político, nossos governos e como balizamos nossas instituições.

Assim, para ele, pensar a modernidade era uma tarefa a ser realizada não somente nos termos daquilo que ela trouxe de novo para a política e para a filosofia, mas também em relação ao que permaneceu atrelado às experiências do passado. Tal reflexão nos possibilita não apenas a compreensão dos dilemas atuais, mas também o entendimento acerca do estatuto do político, das nossas formas de pensamento, de nossas práticas e modos de governar.

## 2. Entre antigos e modernos

Em um de seus textos de maturidade, intitulado *Imaginário político grego e moderno*, datado de 1990<sup>91</sup>, Castoriadis nos apresenta uma lista de aspectos que traçam as diferenças entre as concepções de democracia grega e as transformações trazidas pelo advento da modernidade. Pelo embate das diversas características levantadas pelo autor podemos delimitar, segundo ele, os limites e insuficiências da democracia para os modernos e também aquilo que a modernidade trouxe de inovador para a construção de uma democracia plena numa sociedade autônoma tal como imaginada por ele. Ele lista 15 diferenças fundamentais. De maneira resumida podemos apresentá-las:

1) A relação da coletividade com o poder. Na Grécia a democracia era direta enquanto que na modernidade, a democracia é representativa; 2) Na Grécia havia uma participação essencial do corpo político, enquanto na modernidade, o exercício diário da política é relegado a um corpo de especialistas; 3) Há no mundo grego um reconhecimento explícito da função do governo e do poder, enquanto que na modernidade a questão do governo aparece sob o véu mistificador do “poder executivo”; 4) A fonte coletiva e popular da lei é explicitada na antiguidade (as leis atenienses começavam pela cláusula : *edoxe te boulê kai to demo*, ou seja, “apareceu bom ao Conselho e ao povo que...”). Na modernidade a fonte das leis é fundada sobre a soberania do povo, que por sua vez é fundada em algo que não ela mesma (Razão, “direito natural”, leis históricas, etc.); 5) A antiguidade clássica era

---

<sup>91</sup> Este texto trata-se na verdade de uma conferência proferida em 29 de outubro de 1990, parte das apresentações do *Deuxième Forum du Monde* em Mans, que depois foi publicada na coletânea organizada por Roger - Pol Droit, sob o título: *Les Grecs, les Romains et nous- L'Antiquité est-elle moderne?* Paris, Le Monde Editions, 1991. Em português este texto integra o volume IV da série *As Encruzilhadas do Labirinto- A Ascensão da Insignificância*.

alheia a ideia de Constituição. Isto demonstra que para os atenienses a instituição das leis e conseqüentemente a democracia eram um regime trágico. Ou seja, a tragédia embutida numa democracia indica a capacidade deste regime sempre se inventar, perpetuamente conceber novas formas de se governar. Já na modernidade existe a ideia de se preservar princípios fundamentais cristalizados na forma de uma carta magna; 6) Na antiguidade havia a plena consciência de que “a lei somos nós, a *polis* somos nós”, ou seja, havia identidade entre o povo e o governo. Já para os modernos o Estado é identificado não com o povo, mas com outros (administradores, legisladores, burocratas, especialistas, etc.); 7) Na antiguidade havia a percepção de que a sociedade forma o indivíduo enquanto os modernos partem da perspectiva de que o indivíduo-mônada é quem funda a sociedade; 8) Na antiguidade o objeto da atividade política é o reforço da coletividade, ou seja, fazer política é também afirmar o caráter coletivo desta atividade. Enquanto que na modernidade esta mesma atividade é entendida como defesa de interesses, que imprime a atividade política um caráter fragmentário; 9) A noção de cidadania na antiguidade era particularizada e restrita (os cidadãos eram homens-livres e não estrangeiros). Na modernidade temos a noção de cidadania universal; 10) Nos antigos, a atividade política era restrita aos assuntos comuns. Não se concebia legislar publicamente sobre assuntos do *oikos*<sup>92</sup>. Na modernidade as questões saem

---

<sup>92</sup>Sobre a definição de *Oikos*, cito Chauí: “*Oikos*: Casa, habitação; por extensão: propriedade, bens, haveres. Os derivados de *oikeios* são: o que é propriedade da casa ou da família (edifícios, terras, plantações, animais, escravos, objetos, instrumentos agrícolas e de artesanato); *oikeiotes*: parentesco, parentela, a família (ancestrais, descendentes, pai, mãe, filhos, marido, mulher, irmãos, tios, tias, primos); *oikema*: edifício da casa propriamente dita. *Oikos* é instituição social família. Oikonomia é a direção, administração e governo da casa-família pelo chefe de família, o despotes. Como se observa, a economia não se refere à gestão da produção-comércio da cidade ou do Estado (como ocorre atualmente), mas se refere à propriedade-produção-comércio-riqueza dos indivíduos privados ou às relações entre os chefes de famílias” (Chauí, 2002, p. 506-507). Na política de Aristóteles podemos ler: “Como dissemos antes, a ciência da economia doméstica tem três ramos - uma trata das relações entre senhor e escravo, outro das relações entre pai e filhos e outro das relações entre marido e mulher” (Aristóteles, Política, 1259b). Este trecho ilustra o que era para os antigos os espaços relativos ao indivíduo, qual seja, o reino da vida privada, e o espaço relativo ao político, o reino dos assuntos de interesse coletivos. O que os antigos entendiam como individual,

da esfera privada e tomam a dimensão pública; 11) Nos modernos temos a ideia de Estado-nação, que se choca com o princípio de universalidade, enquanto para os antigos a atividade política limitava-se somente à *polis*; 12) A lei para os antigos somente se aplica para os iguais (isto é, para os cidadãos), enquanto que para os modernos a lei é para todos, embora as diferenças (de classe, status, gênero, raça, etc.) ainda subexistam e sejam determinantes na aplicação das leis; 13) O objetivo da atividade humana na antiguidade é viver para alcançar a glória, o renome e a consideração. Como no epitáfio de Péricles, viver em e por amor ao belo e à sabedoria, enquanto que para os modernos o objetivo da vida humana é alcançar a felicidade, no plano individual, primeiramente, e de maneira remota, no plano coletivo; 14) O imaginário que esta por trás da política antiga é a noção de mortalidade enquanto para o imaginário moderno, a imortalidade. O ideal de uma vida após a vida mundana subexiste e se transmuta de alguma maneira pela noção de progresso; e, por último, 15) Há entre os antigos uma ontologia das oposições entre *chaos* e *kosmos*, entre *phusis* e *nomos*, e que o ser é tanto *chaos* quanto *kosmos*. Já para os modernos, a ontologia é unitária (só há um princípio, uma origem para todas as coisas), e em certo sentido, esta origem adquire um caráter teológico (Cf. Imaginário político grego e moderno, EL IV, p. 189-200)

Estas diferenciações também podem ser representadas na seguinte tabela:

---

pertencia somente ao primeiro aspecto. Na vida pública, as temas e assuntos tratados eram de interesses comunitários.

<b>ANTIGOS</b>	<b>MODERNOS</b>
Democracia direta	Democracia representativa
Participação ampla	Participação restrita
Poder executivo = poder da coletividade	Poder executivo = poder de especialistas
Fonte popular das leis	Lei fundada em agente externo
Leis são mutáveis	Leis são imutáveis
"O Estado somos nós"	"O Estado são os outros"
Sociedade forma o indivíduo	Indivíduo forma a sociedade
Política como atividade coletiva	Política como defesa de interesses
Cidadania restrita	Cidadania universal
Política restrita a assuntos comuns	Política adentra a vida privada
Política restrita a <i>polis</i>	Política com vistas à universalidade
Leis somente para o grupo de iguais	Lei é para todos
Imaginário político da mortalidade	Imaginário político da imortalidade

Ontologia multivariada	Ontologia univariada
------------------------	----------------------

Dentre todas as questões apontadas pelo autor, vale destacar cinco delas como temas cruciais que marcam nosso afastamento/ aproximação com o legado antigo. São elas: 1) a fonte popular da lei bem como o caráter mutável das leis; 2) imaginário da mortalidade, que confere à política e a democracia um caráter trágico; 4) a introdução da ideia de universalidade, tanto de direitos como de soberania; 5) a alocação das questões do âmbito privado para o debate público; 6) a noção de cidadania restrita antiga e cidadania universal moderna. Dos dois primeiros pontos para o autor, a experiência antiga nos tem mais a ensinar. Já em relação aos três últimos, foram conquistas provenientes do advento da modernidade.

Um aspecto que é importante ressaltar, o pensamento político de Castoriadis com relação aos antigos, embora seja bastante especulativo, focaliza especialmente as experiências da atividade política e da ação coletiva frente ao desenvolvimento das ideias filosóficas. Fazer política para ele é o mesmo que produzir sentidos, normas ou condutas. Isto é, de certa maneira, fazer política de algum modo subjaz a atividade filosófica.

Além disso, outro aspecto fundamental das ideias de Castoriadis, é que o estatuto da política, segundo ele, reside no ato de legislar. Esta ideia, crucial no conjunto da sua obra, nos expõe o fato que a política lida primordialmente com aspectos ligados à produção da vida. Isto é, não há um caráter a priori, ou transcendental na arte da política, bem como, conseqüentemente, não pode haver um lugar ou modelo ideal de sociedade ou política.

Tal como Maquiavel, durante os primeiros anos do Renascimento, que apontou o campo da política como sendo aquele da vida mundana e das artimanhas do poder emaranhadas no plano do concreto, Castoriadis define política a partir de uma visão semelhante. Para ambos, a política relaciona-se basicamente à administração da vida coletiva. Porém, apesar de ter em comum com Maquiavel uma percepção secularizada da política, o foco da análise de Castoriadis não é, como o filósofo florentino, os jogos de poder sob a perspectiva do governante. A reflexão de Castoriadis localiza-se sob a ótica de uma filosofia da práxis, que remonta a Aristóteles, somada a uma teoria social. A aproximação entre os pontos de vista de Castoriadis e Maquiavel pode ser feita, na medida em que, a filosofia política de Castoriadis, assim como a de Maquiavel, não se orienta por uma perspectiva normativa, baseada num dever-ser da política. Ao contrário, as duas reflexões estão permeadas pela crítica à normatividade em política, aos modelos pré-constituídos e a noção de um fim determinado.

Um dos fatores que marcam de forma crucial a diferença entre as ideias de Castoriadis e as análises políticas de teor mais empírico, tal como Maquiavel, é que o conceito de lei para nosso filósofo é bem amplo e assume um status filosófico. Tal perspectiva afasta nosso autor do exame preciso, às vezes até cirúrgico, dos fatos brutos. Em outras palavras, a investigação de Castoriadis incide menos sobre a *política*, isto é, sobre os conflitos e intrigas da corte, mas sim sobre o *político*, entendido como aquilo que tem relação em qualquer sociedade com o poder explícito (Cf. Imaginário Político grego e moderno, EL IV, p. 187).

Disso decorre que, lei para ele significa regras, valores, significações, instrumentos, motivações, a organização mesma da realidade humana, modos de viver e de morrer, o mundo das coisas ao nosso redor, bem como nossa relação

com eles. Todo este universo de coisas que compõem o domínio do social-histórico. Leis, portanto, se relacionam com uma regulação geral da vida humana que institui uma determinada realidade, uma cultura e um dado modo de viver. A lei não é meramente um instrumento jurídico. Ela é um produto da criação humana que por ação de um imaginário, confere realidade as coisas. Lei, portanto, é qualquer regulação da realidade vivida pelo homem, seja ela no plano dos valores, da cultura ou nos modos de vida cotidianos. Entretanto, podemos nos indagar se não parece estranho que um autor que defende que a política se dê no plano dos assuntos humanos fale em criação imaginária?

É justamente este o nó górdio da filosofia política de Castoriadis. Como vimos, toda a realidade humana, bem como todo universo ao nosso redor, desde as instituições formais aos padrões de comportamento são, em última análise, advindos de uma criação imaginária. Ele escreve: “A história é criação: criação de formas totais de vida humana. As formas sociais-históricas não são determinadas por leis naturais ou históricas. A sociedade é auto-criação” (Castoriadis, *A polis grega e a criação da democracia*, p. 280).

Com isso, Castoriadis introduz duas ideias fundamentais na sua filosofia política: as noções de sociedade instituinte e sociedade instituída. A primeira é aquela que é consciente de que toda a realidade ao redor é fruto de seu próprio trabalho, de seu próprio imaginário e portanto do seu esforço criativo. A segunda, é aquela que, mesmo sendo produtora de realidade, não reconhece sua obra, e apenas reproduz as leis e normas já criadas. A sociedade instituinte procede, portanto, como criadora consciente da sua própria realidade, enquanto que, a sociedade instituída, embora também seja criadora, imputa esta criação a um agente

externo a ela mesma. A primeira é uma sociedade autônoma e a segunda, heterônoma.

Em outras palavras, sociedade instituinte e sociedade instituída são como duas faces da mesma moeda. Uma reconhece a sua criação e a outra imputa esta criação aos deuses, os chefes da tribo, a razão ou as leis da história. Sobre esta diferenciação, Castoriadis escreve sobre a sociedade instituinte:

Eu direi que uma sociedade é autônoma não somente quando sabe que faz as suas leis, mas quando está em condições de questioná-las explicitamente. Da mesma forma, direi que um indivíduo é autônomo se ele pôde instaurar uma outra relação entre seu inconsciente, seu passado, as condições nas quais vive - e ele mesmo enquanto instância reflexiva e deliberante (Idem. Ibidem).

Já com relação à sociedade instituída, ele escreve:

Chamo de sociedade heteronômica [ou instituída] aquela em que o nomos - a lei, a instituição - é dado por outrem - o heteros. De fato, nós sabemos, a lei nunca é dada por um outro, ela é sempre criação da sociedade. Todavia, na esmagadora maioria dos casos, a criação dessa instituição é imputada a uma instância extra-social, ou, de qualquer modo, que escapa ao poder e ao agir dos seres humanos viventes (Idem, p. 185).

Ora, como podemos ver, para Castoriadis, a Grécia Antiga, representava o primeiro exemplo de uma sociedade instituinte. A modernidade, período que segundo ele tem início pouco antes do Renascimento, também é uma sociedade instituinte. Isto porque, em ambos os casos, houve uma reinvenção da política, ocorreu uma abertura para a criação de novas possibilidades, não apenas para a política num sentido institucional, mas também na administração e organização geral

da vida. Podemos perceber, portanto, que a modernidade não adquire para Castoriadis uma tonalidade apenas negativa. Ao contrário, a modernidade participa do movimento de instituição de novas realidades. Neste sentido, a modernidade, por mais entraves que tenha imposto à política, ainda participa de um movimento da sociedade em busca de autonomia (Cf. *Imaginário político grego e moderno*).

Disso decorrem algumas diferenças traçadas pelo autor entre os gregos e os modernos. Não há uma escala de valores para Castoriadis que coloca os antigos num lugar diferenciado em relação à experiência dos modernos. Ao contrário, ele nos aponta a necessidade de se valer de ambas naquilo que elas nos apresentam de positivo e/ou negativo.

Neste aspecto, os cinco pontos ressaltados da longa lista de Castoriadis acerca dos antigos e dos modernos, começam a fazer sentido. Os antigos, na experiência da polis democrática, avançaram no que concerne à fonte popular das leis (que se relaciona diretamente com a produção social dos indivíduos) e ao entendimento do princípio de mortalidade na vida política. Enquanto que os modernos trouxeram as noções de universalidade, através da cidadania, soberania e direitos (que estão na origem do nascimento do Estado-nação<sup>93</sup>), bem como o fato de trazer para a arena dos debates públicos questões relativas à esfera da vida privada.

Por conseguinte, destacamos com relação à fonte popular das leis que segundo o autor, entre os gregos da polis, a lei não era imputada a um agente externo. O legislador eram os próprios cidadãos, que sem mecanismos de delegação ou tutela, decidiam acerca dos destinos da cidade. A autonomia, tanto no

---

<sup>93</sup> O problema do Estado-nação é apontado por Castoriadis como uma das grandes questões fundamentais da modernidade na qual a filosofia ainda não investiu seriamente (Cf. *Uma sociedade à deriva*).

plano individual, como vimos na psicanálise, quanto no plano político, para nosso autor, reside neste processo legislativo, que não confere a nenhuma instância superior, mesmo se técnica ou especializada, a capacidade de instituir as leis. Neste sentido, os antigos avançam em relação aos modernos, já que para os últimos, a política se fundamenta na representação e desta forma desenvolve a figura do perito, que possui um tipo de conhecimento particularizado. Ou seja, Castoriadis defende a política como o campo dos assuntos comuns e sendo assim, todos os cidadãos possuem conhecimento suficiente para opinar.

Em outras palavras, para nosso autor, a política não era assunto a ser tratado por *experts*. Em realidade, ele abomina a oposição entre povo e *experts*. Tal separação era sem sentido numa democracia direta, tal como a ateniense. A figura do perito, segundo ele, era compreendida pelos atenienses como pertencendo ao universo da *techné* e não como uma virtude política. Podemos ver esta opinião no seguinte trecho:

A perícia política - ou a “sabedoria” política - pertence à comunidade política, pois a perícia, a *techné*, no sentido estrito, está sempre ligada a uma atividade “técnica” específica, e é naturalmente reconhecida em seu domínio próprio. Assim, como Platão explica no Protágoras, os atenienses receberão conselho dos técnicos acerca da adequada construção de muralhas ou navios, mas ouvirão toda e qualquer pessoa sobre assuntos de política (Castoriadis, A polis grega e a criação da democracia, EL II, p. 306).

E, um pouco mais a frente:

A ideia dominante de que existem “experts” em política, vale dizer, especialistas do universal e técnicos da totalidade, menospreza a ideia mesma de democracia: o poder dos políticos se justifica pela “expertise” que

só eles possuíam - e o povo, imperito por definição, é chamado periodicamente a dar sua opinião sobre esses “experts” (Idem, p. 307).

Porém, em tal prática política, a democracia direta, Castoriadis destaca a concepção antiga de indivíduo como distinta das dos modernos. O indivíduo antigo, ao contrário do moderno, não formava a unidade da vida política. O espaço do indivíduo se localizava apenas no âmbito da vida privada, no *oikos*. Em se tratando de vida política, a perspectiva antiga considerava em primeiro lugar o bem coletivo. As assembléias eram tidas como arenas das disputas de interesses, e pontos de vistas. Mas, principalmente, eram espaços de decisões conjuntas e o governo baseava-se neste embate. Há na política dos antigos uma prevalência da comunidade em relação ao indivíduo. No entanto, isto não corresponde a uma noção coletivista de política. O que havia eram espaços delimitados de atuação de cada um: do indivíduo e do coletivo. O espaço público era o espaço comum, relativo aos membros da comunidade e destinado às ações em conjunto. Isto confere à política um caráter comunitário, que diferentemente da política moderna, o império do indivíduo, criava laços de reconhecimento e solidariedade no grupo que, em certa medida, encontravam-se atenuados ou até mesmo ausentes da experiência política moderna.

Em outras palavras, não havia um reconhecimento direto entre: indivíduo, comunidade e Estado. Tal vinculação, como Hannah Arendt já bem demonstrava, é constituinte das formas totalitárias de poder. O que temos na experiência antiga é a criação de um espaço público plural, de tal modo que o indivíduo não se dissolve no corpo político. O que está em evidência, neste contexto, é a criação de um espaço social e político, tal como a definição aristotélica de *zoon politikon*. Ele escreve:

O que se vê aqui é a criação de um espaço social propriamente político, criação que se apóia em elementos sociais (econômicos) e geográficos sem, no entanto estar *determinada* por eles. Não há, neste caso, nenhuma pretensão à “homogeneidade”: a articulação do corpo de cidadãos, criada assim numa perspectiva política, vem superpor-se às articulações pré-políticas sem as esmagar. Esta articulação obedece a imperativos estritamente políticos: de um lado, a igualdade na repartição do poder, de outro, a unidade do corpo político (em oposição aos interesses particulares) (Idem, p. 309).

Entretanto, Castoriadis reconhece que um dos ganhos da modernidade para a política foi justamente o fato de que as questões da esfera privada invadiram o espaço da vida pública. Ou seja, questões como a estrutura familiar ou as relações sociais no interior da casa (*oikos*), entre pai/filho, homem/mulher, senhor/escravo, foram se tornando recorrentes a partir da modernidade. Isto estabelece à política, segundo nosso autor, uma ampliação dos temas, um enriquecimento dos pontos de vista, e, conseqüentemente, do debate político. O ponto no qual Castoriadis vai criticar na experiência moderna é o excesso de valor dado ao indivíduo, bem como a noção de que a política se funda a partir do indivíduo atomizado, entendido como estrutura fechada em si mesma, do qual parte toda a fundação da sociedade, as instituições e a vida política em geral. A idéia de contrato social, por exemplo, ilustra bem esta relação.

De tal modo, a modernidade avança na perspectiva da autonomia na medida em que integra uma gama maior de reivindicações. A universalidade era um princípio ausente entre os antigos. Não se podia pensar a universalidade na política, pois, esta era determinada pelo princípio de “grupo de iguais”. Entre os cidadãos da polis eram somente admitidos homens-livres, nascidos em Atenas. As leis eram determinadas por eles e para eles. Não se concebia a inclusão de mulheres,

estrangeiros ou escravos. A escravidão e as relações desiguais na vida privada eram entendidas, por Castoriadis, como os dois gargalos da experiência política dos antigos. Já para os modernos, a sociedade não era tão estratificada como na antiguidade. Direitos e deveres são universais, ou seja, valem para a totalidade dos cidadãos sem distinção social, de gênero, religiosa ou racial. Esta noção de cidadania universal dos modernos, se confrontada com a cidadania restrita dos antigos, para o autor, amplia o cânone democrático, e neste sentido, ela é um ganho em autonomia. Apesar de Castoriadis frisar que estas conquistas foram, em geral, processos longos, violentos, e em muitos casos, apenas conquistados numa modernidade tardia.

Ora, o que a experiência dos antigos traz embutida, e que é algo não tão explícito nos modernos, é que a política é uma constante autoinstituição, ou seja, ela é mutável, varia conforme as condições e as circunstâncias e que por isto, ela está sempre se criando. E, isto confere a política um viés que a coloca em sintonia mais profunda com o que o autor entendia por autonomia. Ele entende a política como produto direto ação humana, e não uma esfera afastada do plano de todos nós<sup>94</sup>. É isto o que Castoriadis chama de princípio da mortalidade. É mortal porque não se cristaliza ou se reifica, nem se torna uma esfera apartada do plano das questões e decisões coletivas. Como vimos, para ele, em se tratando de política, a *doxa* era muito mais importante que a *epistemé*, ou seja, as opiniões, que são inconstantes e

---

<sup>94</sup> Novamente, tal como Hannah Arendt, Castoriadis percebe esta ânsia por democracia nos movimento revolucionário modernos: “Na história moderna, toda vez que uma coletividade política ingressou em um processo de autoconstituição e de atividades radicais, a democracia direta foi redescoberta ou reinventada: os conselhos comunitários (*town meetings*) durante a Revolução Americana, as *sections* durante a Revolução Francesa, a Comuna de Paris, os conselhos operários ou os *soviets* em sua forma original. Hannah Arendt insistiu muitas vezes na importância dessas formas. Em todos esses casos, o corpo soberano é a totalidade das pessoas envolvidas e, nem sempre que se torna inevitável uma delegação, os delegados não são simplesmente eleitos, mas podem ter, a qualquer momento, seu mandato revogado” (Idem, p. 305).

mutáveis, são mais democráticas que um saber político especializado apartado do plano do saber comum.

Deste modo, Castoriadis identifica a democracia com um regime trágico, isto é, seu princípio norteador é a *hybris*<sup>95</sup>. A democracia é trágica porque ela é constante autoinstituição. As leis são mutáveis, discutíveis e possuem uma vida efêmera, que se adaptam as novas conjunturas, bem como às realidades também são passíveis de transformação. Ele escreve:

Em uma democracia, o povo pode fazer toda e qualquer coisa- e precisa saber que não deve fazer toda e qualquer coisa. A democracia é o regime da autolimitação; portanto é também o regime do risco histórico - outro modo de dizer que é o regime da liberdade, e um regime trágico. O que é ilustrado pelo destino da democracia ateniense: a queda de Atenas- sua derrota na guerra do Peloponeso- foi resultado da hubris dos atenienses. Mas a hubris não supõe a liberdade; ela supõe também a ausência de normas fixas, a imprecisão fundamental das referências últimas de nossas ações. (O pecado cristão é, obviamente, um conceito associado a heteronomia.) A transgressão da lei não é hubris, é um delito definido e delimitado. A hubris surge quando a autolimitação é a única “norma”, quando se transgridem limites que não estavam definidos em parte alguma (idem, p. 313).

Castoriadis ressalta que o século de ouro da democracia ateniense corresponde também ao século de ouro da tragédia grega, e isto não é obra do acaso. Em ambos os casos, o imaginário antigo da polis democrática indica a noção que tinham os atenienses da própria mortalidade. O caráter da lei é mutável assim como o destino dos personagens da tragédia está sujeito às transformações que lhes escapam ao controle. Tanto a política como a tragédia se orientam pela dimensão da mudança radical, pela ruptura com a realidade do presente, e pela

---

<sup>95</sup> Novamente, segundo Chauí: “Hýbris: tudo o que ultrapassa a medida, o excesso, desmedida; em geral, indica algo impetuoso, desenfreado, violento, um ardor excessivo. Nos seres humanos é insolência, orgulho, soberba, presunção” (Chauí, 2002, p. 502).

percepção da mutabilidade inerente aos assuntos humanos. Ou seja, a tragédia nos indica nossa condição de mortalidade, e nos dá a noção de que é a contingência, e não a imortalidade, o reino dos assuntos humanos.

Entretanto, a tragédia neste caso, não tem nada a ver com o significado da tragédia para os modernos, relacionada à perda ou a dor. Trágico, neste caso, remete aos dilemas humanos, aos conflitos e aos embates com um novo que está porvir. É, portanto, encarar a própria incompletude, a ausência de uma transcendência, seja ela divina ou meramente política, e, com isso assumir todos os riscos que ela comporta. Ele comenta: “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” (Idem, p. 301).

Esta relação com a tragédia indica, para o autor, que a lei é, para os antigos, passível de questionamento. Os modernos, por sua vez, fazem uma interpretação distinta desta relação. Para eles, a lei tende a ser fixada, determinada na forma, por exemplo, de uma constituição. A tragédia nos indica que a forma excelente da liberdade não corresponde à satisfação ou a regulação da vontade, como para os modernos. Ao contrário, vem nos mostrar que a liberdade, entendida desta forma, é encontrar um sentido nas situações que parecem escapar ao controle humano, é tentar regular a si e ao mundo, a partir de si, e, tirando de si mesmo todas as potências para isto. Tal movimento sugere que: liberdade seja também autolimitação.

Além disso, a dimensão política da tragédia não se restringe apenas a relacionar a contingência com a democracia. Há outra faceta na tragédia que demonstra a capacidade de autocriação inerente à política democrática. Neste

sentido, Castoriadis faz um bonito paralelo com a tragédia de Sófocles, *Antígona*. Este texto, que mereceu a apreciação filosófica de Hegel, abordando os limites do público e do privado, recebe, na interpretação de Castoriadis um viés político distinto do que o filósofo alemão. Para ele, este texto narra o sentido mais profundo da noção de antropologia para a tragédia e a dimensão política que ela comporta. A tragédia de *Antígona* não se resume apenas ao confronto entre as leis da cidade e os costumes, tal como para Hegel. Ainda que Castoriadis não se contraponha a interpretação hegeliana, ele dá um novo olhar sobre *Antígona*.

No trabalho intitulado *Antropogonia de Ésquilo e autocriação do homem em Sófocles*, com uma beleza literária ímpar, Castoriadis dá um olhar sobre dois momentos da tragédia grega, uma em que a Grécia antiga ainda não tinha colocado a questão da democracia e da autonomia no centro da vida social, e outro em que esta passagem está no seu auge. Segundo ele, a tragédia de Ésquilo, *Prometeu Acorrentado*, ainda que pertença ao panteão dos textos trágicos clássicos, não ilustra bem a vinculação tragédia-democracia. No texto de Ésquilo, ao roubar o fogo sagrado, Prometeu traz a verdade aos homens. Não são propriamente os homens que instituem a si mesmos, mas são instituídos ao se confrontarem com a mortalidade “trazida” por Prometeu. Em Sófocles, tal relação hierárquica não acontece. *Antígona* assume os riscos por sua transgressão, e é punida por isto. Ninguém deu a *Antígona* a solução para seu problema. Ela foi sua própria potência criadora, no afã de dar um enterro digno ao seu irmão. Ela é a própria autocriação e autoinstituição, que sem elementos externos, criou um precedente para que os costumes da polis pudessem ser modificados.

O que esta tragédia vem nos mostrar é que, dado que não há uma entidade externa na qual os homens podem se apegar seja ela religiosa ou política, ele cria

suas próprias soluções, tal como Antígona criou ela mesma a solução, desobedecendo às leis instituídas, e dando ela mesma, as suas próprias. Tal ato, diz Castoriadis, indica como que são os homens aqueles dotados de potência criadora, e não os deuses, ou os homens autorizados pelos deuses. Ele escreve:

A antropologia de Sófocles não pressupõe nada: nela os homens criam, eles mesmos essas capacidades e potencialidades; ela coloca simplesmente, claramente e com insistência a humanidade como autocriação. Os homens nada tomaram aos deuses, e nenhum deus lhes deu o que quer que fosse. Nela esta o espírito do século V e foi exatamente essa tragédia que os atenienses coroaram (Castoriadis, Antropogonia em Ésquilo e autocriação do homem em Sófocles, EL VI, p. 34).

Não pode haver esta relação democrática de autolimitação num mundo onde há uma autoridade externa. Sobre isto, ainda no mesmo texto, Castoriadis escreve:

*Antígona* é - como a oração fúnebre dos atenienses em Tucídides - um ápice do pensamento, da atitude política democrática, que exclui e condena o *monos phonein*, que reconhece o *hubris* intrínseco aos homens, responde com *phronèsis* e enfrenta o problema último do homem autônomo: a autolimitação do indivíduo e da comunidade política.

A autolimitação é indispensável porque o homem é terrível (*deinos*), e nada de exterior pode realmente limitar esta faculdade de ser terrível, nem mesmo a justiça dos deuses garantida pelos juramentos. Esta última é um dos princípios que regem a vida dos homens, mas ela não poderia de modo algum ser suficiente. Se fosse suficiente, não haveria *Antígona* nem tragédia. Como não há e não pode haver tragédia lá onde uma autoridade última dá as respostas a toda questão: no mundo platônico como no mundo cristão (Idem, p. 37-38).

O que é fundamental nesta relação é o fato de que, para Castoriadis, o princípio fundamental que orienta a política é o dissenso e não o consenso, a contestação, as disputas de opinião e o embate explícito entre as diferentes

posições. Além disso, a democracia é a própria autoinstituição neste processo de contraposição. Ele escreve:

a democracia consiste no fato de que a sociedade não para numa concepção do que é justo, igual ou livre, dada de uma vez por todas, mas se institui de tal maneira que as questões da liberdade, da justiça, e da equidade e da igualdade possam sempre ser recolocadas no funcionamento “normal” da sociedade (Castoriadis, *Imaginário Político Grego e moderno*, EL IV, p. 193).

Em outras palavras, a democracia é o regime da imprecisão e da ausência de normas fixas. Pensar em normatização do regime democrático, em conjunto de regras e procedimentos é, por si só, uma ideia profundamente antidemocrática, já que é próprio da democracia ser um regime que vai se construindo na medida em que se realiza. Somente rompendo com a precisão e com a imposição de normas determinadas é que a política, segundo Castoriadis, pode ser compreendida. Assim a política é, para ele, criação. Mais ainda, ela é autocriação, é o modo pelo qual uma sociedade se autoinstitui, se compreende e se transforma. Neste sentido, a democracia é também um regime que “visa à instituição explícita global da sociedade” (Castoriadis, *A polis grega e a criação da democracia*, p. 299). Este processo tem início na polis democrática dos antigos, entra num estado de latência, e reaparece novamente na modernidade, em experiências como a Revolução Inglesa, Americana, Francesa, ou Russa, que têm em comum a contestação de uma antiga ordem vigente e a abertura para uma outra inteiramente nova.

Portanto, o que podemos concluir da análise de Castoriadis entre os antigos e os modernos é que embora o autor não esconda uma certa preferência pelo entendimento dos antigos, ele também não desconsidera os modernos. Em

realidade, o foco das questões de Castoriadis está no desenvolvimento da autonomia e na exploração das experiências concretas que ajudaram no seu crescimento. Estas experiências eram as assembléias da polis, a democracia direta e participativa, a isonomia e isegoria, no princípio da mortalidade ou no entendimento da *doxa* como politicamente superior à *epistémé*. Já na modernidade, esta autonomia ressurgiu nas lutas por direitos, participação e inclusão, bem como na perspectiva da soberania popular. O que é fundamental, neste aspecto, é o ganho democrático que os dois períodos proporcionaram, a abertura para um novo *ethos* voltado, desta vez, para a autonomia social.

Disso decorre que: Castoriadis localiza-se entre os antigos e os modernos não no ponto de vista de uma contraposição ou comparação entre essas duas experiências com o político tão distantes entre si, mas seu objetivo, ao proceder esta aproximação, está em encontrar as condições para uma vida política autônoma, para um fortalecimento da vida democrática, não apenas na sua faceta procedimental, mas como experiência viva, intensa, e constantemente aberta à criação de novas possibilidades.

### 3. A política e a filosofia

Podemos dizer que para Castoriadis há uma subordinação da filosofia, ou das possibilidades de pensamento, às condições concretas que o permitiram emergir. Ou seja, para ele, contrariando grande parte de uma longa tradição do pensamento político ocidental, há uma prevalência das formas de ação, ou da práxis, sobre o

pensamento. Boa parte da apreciação de Castoriadis acerca dos antigos advém não somente do fato de que eles foram os primeiros a criar instituições democráticas e profundamente participativas, mas especialmente, por ali ocorreu, pela primeira vez na história da humanidade, um regime que submeteu as instituições a uma crítica permanente. Certamente os gregos não criaram a dimensão do poder explícito, do poder instituído do Estado e das instituições formais. Toda esta experiência política já existia muito antes da polis democrática em outros povos e outras culturas. O legado grego foi ter criado um movimento democrático de combate ao poder instituído, e que visava, em grande medida, submetê-lo a uma crítica perene. A criação da política democrática ocorre concomitantemente com outro movimento fundamental: aquele que questiona a instituição global de uma dada sociedade. Ao questionar o estabelecido e a partir deste questionamento criar um outro modo de relacionamento dos seres humanos com o mundo, que os gregos inauguraram na história. É esta fundamentação crítica de questionamento e reformulação permanente das instituições, o que define a democracia grega clássica e também faz deste regime, um regime político autônomo. É justamente por isto, que Castoriadis vai encontrar na polis democrática, as raízes do Projeto da Autonomia.

Desta forma, para Castoriadis a autonomia política não depende apenas da adesão popular e da participação coletiva, mas exige especialmente um movimento de crítica da realidade instituída e a instituição permanente de novas configurações. Ele escreve: “a democracia não é um modelo institucional, como também não é um “regime” no sentido tradicional do termo. A democracia é a autoinstituição da coletividade pela coletividade, e esta autoinstituição como movimento” (Castoriadis, *A democracia ateniense: questões falsas e verdadeiras*, p. 216).

Isto posto, fica evidente que a relação de Castoriadis com a polis democrática não tem nada a ver com a ideia de que nosso autor intenta tomar Atenas antiga como um modelo a ser seguido. Castoriadis tem plena consciência da impossibilidade de se transplantar um regime político de dois mil e quinhentos anos atrás para nossas sociedades modernas, mais numerosas e complexas. Também não se trata, para ele, apenas da defesa da democracia direta ou participativa frente às democracias liberais. A *polis*, para ele, não é um modelo, mas um gérmen. Ela nos mostra que, em algum momento, a humanidade pôde constituir uma sociedade capaz de refletir acerca de si mesma e das suas leis e normas. Ele escreve: “Quando digo que os gregos são para nós um gérmen, quero dizer em primeiro lugar, que eles jamais cessaram de refletir sobre esta questão: o que deve ser realizado pela instituição da sociedade?” (Castoriadis, *A polis grega e a criação da democracia*, EL II, p. 323).

O que está em jogo, para nosso autor, não é apenas a problemática do regime político adotado por uma sociedade. A democracia, para ele, representa mais que um regime político. Ela é concomitante com uma posição no mundo, isto é, não se reduz somente ao plano do mero funcionamento das instituições. Ainda que ele não desconsidere as instituições, a democracia significa essencialmente um regime que, qualquer que seja seu desenho institucional, todas as questões possam ser levantadas. O que está em jogo para Castoriadis é uma concepção de democracia que não se limita aos procedimentos, mas sim ao conteúdo da democracia e sua relação com a instituição da sociedade. É uma concepção de democracia mais substantiva, isto é, menos relacionada com as formas nas quais os procedimentos democráticos podem se desenvolver (qual a forma do estado, como devem ser as eleições, como deve ser realizada a justiça, etc.), e mais ocupada em criar uma

esfera plural capaz de questionar seus pressupostos e seus próprios procedimentos. Ele define a democracia na qual ele se refere em poucas palavras: “Uma definição de democracia tão boa quanto qualquer outra é: o regime em que a esfera pública torna-se efetivamente pública - pertencente a todos e efetivamente aberta à participação de todos” (Castoriadis, A democracia como procedimento e como regime, EL IV, p. 264).

Tal concepção de democracia, para Castoriadis, esta intimamente vinculada com a formação do cidadão. Ou seja, uma vida democrática, tal como na polis antiga, pressupõe de maneira crucial, também uma Paidéia democrática:

(...) para que os indivíduos sejam capazes de fazer funcionar as normas democráticas e seu “espírito”, é preciso que uma parte importante do trabalho da sociedade e de suas instituições seja dirigida para o engendramento de indivíduos que correspondam a esta definição, isto é, mulheres e homens democráticos, mesmo no sentido procedimental do termo (Idem, p. 271).

Contudo, Castoriadis ressalta que esta Paidéia não se reduz a ensinar os cidadãos a aplicar os procedimentos da democracia, isto é, ensinar a votar, a cumprir as leis, governar, etc. A formação para cidadania defendida por nosso autor se dirige essencialmente ao estímulo da capacidade de questionamento:

(...) ou bem esta educação dos indivíduos é dogmática, autoritária, heterônima - e a pretensa democracia torna-se o equivalente político de um ritual religioso, ou bem os indivíduos que devem “aplicar os procedimentos”-votar, legislar, executar as leis, governar - foram educados de maneira crítica. Neste caso, este espírito crítico deve ser valorizado, como tal, pela instituição da sociedade - e a caixa de Pandora do questionamento das instituições existentes está aberta; a democracia torna-se mais uma vez movimento de autoinstituição da sociedade, ou seja, um novo tipo de regime no sentido pleno do termo (Idem, p. 269-270).

O que está em jogo, para Castoriadis, não é uma disputa apenas enquanto os procedimentos da política. Os procedimentos são, para ele, geralmente consequências do modo como uma sociedade se autoinstitui. Neste aspecto, uma segunda relação é também fundamental na filosofia política de nosso autor: a relação entre o modo pelo qual uma sociedade pensa e suas maneiras de agir.

É evidente que a opinião de Castoriadis privilegia o campo da ação política em detrimento do pensamento especulativo. Apesar de o pensamento ser crucial para a vida política, justamente porque ele proporciona uma esfera pública plural capaz de criticar e questionar as experiências da atividade humana, o mais importante para ele não reside nesta relação, que na maioria das vezes coloca o pensamento sobre a prática. Em se tratando de política, as experiências são muito mais estimulantes e fecundas que as ideias.

Contudo, é necessário garantir uma esfera do pensamento. Isto é fundamental na medida em que, a autonomia é também um movimento de crítica. Nas últimas linhas de *A Instituição Imaginária da Sociedade* ele escreve: “A autotransformação da sociedade diz respeito ao fazer social - e, portanto, também político no sentido profundo do termo - dos homens na sociedade e nada mais. O fazer pensante e o pensar político - o pensar da sociedade como se fazendo - é um componente essencial disso” (Castoriadis IIS, p. 418). A autonomia, se entendida desta forma, é um perpétuo questionamento acerca de si e das obras produzidas pela humanidade.

Isto nos encaminha para outra ideia fundamental desenvolvida por Castoriadis: a de que a filosofia e a democracia caminham juntas e são frutos de um

mesmo processo do espírito humano para questionar. Esta ideia, desenvolvida pelo autor, é certamente inspirada na abordagem histórico-antropológica de J. P. Vernant acerca do surgimento da filosofia e da polis democrática. Segundo Vernant, a filosofia surge com uma ambiguidade, é ao mesmo tempo inspirada nas práticas místicas - religiosas, mas também, por outro lado, só foi possível com um novo uso da palavra, um uso horizontal que abolia a figura do mestre, do iniciado e, portanto, as posições hierárquicas de poder. Vernant escreve:

A filosofia vai encontrar-se, pois ao nascer, numa posição ambígua: em seus métodos, em sua inspiração, aparentar-se-á ao mesmo tempo às iniciações dos mistérios e às controvérsias da ágora: flutuará entre o espírito de segredo próprio das seitas e a publicidade do contraditório que caracteriza a atividade política (J. P. Vernant, *As origens do pensamento grego*, p. 41).

O que parece ser capital na reflexão de Vernant, e que Castoriadis também abraça, é a noção de que: para Vernant, a filosofia só pôde nascer enquanto resultado de um longo processo de dessacralização do mundo. A democracia é filha deste mesmo processo que deu origem a filosofia. Tanto Vernant como Castoriadis defendem que há uma inter-relação profunda entre a secularização do pensamento, o nascimento da filosofia e da democracia. Em outras palavras, não é coincidência que ambas tenham aparecido no mesmo período histórico. O que esses autores defendem é que a secularização foi um elemento fundamental e que por causa disso tanto a filosofia como a democracia puderam brotar. Com a secularização todos os mistérios do mundo, suas razões e significados mais profundos, bem como sua organização e funcionamento, se tornaram acessíveis ao questionamento humano. Deixa de haver, segundo este processo, uma razão ou uma entidade extrassocial

atuando por detrás do universo humano. O olhar humano sobre o mundo se torna fundamental. A realidade deixa de ser aceita passivamente, mas é interrogada, examinada, protestada, aceita ou rejeitada. Este processo permitiu que a humanidade pudesse não somente criar as suas próprias instituições, mas em especial, passasse também a interrogá-las.

É deste deslocamento, da passagem do universo divino ao humano, que tem início as perguntas acerca da origem do cosmos, da verdade e da justiça, que marcam tanto o nascimento da filosofia como o nascimento da política democrática. As perguntas, segundo este movimento, deixam de ser: “esta lei é boa ou má?”, “esta realidade é verdadeira ou falsa?”, para: “o que é justiça?” ou “o que é a realidade?”.

Este movimento de secularização ou desencantamento do mundo, ocorreu tanto ente os antigos gregos como também na Europa a partir do renascimento. É por isto que nos dois momentos houve um aparecer/reaparecer da filosofia enquanto crítica da realidade instituída. Ora, a dessacralização exige que a dimensão humana, e não divina, assuma a responsabilidade pelos assuntos comuns. Desta maneira, para Castoriadis, a secularização é um passo rumo à autonomia. Este passo foi dado tanto pelos gregos, com a criação da filosofia e da democracia, como também pelos modernos, responsáveis por recolocar o humano novamente no centro do universo. O processo inverso, isto é, um mundo ordenado de cima para baixo, ou de fora para dentro, por uma agente exterior, caracteriza aquilo que nosso autor chama de heteronomia. Em política, a consequência mais grave da heteronomia é a redução da ação coletiva, que passa a ser ajustada às normas alheias. Assim, podemos dizer que, o que está em jogo para Castoriadis, com a autonomia, é o fato

de a humanidade assumir, com toda a ousadia que tal ato impõe, o risco de se autogovernar.

O que Castoriadis defende é que há significações imaginárias comuns tanto à filosofia como também à política democrática. Cada uma, a sua maneira, carrega o questionamento das instituições, das normas e da realidade como um todo. A filosofia como questionamento “da representação instituída do mundo, dos ídolos da tribo”, (Castoriadis, *Natureza e valor de igualdade*, EL II p. 326), e a política democrática como questionamento da instituição efetiva da sociedade, bem como de seu conjunto total de leis e normas.

Ou seja, para nosso autor, há uma relação visceral entre a política e a filosofia. Esta relação é tão forte, que para Castoriadis, a filosofia, entendida como especulação sobre a realidade, não poderia existir sem que antes houvesse um movimento político capaz de garantir a sua existência. Isto é, para que haja filosofia é preciso antes uma sociedade capaz de permitir o seu aparecimento. Isto vale tanto para os sistemas filosóficos que abordam a política entre seus temas, ou até mesmo para aqueles que consideram irrelevantes este tipo de questionamento. Assim, Castoriadis escreve:

Não pode haver indivíduos livres numa sociedade serva. Pode talvez haver filósofos refletindo em frente de suas lareiras, mas esses filósofos só se tornaram possíveis nesse espaço histórico porque já houve, antes deles, coletividades autônomas que criaram de um só golpe a filosofia e a democracia. Descartes pode muito bem dizer que prefere modifica-se a modificar o mundo. Para poder dizê-lo, ele precisa da tradição filosófica. E essa tradição não foi fundada por pessoas que pensassem que mudar a si mesmas é melhor que mudar a ordem do mundo. Ela foi fundada por pessoas que começaram por mudar a ordem do mundo, tornando possível, por isso mesmo, a existência de filósofos nesse mundo modificado. Descartes, como filósofo que ‘se retira da sociedade’, ou qualquer outro filósofo, só é possível numa sociedade na qual a liberdade, a autonomia já tenham sido postas (Castoriadis, *Natureza e valor de igualdade*, EL II, p. 326).

Ora, no caso da Grécia antiga, Castoriadis vai identificar na distinção fundamental entre *physis* e *nomos* como um dos fatores elementares que contribuíram de maneira decisiva tanto para o surgimento da filosofia como da democracia. Segundo ele:

um dos grandes momentos do pensamento grego, que é, mais do que qualquer outro, específico deste pensamento, é a distinção e oposição entre *physis* e *nomos*. *Physis*: o impulso endógeno, o crescimento espontâneo das coisas, mas que é ao mesmo tempo gerador de uma ordem. *Nomos*: a palavra, geralmente traduzida por “ordem”, significa, originalmente, a partilha, a lei da partilha, portanto, a instituição, o uso (os usos e costumes), a convenção e, e, última análise, a convenção pura e simples (Castoriadis, *Physis, criação, autonomia*, p. 211).

Em outras palavras, o que advém do *nomos* para os gregos significa que este algo é uma convenção humana, e não algo que depende intrinsecamente da natureza das coisas, tal como a *physis*.

O *nomos* é para Castoriadis a própria instituição da realidade, a criação de leis e regras que informam nossos modos de pensar e agir. Ele escreve: “o *nomos* é a nossa instituição imaginária criadora, por meio da qual nós nos fazemos como seres humanos” (Idem, *Ibidem*.). A democracia paira no plano do *nomos*, ou seja, ela é instituição criadora de múltiplas realidades na política.

Estas ideias acerca da relação entre a política e a filosofia, carregam uma ruptura com boa parte da tradição filosófica ocidental. Desde Aristóteles, havia uma hierarquia entre o tipo de conhecimento advindo do questionamento filosófico especulativo e o conhecimento filosófico proveniente da atividade humana. Em outras palavras, Aristóteles, ainda que fosse diferentemente de Platão, foi um

filósofo que concebeu um espaço importante à ação no interior de seu sistema filosófico, todavia concebeu a supremacia do conhecimento teórico sobre o conhecimento prático. As ciências teóricas, relacionadas à metafísica e ao conhecimento puro, mesmo com objetos e finalidades diferentes, são tidas como superiores as atividades da práxis, isto é, a ética e a política. Esta relação permaneceu hegemônica e ainda ressoa até os dias de hoje.

Ela se firmou, segundo Aristóteles, a partir da ideia de que, o conhecimento teórico possui uma garantia de veracidade muito maior, já que o seu objeto é sempre necessário. Não é possível questionar as verdades das matemáticas, da lógica ou da metafísica. Já com relação ao conhecimento prático, o conhecimento é mais incerto, pois seu objeto por excelência: a ação humana, não é necessária, mas ao contrário, é contingente.

O que Castoriadis faz na sua filosofia política é dizer que: aquilo que é contingente (a política) também pode alcançar um status de conhecimento certo e seguro, e desta maneira, ele coloca a atividade humana no mesmo patamar do conhecimento teórico. A política, segundo esta concepção, deixa de ser uma doutrina, ou fruto de um conhecimento teórico determinado. Ela é, sobretudo, “um modo de ser” da filosofia, que vem ao mundo como filosofia da práxis. Seu tipo de conhecimento é tão importante para a realidade humana, quanto o conhecimento científico e especulativo. Além disso, a própria existência da filosofia está intrinsecamente relacionada com um movimento político que a subjaz. Ele escreve:

A filosofia não pode fundamentar uma política- aliás, ela não pode “fundamentar” absolutamente nada. Em particular, quanto a assuntos de política, tudo o que a filosofia pode dizer é: se vocês querem a filosofia, é preciso que queiram também uma sociedade na qual a filosofia seja possível (Castoriadis, *Natureza e valor de igualdade*, EL II, p. 326).

A política é, portanto, advinda da ação, mas é também incontestável reflexão. Com isso, Castoriadis vai além dos antigos e dos modernos e de todas as querelas que os envolvem. Uma das contribuições originais de seu trabalho em filosofia política reside nesta perspectiva de pensar a filosofia sob os olhos da política, e mais ainda, a realidade humana, não apenas a partir das ideias que a humanidade produz, mas também a partir de suas atividades e ações coletivas. Ele escreve:

Ao instaurar a democracia, o demos faz filosofia: ele inaugura a questão da origem e do fundamento da lei, e abre um espaço público (social e histórico) de pensamento, no qual se situam filósofos que, durante muito tempo (até Sócrates, inclusive), continuaram a ser cidadãos (Castoriadis, Uma interrogação sem fim, EL II, p. 268).

O que vale ressaltar a partir dessas reflexões é que o pensamento político de Castoriadis se constitui num imenso elogio a política. Não se trata exatamente de submeter toda filosofia, entendida como questionamento ontológico sobre a metafísica, ao mero plano dos assuntos humanos, como se a questão milenar entre realismo e idealismo simplesmente fosse tomada em favor do realismo. O que se trata, neste caso, é de reconhecer o quanto que as condições históricas e políticas foram fundamentais para a criação e desenvolvimento dessas questões. Castoriadis visa, de algum modo, recolocar a política como participante fundamental sem o qual a filosofia não seria possível. Nesse sentido, é reconhecer a política como um dos pilares da criação filosófica, e não uma adjacência ou um ramo desta reflexão. Elogiar a política, neste caso, significa dar à política, e conseqüentemente ao mundo humano e as nossas ações, um status relevante e essencial, sem o qual a especulação por si só não poderia sobreviver.

Desta forma, a pendência entre antigos e modernos, segundo a ótica de Castoriadis, visa estabelecer um lugar privilegiado ao político na totalidade da experiência humana. Esta relação, que dá ao político um *status* superior, irrompeu nesses dois momentos da história da humanidade. Sendo assim, não há como favorecer os antigos em função dos modernos, apesar de Castoriadis demonstrar mais simpatia pelas práticas políticas dos antigos. O fundamental é que, por pior que sejam as experiências e as práticas políticas contemporâneas, nós ainda somos herdeiros desse projeto de autonomia, e que, portanto, nos é aberta a possibilidade de reflexão e de questionamento acerca de nós mesmos e das obras que produzimos.

## **Capítulo 7 - Diálogos Intermitentes: as disputas em torno da democracia, revolução e autonomia**

### **1. Os Diálogos**

Infelizmente Castoriadis não foi um autor que gerou muitos debates acerca de sua obra entre a intelectualidade. O caráter extremamente hermético de suas ideias talvez tivesse sido um fator que dificultou tais análises. Além disso, este hermetismo também se traduz em geral, nos poucos comentários gerados por suas ideias, num diagnóstico geralmente comum. Este diagnóstico é: os trabalhos de juventude de Castoriadis até as críticas do marxismo são em geral justificáveis e plausíveis. Porém, a partir do momento em que ele nos apresenta suas concepções filosóficas, sua ontologia política e seu Projeto da Autonomia, os problemas em torno das suas ideias se tornam mais recorrentes.

Tais questionamentos acerca da sua obra, em geral dispersos em pequenos comentários e artigos, problematizam aspectos do conjunto de sua obra. Em primeiro lugar, devemos considerar que não se pode afirmar contundentemente que um autor resolve ou elimina um conjunto de problemas postos ao longo da história do pensamento humano. Não é Castoriadis que encerra um ciclo, assim como nenhum autor jamais o realizou. O que faz de um pensador realmente grande é sua capacidade de dialogar com as questões de seu tempo, e, tal diálogo transcender a história e deixando um legado atemporal, capaz de ser elucidado por qualquer

geração, em tempos diversos, acerca de questões que não podem e não devem ser encerradas. Neste aspecto, Castoriadis abordou temas que ainda nos são cruciais.

Os temas da democracia, da revolução e da autonomia são essenciais não somente no conjunto de ideias de Castoriadis, no modo como ele aborda e das contribuições deixadas acerca de tais assuntos, como também são temas prementes à filosofia política como um todo. O que Castoriadis fez: foi somente ter dado um conjunto de respostas a estas questões.

Com isso, este capítulo é dedicado a compreender o modo pelo qual seus críticos receberam e interpretaram suas ideias. Além disso, outro que abordamos aqui também, se dá não exatamente com uma leitora e crítica de Castoriadis, mas com uma outra autora que parece espreitar as análises de nosso autor, e que em alguns momentos acaba por aparecer neste trabalho: Hannah Arendt.

Entre ela e Castoriadis há diversas semelhanças: o modo pelo qual ambos procederam suas reflexões sobre a política, as relações entre a filosofia e a política, a ontologia e a política e o debate acerca da democracia. Assim, propomos realizar uma aproximação entre algumas ideias de Arendt e de Castoriadis, principalmente no que concerne aos sentidos do político e ao espaço público.

Outros diálogos possíveis são em relação a autores que escreveram trabalhos diretamente endereçados a Castoriadis: Jürgen Habermas, Axel Honneth e Agnes Heller. Para cada um deles abordamos um elemento especial no conjunto dos temas elaborados por Castoriadis: em Habermas, visamos as formas de democracia bem como os distintos usos dela. Além da problemática fundamental para o trabalho de Habermas que é a intersubjetividade. O modo pelo qual Castoriadis se relaciona

com este tema e as questões apontadas por Habermas acerca do limites e contribuições da filosofia de Castoriadis para a teoria social e a filosofia.

Em Honneth, o debate gira em torno da questão da revolução, da ontologia e da filosofia da criação de Castoriadis. Ainda seguindo os passos de Habermas nas críticas apresentadas, Honneth, porém, aponta com precisão alguns pontos interessantes de questionamento acerca das ideias de Castoriadis.

Por último, trazemos a discussão entre Heller e Castoriadis, principalmente em torno da difícil questão da autonomia nas ideias do autor. Neste sentido, o debate gira em torno do Projeto da Autonomia, do imaginário, da metafísica e da influência iluminista nas ideias do autor.

Estes diálogos pretendem confrontar aspectos das ideias de Castoriadis. Não são diálogos fechados, e nem pretendem dar uma palavra final acerca dos temas tratados. Por isso, os denominamos de intermitentes. Apenas visam problematizar e aprofundar ideias e concepções do nosso autor, bem como discuti-las a luz de seus críticos, com o intuito de não encerrar o debate da filosofia de Castoriadis numa mera apresentação de suas principais ideias. Mas, ao contrário, de abordá-las em seus múltiplos sentidos, entendendo-as como um importante manancial para questões fundamentais da filosofia política, da teoria social e da democracia.

## 2. A política entre Arendt e Castoriadis

Numa conferência realizada em 1981 Castoriadis proferiu as seguintes palavras sobre Hannah Arendt: “Honrar um pensador não é elogiá-lo, nem mesmo

interpretá-lo, mas discutir sua obra, mantendo-o, desta forma, vivo, e demonstrando em ato, que ele desafia o tempo e mantém a sua relevância” (Castoriadis, *Os destinos do totalitarismo*, 1985, p. 7). Na ocasião, a conferência era dedicada ao trabalho de Arendt, e Castoriadis abordava o tema do totalitarismo. Segundo ele, a pensadora alemã fez a mais corajosa consideração sobre este assunto até então<sup>96</sup>. Para o filósofo Greco-francês, os interesses dele pelas ideias de Arendt referem-se basicamente a dois aspectos: “a análise do totalitarismo e a tentativa de reconstruir o pensamento numa base nova” (Idem, *Ibidem*). Contudo, ao analisarmos mais de perto, percebemos que existem diversas temáticas recorrentes entre os dois.

Apesar de pertencerem a tradições ou escolas muito diferentes entre si, Castoriadis e Arendt, cada um a seu modo, possuem aspectos semelhantes em seus pensamentos. Em diversos momentos, ambas as reflexões abordaram temáticas em comum. Podemos citar entre os interesses teóricos coincidentes quatro aspectos fundamentais que estão presentes no pensamento tanto de um como de outro. São eles: 1) uma abordagem crítica ao totalitarismo, bem como também das democracias liberais, 2) uma defesa incontestável de formas de participação democrática ativa, tais como as experiências dos conselhos revolucionários, 3) uma visão crítica do marxismo como teoria e prática revolucionárias e; 4) um retorno ao legado grego no intuito de questionar nossas demandas e práticas políticas atuais, entendendo este legado como uma ferramenta fundamental capaz de estabelecer um contraponto às experiências políticas contemporâneas.

---

<sup>96</sup> “Se hoje escolhi o problema do totalitarismo para discutir é, em primeiro lugar, porque é um tópico central em relação aos meus interesses atuais que, não temo dizer, deveriam ser os interesses de todos. Mas é também por razões menos conjunturais. Este é o campo no qual Hannah Arendt teve a audácia de enfrentar algo novo e, na verdade, incompreensível; incompreensível porque novo e porque incompreensível” (Castoriadis, 1985, p. 7).

Há ainda, outro aspecto que une os dois: a política, para eles, não constitui um aspecto derivado de um sistema de pensamento maior. Isto é, a filosofia política nestes dois autores é o cerne a partir do qual o questionamento filosófico insurge. Em outras palavras, o político não é entendido como consequência de um conhecimento teórico maior, bem como não é compreendido como necessariamente interligado a uma especulação sobre a ética (embora a reflexão sobre os valores e a moralidade estivesse de alguma maneira nesses dois autores, vinculada à filosofia política). Para Arendt e Castoriadis, a filosofia é essencialmente política. Isto porque, para eles, em todos os âmbitos a reflexão é sempre considerada com vistas ao político. Em outras palavras, a política está na base e constitui o solo no qual irá se erguer a reflexão filosófica.

Porém, o que parece crucial entre eles é o fato de que: ambos direcionaram o olhar a um conjunto de temáticas semelhantes, mas no que concerne ao tratamento dessas questões, suas opiniões divergem em assuntos cruciais. Ou seja, ainda que possa haver um diálogo entre Arendt e Castoriadis, no que concerne ao estatuto do político e ao sentido da democracia, podemos perceber um profundo afastamento entre os dois. As posições de Arendt, segundo nossa leitura, são mais tímidas que as de Castoriadis.

Um dos aspectos que nos parece relevante em Arendt é sua definição de política. Na série de textos póstumos de Hannah Arendt intitulada *O que é a política?* ela nos dá ali uma das definições mais precisas do que seria política para ela: política é idêntica à liberdade, “(...) baseia-se na pluralidade dos homens” (ARENDR, 2003, p. 8). A política organiza o convívio entre os diferentes. Para ela a política não é dos homens, mas é *entre* os homens, “que a liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos necessários para o surgimento de um espaço

entre os homens, onde só então se torna possível a política” (p. 9). A política não é algo dado pela natureza, mas é criada pela relação entre os homens. Ou como escreve Arendt: “A política surge entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens” (p. 23). Assim, para ela, a política relaciona-se à liberdade e a diversidade de pensamento<sup>97</sup>.

Tal concepção está na base de uma das maiores contribuições de Arendt acerca da política: o sentido mesmo da política para ela reside na pluralidade, ou seja, trata da convivência entre diferentes (Idem, p. 21). Tal entendimento acerca da política foi mingando na medida em que a história humana foi se desenvolvendo. A história da civilização ocidental é, para Arendt, uma tentativa de criar artificialmente relações que originalmente não existiam. Disso decorre, por exemplo, a noção de uma história da espécie humana. Ora, para ela, a fonte original da política reside na pluralidade que obriga os homens a conviverem com as inúmeras diferenças entre eles. Esta diversidade, bem como a possibilidade de se estabelecer acordos de convivência, enriquece e dá sentido à política. A característica mais fundamental da civilização ocidental advém justamente do fato de que ela caminha no sentido contrário a este processo. Assim, para nossa autora, a noção de história, já mesmo nos antigos, vem se apresentando, primeiro como um estranhamento e posteriormente como uma perda deste sentido da pluralidade. Ela escreve: “através da ideia de uma história mundial, a pluralidade dos homens é dissolvida em um indivíduo homem, depois também chamada de Humanidade” (Idem. Ibidem).

---

<sup>97</sup> Ela escreve: “A política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças. Enquanto os homens organizam corpos políticos sobre a família, em cujo quadro familiar se entendem, o parentesco significa, em diversos graus, por um lado aquilo que pode ligar os mais diferentes e por outro aquilo pelo qual formas individuais semelhantes podem separar-se de novo umas das outras e uma contra as outras” (Arendt, *O que é política?*, p. 22).

Arendt identifica uma quebra entre o conceito de história nos antigos e nos modernos. A noção de história entre os gregos antigos obedecia a uma ordem cíclica da vida, isto é, a vida humana estava sujeita as mesmas designações da vida natural, estabelecida por um ciclo contínuo entre os seres. A criação da democracia ateniense, que pela primeira vez instituiu também a noção de direitos de cidadania, operou uma separação da ordem humana sobre uma ordem natural do cosmos. A consequência mais grave para a política advém do fato de que: há o surgimento de uma espécie de segunda concepção de vida, isto é, o cidadão é um sujeito que se interpõe sobre a ordem natural da vida.

Arendt ressalta que, entre os gregos, havia duas palavras para designar vida: *bíos* e *zoé* (Cf. *As Crises da República*). A *zoé* é a vida natural, marcada pelos ciclos de nascimento, crescimento, perecimento e morte. A *bíos*, por sua vez, corresponde à vida de um indivíduo, que tenta constantemente escapar aos ditames da vida natural. O nascimento da polis, e da política democrática, opera uma mudança fundamental da *zoé* em função da *bíos*. Se antes a ordem dos assuntos humanos estava submetida à ordem ditada pela natureza, com o surgimento da polis e da democracia, o ser humano busca se autonomizar em relação à natureza que o criou. O nascimento da democracia corresponde, segundo as ideias de Arendt, à separação da *bíos* (vida do indivíduo) da *zoé* (vida da natureza). Como consequência deste processo, destaca nossa autora, temos uma ruptura na ordem cíclica, na qual a *zoé* estava inserida, em função do advento de uma ordem retilínea. A consequência disto é o afastamento do homem do mundo ao qual ele originalmente pertencia. Ou, em outras palavras, o advento da democracia na polis democrática marca o início do antropocentrismo na história da filosofia.

Deste modo, segundo Arendt, a característica mais forte da noção de História no Ocidente é que ela vai se constituindo a medida em que os homens vão se afastando desta ordem natural do cosmos. É somente a partir do momento em que os homens vão deixando traços de sua existência em objetos, feitos e palavras, que a história vai constituindo um corpo de significações capazes de serem narradas. Em outras palavras, os homens, para Arendt, tentam superar a sua mortalidade imprimindo, de alguma maneira, a imortalidade nas obras que produz. Esta imortalidade amalgamada nas obras implica, por sua vez, no afastamento do homem frente à natureza. Este processo acarreta na perda da relação do homem como um ser submetido a uma ordem maior que ele. Numa bela passagem, Arendt escreve:

Tudo se tornou perecível, exceto talvez o coração humano; a imortalidade não mais é o meio em que se movem os mortais, mas refugiou-se, desabrigada no coração mesmo da mortalidade; coisas imortais, obras e feitos, eventos e até palavras, embora ainda possam os homens ser capazes de externalizar e como que reificar a recordação em seus corações, perderam seu abrigo no mundo; já que o mundo, já que a natureza é perecível, já que as coisas feitas pelo homem, uma vez tenham adquirido o ser, compartilham a sina de todo ser, elas começam a perecer no instante mesmo em que vieram a existir (Arendt, 2002, p. 73).

O apogeu do pensamento filosófico entre os antigos só veio ratificar esta tentativa de imortalização do homem. Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles, instituíram a esfera do pensamento como o lugar por excelência em que nada é perecível. A visão de Hannah Arendt acerca do nascimento da filosofia é negativa. Para ela, o surgimento da racionalidade ocidental é uma tentativa de superar a mortalidade natural do homem frente à imortalidade da natureza, através da grandeza das ideias, das grandes façanhas intelectuais e das grandes palavras. É como se pela criação de ideias eternas, o homem tentasse se igualar à natureza, no

sentido de deixá-la menos opressora para eles mesmos, produzindo algo tão duradouro quanto as obras da natureza: as ideias. A noção de história nasce, segundo a autora, a partir da ambição humana em superar a natureza.

O que temos até aqui é um embate entre aquilo que foi produzido pelo pensamento e aquilo que foi construído pela ação humana. Esta ação, contudo, nem sempre possui um matiz positivo para nossa autora. Há ações que são envolvidas com a produção e reprodução da vida, e ações que são criadoras. A primeira não é uma ação nobre, e nem política. A segunda, corresponde ao tipo de ação política que Arendt elogia.

Por exemplo, para a filósofa alemã, era na ação heróica que os gregos encontravam o meio pelo qual se podia superar o fato de a vida humana ser submetida a uma ordem natural, alheia às determinações da vontade (*zoé*). A ação heróica permitia com que a glória deste indivíduo atravessasse os séculos. Arendt escreve: “Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que o *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica” (ARENDR, 2002, p. 72). Ou seja, a ação do herói é aquela que visa de alguma maneira escapar da lei da natureza e dar um sentido especial e um lugar privilegiado ao ser humano. Neste aspecto que para Arendt, o herói representa a instituição do novo, algo que tem para a política uma significação fundamental.

Tal relação entre história e natureza, surge entre os antigos e continua existindo na modernidade, porém de maneira distinta. A história moderna é, como para os antigos, atrelada a noção de natureza. No entanto, diferentemente dos antigos, que buscavam superar sua mortalidade frente à imortalidade de natureza

por grandes feitos, obras ou ideias, os modernos procuraram interpretar a história humana pelos mesmos mecanismos através dos quais a natureza era também interpretada. Além disso, na contrapartida, a centralidade do homem como produtor e reproduzidor do mundo ao seu redor foi, como nunca antes, reafirmada. Diferentemente dos antigos, que se debatiam com a grandeza do cosmos e buscavam de alguma maneira escapar deste ciclo opressor da natureza, os modernos sequer colocaram esta questão. A magnitude do homem paira na modernidade como um pressuposto e a história deixou de ser uma narração dos feitos memoráveis, ou o enfrentamento da mortalidade humana com uma realidade opressora. A história moderna tornou-se um processo feito pelo homem (cf. 89), uma fabricação produzida pelo engenho humano.

Em diversas passagens dos seus textos, Arendt busca distinguir, além das diferenças entre a ação e o pensamento, mais dois modos de ação humana. Ela vai retomar a categorização já realizada por Aristóteles entre práxis e poiesis. Porém, ela dá aos conceitos do filósofo grego, uma nova roupagem. Tal como Aristóteles, Arendt define práxis como uma ação sem nenhuma finalidade específica a não ser a própria ação. A fabricação, ou poiesis, é aquele tipo de ação cuja finalidade se realiza numa obra determinada. Assim para Arendt, a práxis é uma ação fútil, realizada sem nenhum propósito concreto. A fabricação (poiesis) é aquela forma de ação que apresenta ao mundo um produto final.

O que nossa autora parece querer dizer com isto é que: a partir da modernidade houve uma inversão de valores dados a cada uma destas ações, a poiesis (fabricação) passou a ser mais valorizada como ação que a práxis. Isto é o mesmo que dizer que: na modernidade, a ação fortuita e imponderada foi sendo substituída pela ação de tipo previsível e controlada. As consequências disso para a

política são que: de um lado a fabricação visa sempre povoar o mundo com produtos que se sobressaem à ordem natural do cosmos, e de outro, o que é mais grave, a ação não carrega mais um conteúdo imprevisível, aleatório, e, portanto, criativo, capaz de instituir uma nova ordem aos acontecimentos. A substituição da práxis pela poiesis acarretou num empobrecimento da política.

O advento da modernidade restringiu cada vez mais os espaços da pluralidade e da ação livre e criativa. Ela trouxe à baila a noção da igualdade sobre a liberdade, e com isto, trouxe também o lado funesto desta igualdade: a homogeneização da política, que tem na massificação seu lado mais perverso, e que transforma toda política em mera administração da vida. É somente por causa desta incapacidade da política moderna conceber a pluralidade e a liberdade necessárias a qualquer forma de vida coletiva, que Arendt vai identificar nos tempos modernos o surgimento de um sistema de dominação nunca antes visto: o totalitarismo. A tentativa vigorosa da autora em compreender este fenômeno, do qual ela também sofreu as consequências, será uma das marcas mais importantes do pensamento político de Hannah Arendt.

Deste modo, podemos afirmar que: o entendimento de Arendt sobre a política é profundamente marcado pela experiência do horror totalitário. Uma das preocupações da autora é, além de compreender o terror totalitário, preservar uma esfera em que esta relação entre os homens fosse possível justamente no ímpeto de evitar o terror. Nesse aspecto, a ideia da política como liberdade ganha fôlego. O sentido pleno da política é, para a filósofa alemã, a liberdade.

Esta busca pela liberdade atua como um motor operando no íntimo de cada homem. Arendt acreditava que poderia haver novos começos. E que mesmo em

face da barbárie absoluta, a humanidade poderia nascer outra vez, impor um novo começo, tal como a Fênix renascida das cinzas. Para ela, cada homem traz em si um potencial capaz de transformar a realidade, possui uma potência a se reinventar e criar novos laços sociais e novas formas de política e de vida. Esta posição dava a autora certo conforto no sentido de que, mesmo no pior dos mundos possíveis, era possível ao homem encontrar uma saída, uma quebra ou uma brecha por onde ele poderia atravessar e desta forma recriar o novo. Daí decorre, por exemplo, o elogio de Arendt das experiências revolucionárias populares que tinham nos conselhos seus órgãos de administração autônoma.

A posição de Arendt, porém, via a despolitização tanto no totalitarismo como também nas modernas democracias de massa, que transformavam o político em administração pública. Tal inversão da política é decorrente da inversão da práxis pela poiesis. As democracias liberais entendem que a política não se localiza nos laços humanos de solidariedade e no exercício de uma liberdade criativa, mas sim apenas no âmbito da administração das necessidades fundamentais. Se o totalitarismo reduziu a política às cinzas, já que eliminou o espaço público entre os homens, as modernas democracias liberais reduzem a liberdade humana somente ao aspecto das necessidades da vida material. De um lado, o fim da política é a morte do público, de outro, o fim da política é a transformação desta em mera gestão burocrática da vida. Em outras palavras, os aspectos da vida humana ligados a produção e reprodução da vida não são qualificados como político pela autora, mas sim como pertencentes a uma outra esfera, que não mais a da ação criativa, mas sim da gestão das necessidades.

Deste modo, a política contemporânea é, para Arendt, tanto no totalitarismo como nas democracias liberais, uma restrição à liberdade, um cerceamento da

capacidade humana de recriar a história por outros caminhos<sup>98</sup>. Arendt estabelece o espaço público como espaço fundamental sem o qual a vida política não é possível, isto porque, sem debate, sem a troca de ideias, e principalmente sem o esforço de convencimento do outro pela persuasão, a vida coletiva se esmaece. Há em Arendt uma centralidade do espaço público como elemento fundamental da vida política. Além disso, a política, para ela, não se faz pela violência, pela mera imposição de ideias. O espaço público é um espaço em que as ideias são lançadas, debatidas, e onde pode haver o convencimento do outro. Se a essência da política é a liberdade, esta liberdade necessita da sobrevivência do espaço público para que esta se realize plenamente.

Ora, em que medida as ideias de Castoriadis podem dialogar com tal concepção?

Tal como Arendt, Castoriadis defende a centralidade do espaço público para a vida política e democrática. No entanto, o espaço público para Castoriadis, é apenas um pressuposto e não o ponto central da vida democrática. Sem o espaço público, defende Castoriadis, a vida política e conseqüentemente a vida do pensamento, não seriam possíveis. E, sem tal liberdade para debater e confrontar as diferentes opiniões, a sociedade não pode encontrar as devidas oportunidades para romper com as normas impostas de cima para baixo, para rumar em direção à vida autônoma. Como vimos, para Castoriadis o fundamental em política, são a possibilidades de uma sociedade se autoinstituir, através do rompimento com as normas alheias a elas mesmas e buscando em si mesma seu próprio fundamento. Ele escreve:

---

<sup>98</sup> A liberdade plena que qualifica a política para Arendt foi conhecida pela primeira vez pelos gregos da polis.

Sem este espaço público comum, condição não material e externa, mas essencial e de fundo, a filosofia em sentido estrito não teria podido nascer, ou seria sempre servente de uma religião ou de uma instituição estabelecida da sociedade, como ocorreu no Oriente. E este espaço público não é somente sincrônico, é também diacrônico, temporal, histórico no sentido forte (Castoriadis, *Lo que hace La Grecia*, p. 334).

Assim, para nosso autor, ainda que o espaço público fosse fundamental, pois possibilita o debate aberto das questões coletivas e postula, desta maneira um espaço comum de busca da verdade, tal entendimento da esfera pública nos apresenta apenas um único modo de entendimento do político.

O que é se apresenta mais basilar neste espaço público, é o fato de que, ao se construir um espaço de confronto recíproco e exame das opiniões, o que está em jogo neste caso, não é apenas “o que fazer aqui e agora”, mas em especial o fato de que é ali o espaço por excelência onde as leis e normas podem ser postas e repostas ao julgamento comum e a deliberação acerca de sua validade, continuidade ou não. O mais importante para Castoriadis, neste contexto, reside no fato de que, sem espaço público não pode haver a instituição das leis e normas que organizam e orientam a vida coletiva. O espaço público é, de certa maneira, uma condição de possibilidade para a vida democrática. Mas, democracia, para ele, não se reduz somente ao espaço público. Ainda que seja necessário o espaço público para uma vida democrática, a democracia, para nosso autor, é algo mais. Democracia, como vimos, relaciona-se com autonomia, ou seja, com o questionamento da lei e da norma vigente e instituição de outras novas.

Assim, para Castoriadis, Arendt apontou o espaço público como condição primordial para uma vida democrática salutar, e isto foi essencial e muito positivo. No

entanto, o espaço público é apenas uma condição para a democracia. A verdadeira democracia reside, segundo nosso autor, na possibilidade e capacidade de o corpo social decidir acerca de si mesmo, ou seja, na autonomia. É fazendo a lei por si mesma, num processo consciente e lúcido, que uma sociedade vem a ser democrática. A autonomia só pode ser possível, se vivida numa democracia.

Deste modo, se para Arendt é fundamental à democracia uma ação política criadora, capaz de dar novos rumos à vida social, tal como o herói que irrompe uma ordem natural e revela a si mesmo, em seus atos e palavras, no corpo coletivo, dando um novo significado para a vida democrática, Castoriadis não entende a democracia sobre esta perspectiva. Segundo ele, Hannah Arendt possui uma concepção substantiva de democracia, mas o limite da autora reside no modo pelo qual ela define o teor da democracia. Para Castoriadis, a democracia de Arendt dá muito valor ao sujeito, quando se ocupa em demasia da “manifestação” ou revelação dos sujeitos no espaço público. O que nosso autor propõe é que se desvie o olhar não apenas para a manifestação em si, mas, sobretudo, para o conteúdo desta manifestação. Ele escreve:

a posição de Hannah Arendt deixa de lado a questão capital do teor, da substância, dessa “manifestação”. Para tomar alguns casos extremos, Hitler, Stalin e seus tristemente célebres colegas certamente mostraram quem eles eram através de seus atos e discursos. A diferença entre Temístocles e Péricles, de um lado, e Cleon e Alcebíades, de outro, entre os edificadores e os coveiros da democracia, não se acha no simples ato da “manifestação”, mas no conteúdo dessa manifestação. Mais ainda, foi justamente porque só a “manifestação” enquanto tal, a simples “aparição no espaço público”, contava a seus olhos, que Cleon e Alcebíades provocaram catástrofes (Castoriadis, *A polis grega e a criação da democracia*, EL II, p. 321).

O que Castoriadis quer defender com isto é que: a democracia é mais do que a possibilidade de salvaguardar por ideias, atos e palavras, a permanência dos sujeitos, mas que, ainda que seja importante garantir esta pluralidade, é preciso também incursionar sobre o que estas ideias, atos e palavras estão se referindo. Não basta, para ele, resumir a democracia às possibilidades de manifestação, mas, em especial sobre qual manifestação e de que modo ela pode de fato, estabelecer o questionamento da ordem vigente.

Tal relação pode ser percebida com mais clareza, por exemplo, na interpretação que cada um dos dois deu ao fenômeno dos conselhos. Tal como Castoriadis, Hannah Arendt percebe a inovação política que foram as experiências dos conselhos como enfrentamento revolucionário ao sistema representativo moderno. Castoriadis certamente concordaria com a afirmação de Arendt de que eles são o tesouro perdido da tradição revolucionária.

Para Arendt, o erro dos conselhos, responsável por seu apaziguamento na tradição revolucionária, ocorreu a partir do momento em que eles se ergueram também para a direção das fábricas e administração dos negócios públicos. É justamente aí que se dá o afastamento de Castoriadis e Arendt. Para nosso autor, a alteração no universo do trabalho não significava um enfraquecimento da política, mas ao contrário, alterar as relações sociais e econômicas é também um passo adiante em direção à autonomia.

Ou seja, quando Arendt detecta na política moderna pautada na defesa de interesses, um esmaecimento da política e de seu sentido público, Castoriadis julga que este espaço, o dos interesses, é também importante no sentido de que ali também se podem reorganizar as decisões e incluir novos atores no espaço público,

enriquecendo cada vez mais a vida democrática. Em outras palavras, a alteração do domínio do social na política, execrado por Arendt, é ainda um importante aspecto do fortalecimento da política e como consequência, da democracia. Ele escreve:

Hannah Arendt notou, muito corretamente, na política moderna que a política se vê anulada sempre que se reduz a um disfarce para a defesa e a afirmação de “interesses”; pois, neste caso, o espaço político se fragmenta irremediavelmente. Contudo, caso a sociedade esteja, de fato, profundamente dividida em função de “interesses” contraditórios como hoje está -, a insistência na autonomia do espaço político torna-se gratuita. *A resposta não consiste, então, em fazer abstração do “social” mas em modificá-lo, de tal modo que o conflito de interesses “sociais” (vale dizer: econômicos) deixe de ser o fator predominante na formação das atitudes políticas.* Na falta de uma ação nesse sentido, resultará a situação que é hoje a das sociedades ocidentais: a decomposição do corpo político e sua fragmentação em grupos de pressão, em lobbies (Idem, p. 310, grifo meu).

Certamente tal concepção se choca com o diagnóstico de Arendt acerca dos conselhos: onde, para ela, o limite desta experiência reside no momento em que ela confunde a esfera da administração da vida com a esfera política. Neste caso, para a autora, houve um término do político e uma passagem apenas à gestão das necessidades. Tal concepção pode ser percebida quando ela afirma a seguinte definição sobre a experiência dos conselhos:

O erro fatal dos conselhos foi que eles próprios nunca fizeram uma distinção muito nítida entre participação nos negócios públicos e administração ou gestão de coisas de interesse público. No âmbito dos conselhos de trabalhadores, eles tentaram, repetidas vezes, assumir a gerência das fábricas, e todas essas tentativas redundaram em fragorosos fracassos (Arendt, *Da Revolução*, p. 218-219).

E, mais a frente: “Os conselhos das fábricas introduziram um componente de ação na gerência das coisas, e isso, na verdade, só podia gerar caos” (Idem, p. 219).

Como podemos perceber, para Arendt, o limite da experiência dos conselhos se deu no momento em que eles deixaram de ser a expressão do novo, a instituição de formas novas, para se ocupar da reprodução da vida, ao reivindicar a direção das fábricas e tentar reorganizar a produção.

Ora, para Castoriadis subverter a ordem econômica e social era também um fator importante para a democracia. E, mais ainda, a esfera do social, para nosso autor, não é alheia ao político. Pelo contrário, boa parte do político é determinada pelo modo como a administração dos negócios públicos, a distribuição da riqueza social e as decisões sobre a produção, se dão. Dar as regras também na administração das fábricas ou no entendimento de Arendt, na esfera da necessidade, para Castoriadis, concerne também ao desenvolvimento de uma sociedade autônoma. Em outras palavras, alterar a produção e a ordem econômica, também é assunto de política.

Ora, o que talvez pese de modo mais profundo nas diferenças entre Arendt e Castoriadis seja a tradição do pensamento a qual cada um deles se relaciona. Sabemos que as filiações de Castoriadis com o marxismo o levaram também a questionar o trabalho e a produção como partes essenciais contra a alienação. Tal consideração jamais passou perto do horizonte arendtiano.

Decorre daí o fato de que Castoriadis ainda visse com bons olhos a experiência dos modernos. Diferentemente de Arendt, a quem Fernando César afirma sofrer de uma “nostalgia da polis” (Cf. Fernando César, p. 204), Castoriadis

não pensa apenas a experiência dos antigos como modelar. Para ele, a polis grega é um germen justamente porque deram as bases para um novo modo de se relacionar com a política. No entanto, esta experiência foi alargada pelos modernos, pois foi justamente ali, e não na polis grega, o momento em que se contestou também a esfera da vida privada, e como isso o sistema de classes, as relações familiares, o universo do trabalho e a produção dos meios de sobrevivência.

Defendemos no que concerne ao estatuto do político que as posições de Arendt retiram parte substancial do conteúdo da política quando se separa o mundo da necessidade dos assuntos públicos. Ao contrário da filósofa alemã, Castoriadis defende que administrar a esfera da necessidade também possui relevância no universo político. E, deste modo, bem distribuir a riqueza social e especialmente, realizar um gestão coletiva da produção, também são assuntos, se não forem os temas mais centrais, para uma vida democrática salutar.

Assim, enquanto para Arendt a esfera da política relaciona-se à liberdade, afastando esta política do seu conteúdo cotidiano e a reprodução diária da vida material do homem, Castoriadis dá ao político outra interpretação. Para ele, a esfera do político é aquela que permite fazer as regras, as leis e normas que orientam uma dada sociedade. Em tal processo, a liberdade não é o essencial, mas, ao contrário, é um pressuposto necessário, sem o qual o questionamento das normas não seria possível. Ou seja, enquanto Arendt afasta da política as instituições humanas, Castoriadis percebe justamente nestas instituições, o mais relevante e essencial.

### 3. Habermas e a sociedade instituinte

Em 1985 Habermas escreveu um texto dedicado às ideias de Castoriadis. Trata-se de “*Excurso a propósito de “A instituição Imaginária” de C. Castoriadis*”. Tal trabalho, como nos remete o título, é um pequeno excuro no interior do capítulo XI, “*Uma outra saída da Filosofia do sujeito: Razão comunicacional versus razão centrada no sujeito*”, do clássico livro de Habermas, *O Discurso Filosófico da modernidade*. Este texto, ainda que bem sucinto, é capaz de nos apresentar uma rica interlocução acerca de duas concepções distintas de democracia: a democracia deliberativa, nos moldes habermasianos, e outro modo de proceder democrático, baseada na sociedade instituinte, tal como propôs Castoriadis. É sobre tal embate entre dois modelos de democracia que propomos o enfrentamento entre as ideias de Habermas de um lado, e de Castoriadis de outro.

No texto citado, Habermas traça um elogio à tentativa de Castoriadis de imprimir um fôlego novo à filosofia da práxis, num momento em que o projeto da modernidade estava desacreditado pela perda de possibilidades teóricas e práticas da teoria marxista. Ou seja, para Habermas, as ideias de Castoriadis de alguma maneira, resgatam os projetos emancipatórios da modernidade e se inscrevem num lugar único, fora das amarras do estruturalismo, da relativização permanente do pós-estruturalismo e principalmente, para além das limitações do marxismo. Habermas escreve:

Castoriadis fez a tentativa mais original, mais ambiciosa e mais refletida para repensar como práxis a mediação libertadora de história, sociedade, natureza exterior e interior. Também Castoriadis parte da “contradição”

entre o trabalho morto e o trabalho vivo. O capitalismo tem, simultaneamente, “que reivindicar a atividade humana dos sujeitos que dependem dele (...) e desumaniza essa atividade”. A cooperação de operários em autogestão serve de modelo para uma práxis não desumanizada (Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 301).

Contudo, a leitura de Habermas, apesar nos apresentar elogios iniciais, incorre numa crítica ao autor, buscando apontar os limites e fissuras nas ideias de Castoriadis. Para Habermas, apesar de Castoriadis ter dado um novo impulso à tradição da filosofia da práxis, “introduzindo-lhe uma viragem linguística única” (Idem, *Ibidem*), falta ao filósofo Greco-francês demonstrar de onde e como esta práxis retira seu impulso de movimento, isto é, apesar de dar um imensa roupagem filosófica aos problemas da práxis, Castoriadis se ausentou em demonstrar como que esta práxis de fato opera e por quais caminhos ela poderia funcionar. Por fim, podemos dizer que: nas críticas de Habermas há a ideia implícita de que Castoriadis construiu um imenso edifício teórico-filosófico, mas não foi capaz de demonstrar como afinal uma sociedade se torna ou não autônoma. Ele escreve:

Mas Castoriadis não desenvolve esta atividade no sentido próprio do termo, segundo a via do processamento e da produção técnica de objetos. Tal como a simples atividade reflexa, também a atividade instrumental constitui um caso limite contrastante ao qual faltam algumas características essenciais da práxis enquanto autoatuação. Em ambos os casos a atividade está reduzida às condutas previsíveis (Idem. *Ibidem*).

Tal debate, Castoriadis-Habermas é interessante na medida em que aqui podemos encontrar um rico diálogo sobre dois modos distintos de encarar e proceder com a política e a democracia. Isto é, cada um deles, a sua maneira, lançou um olhar e deu subsídios para pensarmos acerca da democracia e de seus modelos de procedimentos. Se de um lado, para Habermas, faltou à Castoriadis uma

instrumentalização mais apurada acerca de como fazer uma política democrática funcionar, de outro, para Castoriadis, Habermas retira o conteúdo vivo da política democrática e apenas focaliza na sua mera instrumentalização. Em outras palavras, este debate nos apresenta duas perspectivas: o primeiro, em Castoriadis, encontramos uma democracia mais substancial e o segundo, para Habermas, a democracia é entendida como processo, a partir das suas normas e artifícios de funcionamento<sup>99</sup>. Ou ainda, em relação à Arendt, Castoriadis nos mostra que a política não é somente rarefeita, restrita ao plano abstrato da liberdade, quase como se não tivesse relação com os problemas e questões “reais” do mundo. Com Habermas, Castoriadis nos mostra que a política, por outro lado, não se reduz apenas aos problemas instrumentais. Ela é também muito mais que isso: é também possibilidade de alteração do plano espiritual da vida humana, do pensamento e da cultura. Em outras palavras, a política, neste contexto, é para Castoriadis, nem tanto ao céu nem tanto a terra, embora se relacione com ambos.

Vejamos mais de perto a análise de Habermas. Também para o filósofo alemão, Castoriadis renova o conceito Aristotélico de práxis com o fim de chegar ao sentido original de uma política de emancipação (Cf. Habermas, p. 302). Tal interpretação ativista da práxis poderia se restringir a uma conclusão semelhante de Karl Korsch contra a ortodoxia da II Internacional. Contudo, as ideias de Castoriadis não param por aí. Segundo Habermas, ele intenta também retirar da práxis revolucionária uma filosofia política e uma teoria social. É justamente nesta passagem, da análise da práxis para a filosofia, que residem os problemas teóricos de Castoriadis.

---

<sup>99</sup> Tal debate pode ser realizado a partir do confronto entre o texto de Habermas e outro texto de Castoriadis de 1994, intitulado “A democracia como regime e como procedimento” (EL IV). Tal trabalho não faz referência direta a Habermas. Mas, no entanto, podemos perceber ali, ecos de um debate acerca dos limites da democracia deliberativa.

Tal concepção de sociedade baseada no imaginário com vistas à autonomia, entretanto, é segundo Habermas, uma maneira demiúrgica de se compreender o ser e o fazer sociais. Isto é, como ele escreve: “O processo social é a produção de formas radicalmente outras, um trabalho demiúrgico, a criação contínua de novos tipos que encarnam exemplarmente de modos sempre diferentes, em resumo: a autoinstituição e a gênese ontológica de “mundos” sempre novos” (Idem, p. 303). Em outras palavras, segundo Habermas, o imaginário determina o modo de ser das sociedades, corresponde de certa maneira ao seu *Volksgeist*. Porém, tal como um demiurgo que a tudo cria ex-nihilo, a sociedade em Castoriadis é concebida de modo semelhante. O filósofo Greco-francês não nos dá os caminhos e os meios pelos quais o imaginário cria tal ou qual modo de ser da realidade.

É justamente na concepção de sociedade como advinda de um imaginário, e que tal movimento visa à autonomia, que residem as críticas do filósofo alemão. Para ele, Castoriadis busca resolver o problema da práxis imprimindo-lhe um conteúdo normativo, isto é, tenta fazer a práxis humana voltar-se de maneira forçada para a autonomia. É justamente aí que mora o problema para Habermas: Castoriadis não nos apresenta em nenhum momento os modos pelos quais é possível se alcançar tal autonomia, ou seja, como que a imaginação radical, que está no solo que toda a sua teoria social, almeja ou se dirige em direção a uma sociedade autônoma. Assim, ao contrário de Heller, por exemplo, que acusa Castoriadis de acabar sendo normativo quando seu objetivo original seria contra a permanência de normatividade em teoria social, Habermas afirma que o que falta à Castoriadis é, em realidade, um conteúdo normativo em sua filosofia política.

Além disso, as críticas de Habermas não param por aí. Tal ausência de normatividade localiza-se no fato de que Castoriadis, ainda que tenha uma

preocupação fundamental com a linguagem, não deixou espaço para uma práxis intersubjetiva capaz de fazer os indivíduos passarem da heteronomia à autonomia.

Habermas escreve:

A minha tese é que Castoriadis não consegue resolver o problema, e isto porque seu conceito de sociedade, em termos de ontologia fundamental, não deixa lugar para uma práxis intersubjetiva que possa ser atribuída a indivíduos socializados. No fim a práxis social é absorvida na maré anônima de uma instituição, produzida pelo imaginário, de mundos sempre novos (Idem, p. 303).

O limite da filosofia de Castoriadis, portanto, reside, segundo Habermas, nos alcances da própria filosofia habermasiana: falta a Castoriadis um princípio intersubjetivo da linguagem que eleve os indivíduos a novos rumos, permitindo assim, uma emancipação possível. Para Habermas, o alcance da filosofia de Castoriadis fica dissolvido no conceito abstrato de instituição. Como vimos, democracia para Castoriadis relaciona-se com questionar as normas institucionais vigentes, sem, contudo, dar uma definição precisa do que seriam essas instituições. Assim, segundo Habermas, Castoriadis não indica como se pode de fato transformar essas instituições, quais os caminhos que os indivíduos podem se valer para tal transformação, e principalmente, o que é exatamente esta instituição. Em outras palavras, em certa medida faltou a Castoriadis incorporar aspectos da própria filosofia habermasiana. Tal caminho, para Habermas, reside no fato de que há de se garantir uma esfera intersubjetiva e comunicacional entre os sujeitos, capaz de possibilitar um novo horizonte democrático para a humanidade. Para o filósofo alemão, a emancipação segundo Castoriadis, tal como sua teoria da sociedade, ocorre ex-nihilo, sem que sejam explicitados os meios possíveis para tal saída.

No entanto, há aspectos da crítica de Habermas a serem considerados positivamente. Num desses aspectos está localizado no modo como Castoriadis constrói sua teoria psicanalítica. Para Habermas a teoria psicanalítica de Castoriadis carece de mediações mais profundas entre indivíduo e sociedade. Isto é, segundo Habermas, nosso filósofo pensa o indivíduo apenas enquanto ou psique monádica de um lado, ou como indivíduo socializado de outro. Qualquer mediação mais profunda acerca do processo de socialização está carente, ou ausente nas ideias de Castoriadis. Os processos de socialização são, segundo Habermas, advindos de um construto e procedem nas ideias de Castoriadis, de modo semelhante a uma manufatura.

Há em Castoriadis uma oposição demasiadamente rasa entre indivíduo e sociedade, quase como, para Habermas, se numa espécie de “oposição metafísica” (Idem, p. 306). A intersubjetividade, mediação fundamental a que se refere o autor, no caso de Castoriadis, está muito solta e fluida. Ou seja, não há explicação coerente em Castoriadis de como procedem os meios termos indivíduo-sociedade responsáveis pelos processos de socialização. A linguagem, estrutura fundamental na filosofia habermasiana, como define Castoriadis, não é primordial, ao contrário, assim como a cultura e os valores, ela é instituída. A advertência de Habermas vem no sentido de alertar o quanto que uma razão comunicacional é fundamental para uma práxis emancipadora. Isto é, o quanto que a linguagem é um mecanismo basilar para se estabelecer um processo de socialização dos indivíduos e com isso possibilitar uma efetivação de uma política democrática. Habermas escreve:

Quando se reformula o sentido da práxis no sentido do agir comunicacional com o auxílio deste conceito de língua, as marcas universais da práxis não se limitam só ao “legein” e “teukein”, isto é, às condições (que precisam de

interpretação) para o contato com uma natureza que se encontra no circuito de funções do agir instrumental. A práxis opera então muito mais à luz da razão comunicacional que impõe aos participantes na interação uma orientação para exigências de validação tornando assim possível uma acumulação de saber que transforma o mundo (Idem, p. 306-307).

Assim, podemos dizer que boa parte das críticas de Habermas se localiza em dois aspectos basicamente: o primeiro é o fato de que para ele, Castoriadis menospreza a linguagem, ou ao menos a relega ao segundo plano. O segundo, que decorre da primeira crítica é que: ao fazer isto, a práxis emancipadora que Castoriadis se propõe fica comprometida, já que Castoriadis não indica como e por quais caminhos essa emancipação seria possível. A autonomia, segundo Habermas, paira solta no ar, como uma ideia norteadora sem que saibamos como efetivamente podemos alcançá-la. Tal caminho, para o filósofo alemão, é ditado pela linguagem:

A práxis social está constituída linguisticamente, mas também a língua tem de *afirmar-se* para além desta práxis e no horizonte já definido por eles mesmos. Mas quando a revelação do mundo e a práxis de afirmação se pressupõem mutuamente, as inovações criadoras de sentido são tão limitadas pelos processos de aprendizagem e estão ambas de tal modo presas às estruturas gerais de ação orientadas para a aquisição da compreensão, que a reprodução de um mundo da vida se faz sempre também graças à produtividade dos seus membros (Idem. Ibidem).

Em outras palavras somente afirmar que a autonomia é um processo contínuo de autoquestionamento, e que tal processo já estava de alguma maneira impresso na mônada-psíquica, quase como se afirmássemos que a autonomia é imanente ao ser humano, é muito pouco para Habermas. Especialmente se deseja-se derivar daí uma teoria política emancipadora, tal como Castoriadis faz. É preciso apontar com mais precisão quais são os caminhos pelos quais esta emancipação é possível e não apenas afirmar que ela é, de alguma maneira constitutiva da essência do ser

humano. É neste sentido que as críticas de Habermas a Castoriadis se inserem. De algum modo, se é válido Habermas afirmar que falta para Castoriadis indicar melhor os caminhos de saída, é válido também afirmar que a resposta de Habermas visa, de alguma maneira, indicar que seus modos de saída seriam os melhores possíveis.

Contudo, devemos também considerar que Habermas visa contrapor às ideias de Castoriadis a sua própria concepção de emancipação possível. Tal concepção valoriza os aspectos da argumentação e do discurso na construção de uma saída democrática. Ou ainda, Habermas estabelece no princípio racional do ato de fala, o meio pelo qual se pode estabelecer uma normatividade política superior capaz de rumar para novos horizontes democráticos. Assim, grosso modo, os limites da filosofia política de Castoriadis seriam apontados pelas questões desenvolvidas e apontadas pelo próprio Habermas.

Porém, tal contraposição realizada por Habermas nos parece contraproducente. É preciso ressaltar o que está em jogo por detrás deste debate, duas apostas políticas distintas. As concepções de Habermas e de Castoriadis desembocam em duas maneiras de se compreender a política e a democracia. Ainda que Habermas faça críticas às ideias de Castoriadis, o processo inverso também é possível, embora o próprio Castoriadis jamais tenha produzido nenhum texto endereçado à Habermas. Isto é, pode-se realizar uma crítica da democracia deliberativa a partir de um ponto de vista castoriadiano. Tal como afirma Kalyvas: do ponto de vista habermasiano, a autonomia se refere apenas ao teste da validade política ou social, isto é, autonomia está relacionada com o julgamento do que é e do que deveria ser a política democrática (ou a democracia é pensada apenas entre fatos e normas). Para Castoriadis a autonomia não se restringe ao campo da validade ou facticidade, mas ao contrário, autonomia relaciona-se a uma espécie de

“política do extraordinário”, ao campo da criação (Kalyvas, *The politics of Autonomy and the challenge of deliberation: Castoriadis contra Habermas*, p. 6).

Assim, podemos dizer que Habermas se dirige aos meios pelos quais uma democracia se legitima ou não, enquanto que Castoriadis não está preocupado com os processos de legitimação. Seu foco não é exatamente validar a construção de processos, mas sim atentar para os momentos de decisão democrática, os momentos de autoinstituição, de revolução e de rupturas e descontinuidades com a política instituída. Castoriadis rejeita o formalismo de Habermas em função de uma democracia participativa baseada não apenas na esfera discursiva, mas em especial na criação de instituições que permitem a autonomia da humanidade (Kalyvas, p. 13). O próprio processo de legitimação democrática é entendido à luz das ideias castoriadianas, como um processo de criação.

Andreas Kalyvas nos aponta que Habermas extrai das pressuposições do ato de fala um princípio racional universal como o qual ele pode estabelecer uma normatividade superior da democracia deliberativa (Cf. Kalyvas, p. 4). Tal projeto foi criticado de diversas maneiras na teoria política. Alguns exemplos são bem conhecidos e podem ser citados. Iris Young, por exemplo, aponta a dimensão excludente da democracia deliberativa. Chantal Mouffe, de um ponto de vista pós-moderno, apresenta os efeitos repressivos da posição universalista e consensual da deliberação. E, Roberto Gargarella, por último, mostra a natureza antidemocrática da deliberação (Idem, p. 3). Tal projeto deliberativo, se contraposto com as ideias de Castoriadis, também pode ser abordado de maneira crítica.

Assim, de um ponto de vista castoriadiano, Habermas incorre no mesmo problema que Marx ou Freud: ele recai numa lógica conjuntista-identitária que visa

encontrar o ponto de origem, a base fundamental sobre o qual se edifica toda teoria social: a linguagem. Em outras palavras, tal como Marx encontrou na economia e Freud nos mecanismos castração e repressão, os elementos basilares capazes de estabelecer a posição e a ação dos homens em sociedade, Habermas busca esse elemento na linguagem. Em todos esses casos, para Castoriadis, a explicação acerca da sociedade e da política se encontra em apenas um aspecto da vida social, e em geral este aspecto é retirado do interior da sociedade e elevado a um princípio extrassocial. Esta não é a intenção de Castoriadis.

Como já mencionamos aqui, para Castoriadis a sociedade é autoinstituição, e não há como apreender dela apenas um princípio ou um punhado de princípios para explicar seus inúmeros modos de instituição. Tal modo de proceder seria um reducionismo racionalista, problema teórico o qual Castoriadis sempre combateu. Ao explicar a sociedade por um processo de autocriação Castoriadis pretende não reduzir as possibilidades de elucidação. Ao contrário, criação é um processo aberto, imbuído de infinitas possibilidades. Assim, não é a linguagem, a economia ou a repressão que estão no âmago da vida social. De fato, encontrar tal âmago, segundo nosso autor, não é possível. O que somente se pode retirar daí é que o movimento social é uma autopoisição de novas formas, é criação.

Deste modo, o que é fundamental para Castoriadis e não para Habermas, é que a política e a democracia, entendidas desta maneira, não são um processo que se institucionaliza através de determinadas regras. Mas, é um modo de ação que visa questionar as regras. Não adianta, neste contexto, tentar encontrar um número determinado de procedimentos, por melhores e mais democráticos que sejam, pois democracia não é procedimento. Castoriadis escreve:

Vê-se claramente que, quaisquer que sejam as roupagens filosóficas, uma concepção voltada exclusivamente para os procedimentos da “democracia” tem sua origem na crise das significações imaginárias concernentes às finalidades da vida coletiva, e visa a encobrir esta crise dissociando qualquer discussão relativa a essas finalidades da “forma de regime” político; no limite chegando até a suprimir a própria ideia de tais finalidades (Castoriadis, *A democracia como procedimento e como regime*, EL IV, p. 255).

Assim, política para nosso autor relaciona-se com ao trabalho de transformação das instituições no sentido da autonomia. Tal relação só pode ser concebida como um projeto democrático. Para ele:

podemos definir política como a atividade explícita e lúcida concernente à instauração das instituições desejáveis, e a democracia como o regime da auto-instituição explícita e lúcida, na medida do possível, das instituições sociais que dependem de uma atividade coletiva explícita (Idem p. 260).

Tal movimento para o autor, não visa uma sociedade acabada e perfeita, mas uma sociedade livre e tão justa quanto possível: “É a este movimento que chamo de projeto de uma sociedade autônoma e que, se alcançar seus objetivos, deve estabelecer uma sociedade democrática” (Idem, p. 261).

Ou seja, em matéria de política democrática, não basta apenas definir uma série de tais e quais instrumentos para que uma democracia seja possível. A democracia, neste caso, é entendida apenas enquanto procedimento. Para ele, democracia não é um método determinado, é um processo aberto, criativo e inquiridor da própria realidade. As críticas de Habermas, se entendidas neste contexto, não são consistentes. Não é preciso, segundo a visão castoriadiana de

democracia, explicar quais são os mecanismos pelos quais a autonomia é possível. É somente preciso garantir um espaço de liberdade para que possa haver o questionamento acerca de si mesmo. E, tal espaço não se reduz a esfera pública baseada na linguagem. Ele pode ser estendido aos momentos de quebra da ordem instituída e a criação de novos valores e novas ordens.

Portanto, o mais fundamental neste debate é que, para Castoriadis, tanto na democracia como na autonomia, não se trata exatamente de se definir quem são os atores e de garantir que esses atores possam efetivamente participar do processo pelo qual a ordem é instituída. Embora tal posição seja fundamental para uma vida democrática salutar, e necessariamente ela deva ser estabelecida, a democracia, novamente, não se resume a isso. O mais importante, neste caso, não são somente os agentes, mas o modo pelos quais as regras são estabelecidas, as decisões são tomadas e as leis são determinadas. E, em tal processo, é evidente que a participação dos agentes é essencial. Mas, uma democracia plena, para nosso autor, tem mais a ver com a criação de regras e acordos para a vida coletiva, e tais preceitos não podem ser enclausurados em determinados modos de proceder. Democracia é criação, é questionamento das leis e normas e a instituição de novas.

Deste modo, é por isto que, mesmo Hannah Arendt tendo compreendido a dimensão inovadora dos momentos de ruptura política, seus limites residem no momento em que romper as regras da vida produtiva foi visto com olhares negativos. E, em Habermas, ainda que ele tenha se esforçado para demonstrar o quanto é importante uma esfera pública isenta e livre como o caminho primordial para a democracia, seu limite reside no fato que ele não dá conta da dimensão do novo. No primeiro caso, a democracia não alcança o universo do trabalho e da vida material, e no segundo, a democracia fica restrita a um conjunto de regras e procedimentos.

Por fim, em contraposição ao modelo formalista de democracia deliberativa de Habermas, Castoriadis resgata de alguma maneira a democracia participativa de Arendt. Mas, neste caso, ele retira as vacilações da filósofa alemã, e imprime um caráter que vai além. A democracia neste contexto, ganha corpo, estende-se também aos aspectos materiais da vida humana, ao universo do trabalho. Mas não se resume a isto, é também um perpétuo questionar-se acerca da cultura, de nossos valores, de como queremos viver e como podemos criar, nós próprios, nossos próprios caminhos. Tal projeto também implica na alteração da vida produtiva e nas relações de trabalho, mas não se restringe a elas. É assim, uma forma de poder explícito que habita a existência mesma das sociedades.

#### 4. Honneth e a ontologia para a revolução

Como já comentamos, o debate acerca do legado de Castoriadis, infelizmente, ainda é bem escasso. Algumas apreciações acerca de seus textos aparecem aqui e acolá, mas não encontramos nenhum estudo de fôlego acerca de suas ideias<sup>100</sup>. Em geral, elas são debatidas em pequenos artigos e textos, a maior parte deles, reunidos no livro organizado por Busino<sup>101</sup>. O texto de Honneth não escapa a esta tradição. Foi publicado nesta coletânea e depois incluído num outro livro publicado por ele e que contém somente artigos de sua autoria e que discorre

---

<sup>100</sup> Exceto por algumas teses acadêmicas. No Brasil, o desconhecimento acerca das ideias de Castoriadis é ainda mais impressionante. Existem pouquíssimos estudos sobre ele. Apesar ser citado como uma dos pensadores mais criativos da filosofia contemporânea, especialmente, no pensamento francês dos anos 60 e 70, a dificuldade para encontrarmos estudos, comentadores ou até debatedores de suas ideias, é frequente.

<sup>101</sup> BUSINO, G. (org.) *Autonomie et autotransformation de la société - La philosophie militante* de Cornelius Castoriadis, Paris, Droz, 1989.

sobre suas visões acerca da teoria social contemporânea<sup>102</sup>. Neste trabalho, intitulado “*Salvando a revolução com uma ontologia: sobre a teoria social de Cornelius Castoriadis*”<sup>103</sup>, Honneth demonstra seu entusiasmo inicial com as ideias de Castoriadis. Contudo, neste artigo, o filósofo alemão, tal como Habermas, visa contrapor aspectos das ideias castoriadianas, às suas próprias indagações filosóficas. Para Honneth, as ideias de Castoriadis são uma ilha num mar de neoconservadorismo e de prognósticos do declínio da sociedade, que constitui grande parte da teoria social contemporânea (Cf. Honneth, p. 168).

Segundo Honneth, a teoria de Castoriadis, tal como também a de Marcuse, gira em torno do problema da revolução. Tal problema vem se ensaiando desde os trabalhos de juventude até os textos de maturidade. No entanto, o que separa um e outro é que, em seus trabalhos de maturidade ocorre uma virada psicanalítica, que versa sobre a natureza instintual humana e que tem como objetivo uma tentativa de encontrar ali o caminho de volta para a revolução, tanto como possibilidade teórica, mas também, em especial, como uma saída para a práxis. Neste aspecto, para Honneth, a virada procedida por Castoriadis apela para a indeterminidade do mundo social e natural no sentido de opor-se a qualquer forma de filosofia da determinidade. Ou seja, o centro de gravidade das ideias de Castoriadis deixa de ser baseado nos fatos e acontecimentos do mundo e se volta para uma ontologia.

Para Honneth, Castoriadis pretendeu construir sua teoria da revolução por uma ontologia que, em muitos momentos, remonta aspectos das ciências naturais, tais como a noção de determinação. Isto é, Castoriadis procura fundamentar uma

---

<sup>102</sup> HONNETH, Axel. *Fragmented world of the social. Essays in Social and Political Philosophy*. New York, State University of New York Press, 1995. As referências usadas neste capítulo são retiradas desta edição do texto de Honneth, e não do livro de Busino.

<sup>103</sup> *Rescuing Revolution with an Ontology: on Cornelius Castoriadis' Theory of Society*.

teoria da revolução por categorias que atravessam e também, em certo sentido, vão além das ciências não apenas sociais, mas da ciência em si.

Tal filosofia da indeterminidade proposta por Castoriadis é, segundo Honneth, uma variação da “virada linguística” tão característica das ciências sociais. Diferentemente da tradição estruturalista, que entende a linguagem como pilar fundamental sobre o qual as sociedades se erguem, Castoriadis dá um foco essencial à linguagem, sem, contudo transformá-la em elemento estruturante. Para ele, toda sociedade se constitui por mediações simbólicas, que dão significado e unidade a ela. Mas, Castoriadis não reduz a instituição da sociedade à representação simbólica. Podemos ver esta relação nas noções de *legein*, *teukhein* e na concepção de magma.

Para ele, como vimos, o imaginário é que ocupa este espaço fundamental, atuando, nas palavras de Honneth, como um “cimento invisível”, dando significado ao conjunto do real, produzindo novos atos de produção de significado. A noção de imaginário desenvolvida por Castoriadis constitui a base sobre o qual lança a sua crítica às ciências sociais contemporâneas.

É justamente neste ponto que Honneth apresenta suas críticas. O problema da ontologia de Castoriadis é que: embora o filósofo Greco-francês dê à linguagem e às representações simbólicas um papel secundário, lhe escapa, entretanto, o papel central que esta linguagem possui: Castoriadis não alcança o papel da linguagem como diferença ou como reconhecimento do outro. Honneth escreve:

Castoriadis concebe o primeiro passo do seu projeto de modo a realizar uma desconstrução imanente: a revisão do nosso entendimento tradicional do ser como o para ser. E, isto não como a demonstração de outros modos

do vir a ser, mas com a tentativa de questionar aquilo que não pode ser representado com as premissas da lógica da identidade. Esta é a ideia do “outro”, da “diferença”, que é o fio condutor da crítica: enquanto a realidade é concebida como uma estrutura composta por elementos invariantes, processos de desenvolvimento que podem ser pensados sobre sucessivos rearranjos daquele elemento invariável, sem contudo ser pensado como produtor de novas realidades. (Honneth, p. 180).

Ou seja, para Honneth, Castoriadis pensa a questão da ontologia não como diferença, mas como um impulso original de onde derivam todas as novas formas. Para ele, a realidade de Castoriadis se organiza a partir de um impulso vital *ex-nihilo*, uma potência imanente do ser da qual se retiram todas as formas possíveis. Assim como a filosofia de Demócrito afirmava que a origem cosmológica do mundo se deu pelo completo e mero acaso, Castoriadis vai por um caminho semelhante. As novas formas sociais, as novas realidades ocorrem como que “por acaso”, sem que resultem de um processo, ou do desenvolvimento de uma força determinante. É por isto, por exemplo, que Honneth vê uma semelhança fundamental entre a concepção de imaginário de Castoriadis e a noção de *élan vital* de Bergson (cf. p. 181).

Assim, para Honneth, a tentativa de Castoriadis em reformular a teoria social em função de garantir um espaço para a criação do novo é louvável. Porém, segundo o filósofo alemão, a maneira pela qual ele reformula esta teoria é um tanto imprecisa. Falta à Castoriadis, segundo Honneth, uma análise mais consistente de como estas transformações se tornaram possíveis.

As críticas de Honneth, se entendidas neste contexto, dão continuidade as críticas de Habermas. Honneth escreve:

Os mesmos argumentos com os quais Castoriadis apresentou até agora apenas fornecem a base teórica para uma ontologia do ser humano, do mundo social, mas não apresenta os processos do ser em geral. Com a

ajuda dele [Castoriadis], pode-se reconstruir as condições psicanalíticas e culturais necessárias para dar abertura constante às sociedades, mesmo que por um contexto simbólico de significações fluidas (Idem, p. 183).

Assim, tal como Habermas, Honneth percebe em Castoriadis certa frouxidão em seu sistema filosófico. Não há, para ele, amparos teóricos ou conceituais sólidos o suficiente para sustentar a criação como eixo central do ser, tal como Castoriadis a defende. Esta ausência de amarras gera uma filosofia da indeterminação absoluta. As consequências disso, seguindo as críticas de Habermas e Honneth, são a criação do novo e do mesmo modo que a filosofia de Castoriadis, indeterminada. Em outras palavras, esta criação pode ser qualquer coisa, tanto um avanço emancipatório como também uma criação nefasta.

A criação é, deste modo, não apenas um 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.

Entretanto, o próprio Castoriadis prevê esta perspectiva quando responde a este texto de Honneth:

Uma pesquisa ontológica que se oriente para a ideia de criação dá lugar, da maneira mais abstrata, tanto à possibilidade de instauração da sociedade autônoma, quanto à realidade do stalinismo e do nazismo. Assim, neste nível, e em quase todos os outros, criação não possui nenhum conteúdo de valor, e a política não se deixa “deduzir” da ontologia (Castoriadis, *Feito e a ser feito*, EL V, p. 16).

A filosofia da indeterminação, se entendida desta maneira, se choca inevitavelmente com o Projeto da Autonomia. Talvez nem o próprio Castoriadis tenha se dado conta desta contradição. O que as críticas de Habermas já ensaiavam e a de Honneth nos aponta de maneira mais veemente é, ainda que elas enquanto filosofias também tenham os seus limites, a filosofia de Castoriadis (que se volta para um imenso elogio e defesa da autonomia) baseada em tal autonomia e apenas na vaga ideia de criação, pode, ao contrário do que desejava nosso autor, incorrer na instauração do terror e do caos. Tal perspectiva foi contemplada por Castoriadis em alguns momentos, mas, de fato, jamais foi suficientemente desenvolvida por ele.

Portanto, ao mesmo tempo em que as ideias de Castoriadis possuem um alcance democrático esplendoroso, a filosofia da criação tem seus limites no momento em que Castoriadis coloca frente a frente o Projeto da Autonomia e as suas ideias sobre história como criação *ex-nihilo*. O que talvez escape ao nosso autor seja o fato de que nem sempre a autonomia tal como ele a concebe possa advir de uma criação plena e absoluta. Não podemos afirmar que o totalitarismo, o terror e a violência pura sejam produtos de um movimento que caminha em direção à liberdade e à autonomia. Talvez este seja um dos principais nós górdios das ideias de Castoriadis, e que Habermas e Honneth, cada um a sua maneira, e imbuídos de questões e de um conceitual próprio, tentaram nos mostrar.

Por fim, vale lembrar que as ideias de Castoriadis, mesmo com este percalço, possuem um lado democrático e emancipador. Se de um lado seu projeto teórico-filosófico-político dá a criação um papel superdimensionado que pode, em muito momentos, não ser condizente com um projeto emancipador, pode outro lado, esta

filosofia parece possuir também um engajamento com a liberdade e a democracia, uma crença nas potencialidades mais positivas do ser humano, que destoam do cenário catastrofista que paira sobre as ciências humanas nesta virada de século.

## 5. O Projeto da Autonomia e o kantismo: Heller e Castoriadis

Em 1989 foi publicado na Suíça um livro organizado por Busino, contendo diversos artigos e todos dedicados à obra de Castoriadis<sup>104</sup>. É indubitavelmente a maior fonte de comentários acerca do trabalho de Castoriadis. Neste livro, repleto de múltiplos textos acerca de inúmeros aspectos do pensamento de Castoriadis, dois artigos se apresentaram muito curiosos: o primeiro, da socióloga húngara, radicada nos EUA, Agnes Heller<sup>105</sup>, e o segundo do poeta e dramaturgo francês Jean Pierre Siméon<sup>106</sup>. Embora tratem de assuntos distintos da obra de Castoriadis, ambos os autores acusam Castoriadis de se apoiar no kantismo em suas ideias acerca da autonomia. Em outras palavras, ambos os trabalhos buscam interpretar a noção de autonomia no interior da filosofia de Castoriadis à luz da noção de autonomia da modernidade, mas especificamente, a partir de Kant.

---

<sup>104</sup> Trata-se de: BUSINO, G. (org.). *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève, Librairie Droz, 1989. Neste volume, dividido em cinco aspectos diferentes da filosofia de Castoriadis (o primeiro de homenagens e recordações, o segundo acerca da filosofia, o terceiro, da teoria da psique, o quarto sobre o capitalismo moderno e por último, sobre ética e política). Dentre os autores constam nomes importantes da filosofia e teoria social contemporânea, tais como Edgar Morin, Pierre Vidal-Naquet, Agnes Heller, Hans Joas, Axel Honneth e Andrew Arato, para citar apenas os mais conhecidos ao público brasileiro.

<sup>105</sup> O artigo referido é: *With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us*. O título do trabalho de Heller é uma clara referência a um texto de Castoriadis, publicado no primeiro volume de *As Encruzilhadas do Labirinto*, intitulado: *Valor, Igualdade, Justiça, Política: De Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós*.

<sup>106</sup> O texto de Siméon é: *La pensée de La démocratie chez Castoriadis*, constando na última parte do livro dedica à ética e à política.

O texto de Heller é corajoso, mais bem fundamentado e foi respondido sem meias palavras por Castoriadis<sup>107</sup>. Sem adentrarmos em muitos detalhes sobre o texto, já que evoca facetas diversas da obra de Castoriadis, há um aspecto interessante na crítica de Heller. O ponto central dela, buscando refutar Castoriadis é que: apesar do imenso esforço teórico dele em tentar erguer uma filosofia política que se apresentasse com um pensamento sobre a práxis, mas sem ser, de algum modo, um tipo de pensamento normativo, ele se enreda nas teias que ele próprio quis desfazer. Ao conceber algo como o Projeto da Autonomia, todo o esforço de Castoriadis cai por terra e no fim das contas, ele concebe um projeto final, teleológico, justamente quando, um dos centros de sua filosofia é fazer a crítica de um modo preestabelecido e metafísico de fazer filosofia. Isto é, para Heller, o Projeto da Autonomia ressuscita, de maneira refinada, um dos pontos mais fundamentais da crítica castoriadiana: a sobreposição do pensamento à ação.

Heller escreve que, um de seus objetivos neste texto é mostrar que um dos propósitos de Castoriadis foi deixar a metafísica para trás, mas que ele não somente não alcança este alvo como ainda, contra todos os seus intentos, re-estabelece uma filosofia política metafísica: “Como muitos outros pensadores modernos, Castoriadis também acredita que ele deixou a metafísica para trás. Eu vou mostrar que atualmente ele não a deixou. Será uma polêmica amigável com o único fim de elucidar o dilema de nossa existência (pós) moderna” (Heller, *With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us*, p. 164, tradução minha)<sup>108</sup>. O centro da refutação de Heller é a filosofia do imaginário de Castoriadis, descrita por ela

---

<sup>107</sup> Cf. *Feito e a ser feito*. As Encruzilhadas do Labirinto V. Feito e a ser feito. Rio de Janeiro, DP&A, 1999.

<sup>108</sup> Ainda que a esta crítica Castoriadis tenha respondido que jamais tentou conceber uma filosofia que tivesse como objetivo final demolir a metafísica. Na resposta às críticas, ele escreve: “Ontologia significa o que tradicionalmente se denominava metafísica, e que jamais pensei (A. Heller) haver ‘superado’” (Castoriadis, *Feito e a ser feito*, EL V, p. 16).

como mais uma das formas de explicação metafísica, usada pela filosofia, desde o início, para explicar o homem e a sociedade. Assim, para Heller, de certa forma, Castoriadis não apresenta nada de novo, apenas dá outra roupagem, política, ontológica e psicanalítica para um problema tão antigo como o pensamento filosófico: a questão da metafísica.

A problemática da metafísica remonta às origens da filosofia. Ela vem se traduzindo entre os antigos na relação *physis* e *nomos*, sendo o primeiro, aquilo que é por natureza, que é estabelecido previamente, ou o que é determinado *a priori*. Já *nomos*, é aquilo que é convencionalizado, que estabelecido “*a posteriori*”.

Assim, para Heller a posição de Castoriadis em colocar um ponto final num debate que acompanha a história da filosofia é de um lado, pretenciosa, e de outro, insuficiente. Segundo ela, este tipo de problemática não é para ser resolvida. Ao contrário, é uma questão que acompanha a nossa existência mesma, e como tal, ela precisa ser pensada e repensada, como tem sido feito ao longo das gerações na história da filosofia (cf. *idem*, p. 165). A proposta de Castoriadis não é uma solução final, como pensou nosso autor. É apenas mais uma construção teórica e como tal, apenas faz desenrolar o pensamento humano.

Além disso, a acusação de Heller vai mais longe. Se Castoriadis creu que suas ideias seriam uma defesa do *nomos* frente à posição imperativa da *physis*, segundo ela, ele estava enganado. Em realidade, sua filosofia política é tão normativa e tão metafísica como a de Platão. Heller argumenta que Castoriadis concebe o imaginário social como *nomos*, e a psique, como uma espécie de *physis*, pois não é criação. Ou seja, o social-histórico é aquilo que é instituído, estabelecido e convencionalizado a ser deste modo. Enquanto que a psique é a instância última do

ser, o local originário do homem e conseqüentemente do mundo. O que temos, neste caso, é um ponto de origem em que nada é criado, mas subsiste como uma instância que faz possível a existência do mundo.

Em outras palavras, a criatividade imanente à psique não é criada pelo homem. Isto não passa, segundo Heller, de um trocadilho em relação à filosofia de Kant. Em Kant, a liberdade não pode ser conhecida, apenas manifestada. Em Castoriadis, a psique também não pode ser conhecida, mas apenas suas manifestações, nas criações exercidas pelo imaginário radical. Tanto em Castoriadis como em Kant, existe a necessidade de salvaguardar um lugar especial ao sujeito que, de alguma maneira, sustenta e institui todas as obras do mundo. Ela escreve:

As formas institucionalizadas do imaginário social são *nomoi* (leis, costumes) enquanto que a psique, a fonte da imaginação radical é *physis* (a inesgotável, incompreensível e perene criatividade humana). *Nomos* é criação do homem (todo social= *nomos*), mas a criatividade ela mesma não é criação humana, mas um aspecto mesmo do homem. Isto me parece uma reviravolta da metafísica kantiana. O que é entendido como natureza por Kant (a sociedade e suas mudanças) se transforma em *nomos*, enquanto que a liberdade transcendental kantiana (*nomos*) é transformada num tipo de imaginação transcendental (como a *physis*). Em Kant, nós não conhecemos a liberdade, mas apenas suas formas de manifestação (o fato de a razão e tudo o mais resultar daí). Semelhantemente em Castoriadis, nós não conhecemos a psique, e não sabemos sobre isto, mas nós podemos conhecer acerca disto através das suas manifestações, a partir da instituição imaginária da sociedade (*nomoi*) e seu caráter mutável (Heller, Idem, p. 165-166).

Heller acusa Castoriadis de não se livrar do kantismo na concepção do seu pensamento. Tal como Kant se apóia no sujeito, mesmo que transcendental, e deriva daí todo o entendimento do mundo, a teoria da psique de Castoriadis não passa de uma transposição dessas ideias basilares da filosofia kantiana. O que se pode extrair daí, ao contrário do que queria Castoriadis, não é uma filosofia política

da perpétua autoinstituição, mas uma filosofia política normativa nos mesmos moldes da do filósofo alemão.

A esta crítica, Castoriadis não respondeu jamais. Ao longo de sua resposta à Heller, ele não se ocupa de refutar esta acusação, tratando de defender-se de outras menores. O fato é que a teoria do imaginário de Castoriadis somada à concepção de Projeto da Autonomia cria um imbróglio difícil de desfazer.

Na mesma linha de argumentação, embora nem com tanta profundidade como Heller, argumenta Siméon. Ele afirma que, embora Castoriadis argumente contra a saída kantiana que aparentemente paira sobre os seus trabalhos, ele estaria por fim, restabelecendo um kantismo justamente por tentar sobrepujar uma “força militante” sobre a análise filosófica. Em outras palavras, para Siméon, Castoriadis recorre ao kantismo impulsionado por um ranço militante em encontrar uma saída, um desenrolar e um fim para os males da política e da sociedade. Ele escreve: “Parece que a única solução [de Castoriadis] é colocar um valor absoluto para servir como uma referência extracultural ou transcultural. Pensa-se, naturalmente uma posição de valor como a do imperativo categórico kantiano”. Mas a frente: “Assim, a recusa [de Castoriadis] do caminho kantiano é explícita. Mas não é uma exigência semelhante ao imperativo categórico que está a trabalhar nos textos de Castoriadis, que presta conta ao impacto de sua força militante?” (*La pensée de la démocratie chez Castoriadis*, p. 390-391).

Em outras palavras, para Siméon, Castoriadis ao conceber o Projeto da Autonomia, juntamente com a “exigência de justiça” que este projeto carrega em gérmen, não passa de uma forma de imperativo categórico que orienta o movimento dos homens e mulheres reunidos em sociedade. É, tal qual já vinha apontando

Heller, uma transposição de uma estrutura de pensamento kantiana, na qual o conhecimento pleno de algumas ideias fundamentais da razão, tais como Deus, a imortalidade da alma e a liberdade, jamais poderão ser conhecidas plenamente. Apenas poderão ser pensadas. Do mesmo modo como Kant estabelece a noção de liberdade, como um elemento que fundamenta e acaba por orientar nossas ações morais, a teoria da psique de Castoriadis opera de maneira semelhante: não se pode jamais conhecer de fato a psique, mas somente as suas manifestações no mundo. E, é esta psique, abstrata e que habita um mundo particular, fora do mundo propriamente humano, que nos governa e conduz nossas ações em vida.

A Sociedade Autônoma procede de maneira semelhante. Ela orienta nossas ações, mas não se realiza por completo. A Sociedade Autônoma, para Siméon, é a manifestação do imperativo categórico da filosofia kantiana na filosofia política de Castoriadis. Por fim, Castoriadis, dá uma volta teórica imensa na tentativa de escapar a uma posição transcendental ou metafísica, mas acaba, tal como Heller aponta, por manter a composição essencial do seu objeto fundamental de crítica: a sobreposição do pensamento puro sobre a ação.

Entretanto, dada as críticas à sua obra teórica, faz-se necessário perguntarmos: Heller e Simeón teriam razão acusando Castoriadis de ser um pensador político normativo tal como Kant, e ainda por cima, fazendo ressuscitar, de maneira rebuscada, a metafísica na política?

É fato, contudo, que Castoriadis deixa a desejar não apenas nas respostas às críticas de seus interlocutores, como na elaboração do Projeto da Autonomia que cria uma tensão no interior de suas ideias. Mas, por outro lado, seus críticos parecem ignorar aspectos importantes da filosofia castoriadiana: o papel da

psicanálise e o estatuto da filosofia da criação, bem como o papel que cada uma delas desempenha no Projeto da Autonomia.

No primeiro caso, o sujeito referido por Castoriadis é o sujeito da psicanálise e não o sujeito transcendental de Kant. Este sujeito, como vimos, é duplamente moldado: de um lado pela ação da psique, mas de outro, e isto compõe uma parte fundamental da teoria do sujeito, pelas interações sociais. Pois o sujeito ao qual se refere Castoriadis não pode ser concebido como uma estrutura fechada em si mesma. Tal noção dialética de sujeito não comporta as concepções que tanto Heller como Siméon imputam ao autor. Além disso, as conclusões tiradas de tal concepção não dão margem a uma concepção política normativa.

Isto por que: a autonomia de Kant é entendida a partir da noção de que há um sujeito moral e que ele se autodetermina. A autonomia de Castoriadis compreende que o sujeito, mesmo que moral, advém em especial, de uma parcela gigantesca de construção social, sendo também produto de seu meio, ele não pode se autodeterminar somente no âmbito de seu universo particular. Neste sentido, a autonomia de Kant se relaciona com o binômio vontade-obediência no plano meramente subjetivo. Vejamos, por exemplo, uma definição de autonomia extraída dos textos de Kant. Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant afirma:

(...) a todo ser racional que tem uma vontade devemos lhe atribuir necessariamente também a ideias de liberdade, sob qual ele age. Pois em um tal ser intuimos uma razão que é prática, isto é, que possui causalidade em relação aos objetos. Mas é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito de seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria não à sua razão, mas a um impulso, a determinação da faculdade de julgar. Ela deve considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, deve considerar-se a si mesma como livre; isto significa que a vontade desse ser não pode ser a vontade

própria senão sobre a ideia da liberdade, e, portanto, tal vontade é preciso atribuir, em sentido prático, a todos os seres racionais (Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 81).

Desta definição, de como procede a ação moral, Kant extrai sua definição de autonomia:

A autonomia da vontade é a constituição da vontade, graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos e do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha no próprio querer sejam simultaneamente incluídas como lei universal. Que essa regra prática seja um imperativo, quer dizer, que a vontade de todo ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, é algo que não se pode demonstrar pela simples análise dos conceitos nela contidos, pois trata-se de uma posição sintética. (...) Porém, por meio de uma simples análise dos conceitos da moralidade pode-se mostrar perfeitamente bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio moral. Pois dessa forma resulta que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, o qual contudo, não exige nem mais nem menos do que precisamente essa autonomia (Idem, p. 70-71).

Nada mais longe da noção de autonomia que tal definição. O próprio Castoriadis se ocupou em tentar diferenciar as duas noções de autonomia (Cf. *Feito e a ser feito*, EL V, p.13-87). Ele discorre sobre esse afastamento nas seguintes passagens, por exemplo:

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

E, mais a frente:

Notemos, num parêntese, que, por detrás dos alicerces argumentativos, a posição última de Kant é clara: deve-se querer o Bem pelo Bem. Continuo esperando que me seja apresentada uma verdadeira “fundação”, uma *Grundlegung* desse enunciado. Mas, o que me interessa é a autonomia efetiva dos homens efetivos, não a ficção de uma exigência que se coloca, ela mesma, a princípio e para sempre, como irrealizável. Não se percebe bem que a situação é exatamente essa, na filosofia teórica de Kant: se a estrutura da subjetividade transcendental é efetiva, isto é, realizada nos exemplares empiricamente dados do *Mir Menshen*, tanto a história do saber, no sentido pesado do termo, quanto os “erros” não triviais tornam-se ininteligíveis. Se ela é simplesmente “ideal”, ela é irrelevante. A tarefa da filosofia não é somente levantar a questão *quid júris*; esse é apenas o começo. Sua tarefa é elucidar como o direito torna-se fato e, o fato, direito - o que é a condição de sua existência, da qual ela mesma é uma das primeiras manifestações (Idem, p. 67).

O que é determinante na concepção de Castoriadis é que a autonomia é processo e não fim. Além disso, esta autonomia não se relaciona apenas com a questão do direito, de obedecer ou não a tal ou qual regra, mesmo que seja uma regra da razão. Ela é, antes de tudo, uma posição no mundo que visa à crítica permanente. Não se trata do limite à ação moral, como faz Kant. Mas, trata-se do questionar a norma vigente de maneira constante e perene.

Mas, não podemos deixar de reconhecer que a alcunha Projeto da Autonomia dá vazão para interpretações tais como as de Heller ou Siméon. O nome “projeto” faz lembrar, de alguma maneira, uma herança do marxismo, ou de um projeto teleológico, concebido como um projeto normativo para a sociedade (projeto este intensamente criticado por Castoriadis, como já colocamos aqui).

Contudo, há de se reconhecer que apesar de Castoriadis ter denominado sua concepção de autonomia como projeto, nomenclatura que até pode ser questionável, a autonomia não procede sobre as mesmas bases de um plano determinado para a

sociedade. A autonomia é relacionada à crítica e ao questionamento e não ao desenho preconcebido de uma determinada sociedade. Além disso, a crítica não opera como um princípio normativo nas ideias políticas do autor.

Isto porque, para ele, a autonomia é imanente à constituição mesma da vida do indivíduo e das sociedades. Num primeiro momento, ela remonta à saída da clausura do ser, no princípio da nossa vida mental e social. Mas, num segundo, ela corresponde apenas ao fato de tanto os indivíduos isolados, como também os indivíduos sociais, condicionarem suas opiniões, valores, normas e comportamentos a si mesmos, não em função de uma lei geral, externa e reguladora, mas em função de uma crítica permanente da realidade instituída.

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 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, 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 ensejar.

Portanto, o Projeto da Autonomia não pode ser tomado com uma perspectiva normativa, ou metafísica, como gostaria Heller. O projeto teórico-político de Castoriadis é de uma sociedade instituinte, constantemente capaz de olhar a si mesma e ao universo ao seu redor e desconfiar dele, propondo um novo olhar e um novo conjunto de questões. Tal projeto não poder ser concebido nos termos de meio e fim, mas ao contrário, de modo permanente e contínuo, visando apenas a crítica. É justamente neste aspecto que podemos afirmar que a autonomia para Castoriadis nada mais é do que também outro nome para a liberdade. Liberdade para pensar, agir, são sem dúvida, temas fundamentais do projeto Kantiano. Mas Castoriadis acrescenta aí um terceiro elemento: além de agir e pensar livremente, o homem pode também transformar-se a si e o mundo, criando continuamente, formas de vida inteiramente novas.

## **À guisa de conclusão- A utopia militante e os ecos da autonomia**

Entramos e saímos do labirinto de ideias de Castoriadis. Como pudemos observar, trata-se de um autor criativo, extenso e profundo. Imbuído de um conhecimento e de uma capacidade incomum de articulá-los com questões políticas, tanto aquelas do nosso tempo, como também as que transcendem a passagem do tempo. A princípio, este trabalho iria apenas se dedicar a compreender qual democracia poderia ser extraída das ideias de Castoriadis. Seria uma democracia participativa, radical, etc., ou qualquer outra nomenclatura usada em ciência política para tentar classificar os diversos tipos ou concepções de democracia. Mas, com o andar da pesquisa, tal propósito se mostrou malfadado. Tínhamos em mãos um autor muito mais rico que imaginávamos desde as leituras iniciais.

De fato, uma característica nos parece ser essencial aos escritos de Castoriadis: sua paixão militante. Sua coragem frente ao pensamento herdado, ao enfrentamento dos dilemas do marxismo, a crítica da realidade instituída e a tentativa de buscar um modo de conceber a sociedade capaz de deixar saídas, brechas ou fissuras por onde passar a emancipação. Talvez, uma das suas maiores transgressões tenha sido persistir procurando soluções num mundo em que a maioria dos filósofos deixou de acreditar que elas fossem possíveis. É sobre tal militância tanto prática como também teórica que escrevemos as últimas palavras desta pesquisa.

Uma das grandes tensões em torno da vida e obra de Castoriadis é o abandono das atividades políticas em função do desenvolvimento das ideias

filosóficas. Porém, podemos perceber neste segundo momento uma espécie de desdobramento da sua militância. Como poucos, Castoriadis compreendeu que a atividade do intelectual é, antes de tudo, abrir novas perguntas, transitar por caminhos antes nunca percorridos e dar um novo horizonte para o pensamento e para a ação. Mesmo que o Castoriadis da maturidade tenha de algum modo renegado a ação política efetiva, suas ideias estão impregnadas de uma confiança, às vezes até mesmo exagerada, em saídas e possibilidades de haver uma humanidade melhor.

Alguns podem acusá-lo de utopista, um crédulo excessivo ou até voluntarista. De fato, tais acusações não são de todo injustas. A obra de Castoriadis está repleta de tentativas de encontrar soluções. Tal posição, destarte, é o inverso do caminho traçado por muitos intelectuais engajados. O mais paradigmático dele, J. P. Sartre, entendeu que abraçar a militância é deixar a especulação teórica em segundo plano e voltar-se para as grandes questões sociais de seu tempo. Tal exemplo tem permanecido como exemplo do intelectual engajado. Castoriadis, em sua vida e obra, inverteu esta relação. Saiu de cena, mas se manteve na ativa com as ideias que lançava. Porém, não tentou fundar um movimento ou um partido e muito menos apoiar um ou outro (embora tenha participado dos eventos de maio de 1968 em Paris, como seu último ato de militância efetiva). Ao contrário, boa parte de suas ideias são ecos daquilo que não é criação de ninguém específico ou de um grupo determinado, mas ao contrário, são de um coletivo anônimo. São os movimentos sociais, populares que emergem sem previsão, é a vontade reprimida de povos e/ou grupos inteiros, por justiça, liberdade, igualdade, soberania, reconhecimento, etc. Com esses atores que as ideias de Castoriadis dialogam mais diretamente.

Porém, a despeito dos ângulos extremamente positivos nas ideias de Castoriadis, há um problema que de fato, permanece insolúvel. Foi Axel Honneth que o melhor descreveu. A autonomia, para Castoriadis, é uma qualidade imanente ao ser. Ela está no âmago da psique que a partir das inteirações sociais se desenvolve em sua direção. Ser autônomo é ser livre o suficiente para interrogar a própria realidade. A filosofia é o melhor exemplo deste processo. Além disso, Castoriadis nos mostra também como que a liberdade política é um fator elementar para a liberdade de crítica. Não se pode realizar a crítica num mundo que não haja algum tipo de liberdade política.

A autonomia é, ao mesmo tempo, a maior contribuição das ideias de Castoriadis e a sua maior ambiguidade. Podemos perceber isto se considerarmos que a maior parte de seus críticos se detém em torno deste tema. Ora, tal dificuldade se traduz na ideia de que a autonomia é o questionamento permanente da realidade, a instituição de novas formas de maneira contínua. Para que haja autonomia, é preciso antes, haver a criação. Esta última, o motor fundamental que dá sentido e realidade à sociedade. Entretanto, para Castoriadis, a criação pode ser tanto emancipatória como também monstruosa. Eis que surge a dificuldade maior das ideias do nosso autor: se a autonomia está no íntimo da nossa psique, se todo ser caminha, de algum modo em direção a autonomia, como então pode haver o pensamento heterônomo?

A passagem da heteronomia à autonomia depende intrinsecamente da política. É a política, e não a liberdade de pensamento, a arte ou a cultura que permite passarmos das “trevas à luz”, da alienação à revolução. É por isso que as ideias de Castoriadis dialogam com os movimentos que clamam por democracia, por novos valores, hábitos, relações ou costumes. Nos anos 60 e 70, as ideias de

Castoriadis dialogavam com os movimentos feministas, étnicos, ambientalistas, negro, estudantil. Esses movimentos que tomam as ruas, se alastram, que deixam atrás de si um legado inspirador. Uma das contribuições de Castoriadis é dar ouvidos a esses chamados através da filosofia. Compreender as sociedades como autoinstituição, como produtora de significações, como requerente de liberdades e de novas formas históricas, que busca a autonomia e a democracia. Há neste tipo de olhar, uma certa herança iluminista, de que a sociedade caminha para a realização da liberdade e da justiça plenas. Castoriadis não foge a esta regra.

Mas, mesmo demasiadamente crédulo, podemos perceber também uma outra tensão nas suas idéias: mesmo acreditando numa saída pela autonomia e a democracia Castoriadis se questiona se isto seria possível no mundo em que viveu e no mundo de hoje. Novamente percebemos aqui a espreita da heteronomia.

Ao longo desta pesquisa, passamos por uma crise financeira sem proporções, assistimos a longa crise das democracias realmente existentes, dos partidos políticos que se tornaram cada vez mais desacreditados e recentemente fomos espectadores do desabrochar de duas rebeliões que novamente conclamam por mudanças. Este ano de 2011, teve início com as revoltas árabes e está terminando com os acampamentos do movimento Occupy Wall Street. Todos esses movimentos surgiram, de acordo com as interpretações de Castoriadis, espontâneos, não foram capitaneados por partidos políticos, sindicatos ou organizações consolidadas, questionaram uma antiga ordem de coisas e reivindicaram novas. Todos eles também buscam novos alcances para a democracia e novos arranjos na vida contemporânea.

O que talvez Castoriadis não tenha considerado, e quiçá daí venha sua verve pessimista, é a persistência do capitalismo neoliberal em sempre se reinventar e concomitante a isso, a supressão dos movimentos emancipatórios que são diluídos pelo rolo compressor do sistema. Tal é o que acontece desde os movimentos que Castoriadis participou nos anos 40, 50 e até os eventos de 1968. De lá pra cá, ao mesmo tempo em que muita coisa mudou, outras permanecem como estavam. Se de um lado a contestação dos comportamentos deu um novo horizonte de possibilidades para mulheres, etnias diversas, homossexuais e transgêneros ou movimentos ecológicos, pouca coisa mudou no que se refere a novas alternativas sociais, a novas formas de organização da vida produtiva fora dos desígnios do capitalismo. Neste contexto, talvez nosso autor concordasse com a ideia de que o capitalismo seja a maior heteronomia das sociedades contemporâneas.

O que Castoriadis não conseguiu ver, ou a sua força militante não o permitia enxergar, é que alterar padrões de comportamentos talvez seja muito mais fácil do que alterar este sistema econômico. Ainda mais se esses novos padrões puderem ser de alguma maneira revertidos em mercadoria e postos a venda como a última moda. Talvez por isso que nos últimos anos, apesar de tecer elogios à busca que os homens empreendem pela autonomia, ele tenha feito muitos diagnósticos negativos. Os títulos dos seus livros são: *Uma sociedade à deriva* ou *A ascensão da insignificância*.

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, auto-instituição, ou qualquer nome que seja, um causa possível. Para ele, desistir de tal causa era também renunciar o 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 ideias 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 as reivindicações de uma classe operária nascente, Castoriadis responde, a seu modo, às demandas dos movimentos sociais contemporâneos.

Por isto, não é difícil encontrarmos ecos de suas ideias nos movimentos como: O Acampamento dos Indignados na Espanha, nas reivindicações do mundo árabe contra a dominação política local e o imperialismo e nos recentes movimentos *Occupy Wall Street*. Todos eles buscam instituir, cada um a sua maneira, novos valores, novas ordens políticas, sociais e econômicas. Quando eles eclodem, logo nos vêm à mente as ideias desse autor.

O que faz Castoriadis, mesmo que este não tenha sido seu desejo inicial, é dar subsídios teóricos e conceituais para tais movimentos contestatórios. Suas ideias parecem ser incorporadas nas práticas, nas demandas e nas propostas de tais movimentos. Quando defendemos que as ideias do autor são um elogio à política, isto não é somente porque ele transforma a política no eixo central sobre o qual o edifício teórico e filosófico se constrói. É também porque tais ideias são combustível para movimentos sociais, populares, para pessoas ou grupos que buscam mais justiça, mais democracia, mais participação e, sobretudo, também a repartição mais justa da riqueza social. É por isto que apesar de ser crítico do marxismo, os uso das ideias de Castoriadis como um autor liberal não se sustenta.

Tal como Marx foi criticado por Castoriadis, este último certamente também possui as suas limitações. Não foi nossa intenção realizar tal tarefa, até porque tal tarefa exige um grau de análise e um conhecimento da tradição que escapa ao escopo desta pesquisa. Talvez, para os céticos, este caráter militante seja a sua limitação. Ou ainda, para os anti-humanistas, sua perspectiva iluminista seja entendida como “um erro datado” e que não cabe mais no mundo contemporâneo falar em saídas e emancipação. Tal visão tem sido cada vez mais adotada não somente nos meios universitários, mas na mídia e também entre a extrema-esquerda. Por isto, talvez soe *démodé* falar em autonomia.

É preciso lembrar, contudo, que apesar da utopia militante, as ideias de Castoriadis também não incorrem a uma visão de que os homens não produzem seus piores horrores. Afirmar que a realidade é fruto da criação, e que esta criação consciente é também autônoma, pode ser o mesmo que dizer que a bomba atômica e os campos de concentração são também criações. Ninguém em sã consciência ousaria afirmar que o genocídio nazista foi realizado por que os nazistas não sabiam o que faziam, viviam na escuridão das ideias, ou na heteronomia. É justamente este ponto, a maior limitação das ideias de Castoriadis.

As ideias de Castoriadis também comportam um lado sombrio e negativo. Lembremos que para ele, a política é também trágica, e neste sentido, ela comporta a dimensão do Caos, do Abismo ou do Sem-fundo. Tal visão insere Castoriadis como um pensador ainda ligado a uma tradição dialética. Mas não um entendimento da dialética pela noção de progresso, como uma dialética ascendente, determinista e teleológica. Tais ideias, nosso autor foi um crítico ferrenho. Mas uma dialética que comporta dois sentidos contraditórios do ser, que possui em seu interior uma dimensão positiva e outra negativa, e que ambas convivem em luta permanente uma

com a outra. É justamente este lado obscuro do ser que foi escondido por uma tradição racionalista.

Em política, este lado oculto também surge. O que há na filosofia política de Castoriadis e que faz deste autor ainda um interlocutor para nossos dias, é que, a convivência com os outros, a vida coletiva, não possui somente um aspecto: ou positivo ou negativo. Para Merleau-Ponty, por exemplo, “existe uma espécie de maldição da existência com os outros”. Castoriadis certamente não concorda com esta afirmação. Para ele, a política possui esses dois lados, um positivo, nas lutas por liberdade e autonomia, mas também um negativo, que não consegue alcançar esta autonomia e permanece perdido, preso na clausura da heteronomia. Ainda que boa parte das ideias de Castoriadis seja uma utopia militante, não é um otimismo débil. A heteronomia para ele, não era estrutural ao ser e nas sociedades, mas sim conjuntural, e por isto, podia ser quebrada. Mas, em nenhum momento ele ignora sua existência real, bem como as ameaças que ela implica.

O que está em jogo, neste caso, é que: para nosso autor, ao mesmo tempo em que o homem cria a poesia, a música, a democracia, etc., ele também cria a guerra, fabrica a morte e as mazelas. Criar sentidos para a realidade, ou eidos, isto sim é o que é próprio do homem. O que as ideias de Castoriadis vêm nos mostrar é que: é possível criar um mundo distinto do nosso, é possível imaginar que a realidade será diferente. Ele poderia dizer aos acampados em Wall Street, que é possível pensar um mundo sem capitalismo, ou aos egípcios na Praça Tahir, que é possível que vocês mesmos criem e construam para si uma democracia a sua maneira. É com tal tipo de questões que a filosofia política de Castoriadis se comunica. E, tais questões, se analisarmos de perto, não são exclusivamente do

mundo contemporâneo. As rebeliões e revoltas populares sempre estiveram presentes ao longo da história da humanidade, desde tempos imemoriais.

Por fim encerramos este trabalho com uma citação de Castoriadis que abre o primeiro volume da série *As Encruzilhadas do Labirinto*. Estas palavras nos indicam que suas ideias não podem ser tomadas como um receituário, ou como um conjunto pronto e acabado e que respondem a todas as perguntas. O conjunto da obra de Castoriadis, como de qualquer grande autor, nos mostra as ideias que somente nos ajudam a compreender melhor quem somos, para onde podemos ir, como pensamos e agimos e o que queremos. Tais perguntas não são fechadas, mas abertas ao porvir. Abertas como a filosofia política de Castoriadis:

Pensar não é sair da caverna nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das próprias coisas, a claridade vacilante de uma chama de luz do verdadeiro Sol. É entrar no Labirinto ao passo que poderia ter ficado “estendido entre as flores, voltado para o céu”. É perder-se em galerias que só existem porque cavamos incansavelmente, girar no fundo de um beco cujo acesso se fechou atrás de nossos passos - até que a rotação, inexplicavelmente, abra, na parede, fendas por onde se possa passar (Castoriadis EL I, p. 10).

## Bibliografia

ADAMS, Suzi. *Interpreting Creation: Castoriadis and the birth of autonomy*. Thesis Eleven, 2005, Number 38, November: 25-41.

\_\_\_\_\_. *Castoriadis and Autopoiesis*. Thesis Eleven, 2007, Number 88, february: 76-91

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Da Revolução*. São Paulo, Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo, Cia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. *O que é Política?* Rio de Janeiro, Bertrant Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. *As crises da República*. São Paulo, Perspectiva, 2002.

ARISTÓTELES. *Política*. UNB, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. São Paulo, Nova Cultural, 1991 (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *De Anima*. São Paulo, Ed. 34, 2006.

BEILHARZ, Peter, ARNASON, Johann. *Castoriadis and Thesis Eleven*. Thesis Eleven, 1997, Number 48, February: VI-VIII.

BOURDET, Yvon & GUILLERM, Alain. *Autogestão: Uma Mudança radical*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

BUSINO, G. (org.) *Autonomie at autotransformation de la société- la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Paris, Droz, 1989.

CASTORIADIS, C. *Socialismo ou Barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *A experiência do Movimento operário*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. *A Criação Histórica. O Projeto da Autonomia*. Porto Alegre. Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1991.

\_\_\_\_\_. *A sociedade burocrática 1: as relações de produção na Rússia*. Porto, Afrontamento, 1979.

\_\_\_\_\_. *A experiência do movimento operário 1: como lutar*. Lisboa, A Regra do Jogo, 1979.

\_\_\_\_\_. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. *As Encruzilhadas do Labirinto. Vol. I*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. *As Encruzilhadas do Labirinto. Os domínios do Homem*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *As Encruzilhadas do Labirinto. O Mundo Fragmentado.*  
Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. *As Encruzilhadas do Labirinto. A ascensão da Insignificância.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. *As Encruzilhadas do Labirinto. Feito e a ser feito.* Rio de Janeiro, DP&A, 1999.

\_\_\_\_\_. *As Encruzilhadas do Labirinto. Figuras do Pensável.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004.

\_\_\_\_\_ ; BENDIT, Daniel Cohn. *Da ecologia a autonomia.* São Paulo, Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Político de Platão.* São Paulo, Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *A criação histórica. O projeto da autonomia.* Porto Alegre, Prefeitura Municipal, 1992.

\_\_\_\_\_. *Janela sobre o caos.* São Paulo, Idéias & letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

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

\_\_\_\_\_. *La société bureaucratique 2: la révolution contre la bureaucratique.* Paris, 10/18, 1973

\_\_\_\_\_. *L'expérience du mouvement ouvrier 2: proletariat et organization*. Paris, 10/18, 1974.

\_\_\_\_\_. *Capitalisme moderne et révolution 1: l'imperialisme et la guerre*. Paris, 10/18, 1979.

\_\_\_\_\_. *Capitalisme moderne et révolution 2: le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*. Paris, 10/18, 1979

\_\_\_\_\_. *The Castoriadis Reader*. Ed. David Ames Curtis. Malden, MA and Oxford, England: Basil Blackwell, 1997.

\_\_\_\_\_. *Political and Social Writings*. Volume 1: 1946-1955. *From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism*. Trans. and ed. David Ames Curtis. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Political and Social Writings*. Volume 2: 1955-1960. *From the Workers' Struggle Against Bureaucracy to Revolution in the Age of Modern Capitalism*. Trans. and ed. David Ames Curtis. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988

\_\_\_\_\_. *Political and Social Writings*. Volume 3: 1961-1979. *Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*. Trans. and ed. David Ames Curtis. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993

\_\_\_\_\_. *The french left*. Telos, Vol, 30 (1976-77): 49-73.

\_\_\_\_\_. *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.

\_\_\_\_\_. *Una sociedad a La deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

CIARAMELLI, Fabio. *The self-presupposition of the origin: Homage to Cornelius Castoriadis*. Thesis Eleven, 1997, Number 49, May: 45-67.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução a História da Filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

COHEN, Jean L. *The self-institution of Society and Represent Government: Can the circle be squared?* Thesis Eleven, 2005, Number 80, February: 9-37

CURTIS, David Ames. *Introduction*. Thesis Eleven, 1997, Number 49, May: III- VI.

FAUSTO, Ruy. *Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor*. In *Marx: Lógica e Política*, Tomo I. São Paulo, Brasiliense, 1983.

FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

FRANÇA, Fernando César Teixeira. *Criação e dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis*, São Paulo, Brasiliense, 1996.

FREUD, S. *Obras completas*. Buenos Aires, amorrot, 1986, 32 vol.

GOURGOURIS, Stathis. *Philosophy and Sublimation*. Thesis Eleven, 1997, Number 49, May: 31-43.

GOURGOURIS, Stathis. *Philosophy and Sublimation*. Thesis Eleven, 1997, Number 49, May: 31-43.

HABERMAS, J. *Uma outra saída da filosofia do sujeito: razão comunicacional versus razão centrada no sujeito*. In: HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da modernidade*. Lisboa, Dom Quixote, 1998.

HADDAD, Fernando. *O sistema soviético. Relato de uma polêmica*. São Paulo, Página Aberta, 1992.

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 Wrigth (New York: SUNY Press, 1995).

JOAS, Hans. *On Articulation*. *Constellations*, 2002, vol. 9 (4): 506-515.

KALYVAS, Andréas. *The politics of autonomy and the challenges of deliberation: Castoriadis contra Habermas*. *Thesis Eleven*, 2001, Number 64, February: 1-19.

\_\_\_\_\_. *Norm and critique in Castoriadis's theory of autonomy*. *Constellations*, 1998, Vol. 5: 161-182.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos*. São Paulo, Martin Claret, 2003.

KING- HASTING, Stephen. *On the marxist imaginary and the problem of practice: socialisme and barbárie, 1952-6*. *Thesis Eleven*, 1997, Number 49, May: 69-84.

KURASAWA, Fuyuki. *At the crossroads of the radical: The challenges of Castoriadis's thought*. *Theory, Culture & Society*, 2000, vol. 17 (4): 145-155.

LACAN, J. *Écrits*. Paris, Seuil, 1971, 2 vol.

LAMBROPOULOS, Vassilis. *Justice and good governance*. Thesis Eleven, 1997, Number 49, May: 1-30.

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, J. B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

LEFORT, Claude. *Pensando o político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. *A Invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Que és La burocracia?* Paris, Ruedo Ibérico, 1970 (Coleção El viejo topo).

LENIN, V. *Que Fazer?* São Paulo, Hucitec, 1978

\_\_\_\_\_. *Um passo em frente dois passos atrás*. Moscou, Edições Progresso, 1984.

\_\_\_\_\_. *O Estado e a Revolução: A doutrina marxista do Estado e as tarefas do proletariado na revolução*. São Paulo, Global, 1987.

LÖWY, Michael. *Método dialético e teoria política*. São Paulo, Paz e Terra, 1975.

LUKACS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

LUXEMBURG, Rosa. *A Revolução Russa*, Petrópolis, Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Questões de organização da social democracia russa*.  
In: LUXEMBURG, Rosa. *A Revolução Russa*. Petrópolis, Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Huelga da masas, partido y sindicatos*. México D.F.,  
Grijalbo, 1970.

MACIEL, Mirtes Mirian Amorim. *Labirintos da Autonomia: a utopia socialista e o imaginário em Castoriadis*. Fortaleza, EUFC, 1995.

MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007.

MARX, K. *El Capital. Crítica de la economía política*. México, fondo de cultura econômica, 1999, 3 vol.

\_\_\_\_\_. *O 18 Brumário*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*. São Paulo, Abril Cultural, 1974, (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Crítica ao programa de Gotha*. Rio de Janeiro, Ciência e Paz, 19884

\_\_\_\_\_. *Salário preço e lucro*. São Paulo, Centauro, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Editorial Boitempo, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da filosofia*. Lisboa, Guimarães editores, 1998.

ORTELLADO, Pablo. *Castoriadis e a questão da práxis: Da crítica das relações de produção capitalistas à elucidação do social- histórico*. Tese de

Doutorado defendia no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2004.

PLATÃO. *A República*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Político*. São Paulo, Abril Cultural, 1987 (Col. Os Pensadores)

REIS FILHO, Daniel Aarão. *Uma revolução perdida. A história do socialismo soviético*. São Paulo, Perseu Abramo, 2002.

\_\_\_\_\_. *As revoluções russas e o socialismo soviético*. São Paulo, Edunesp, 2003.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. *Cura, culpa e imaginário radical em Cornelius Castoriadis: percursos de um sociobárbaro*. Psicologia USP, 1998, vol.9, no.2, p.87-138.

ROSENFELD, Denis. *Um pensador do nosso tempo*. In: *A Criação Histórica*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1992.

SCHÜLER, Fernando. *Criação histórica e autonomia*. In; CASTORIADIS, C. *A Criação Histórica. O projeto da autonomia*. Porto Alegre, Prefeitura Municipal, 1992.

SMITH, Karl E. *The Constitution of Modernity: A critique of Castoriadis*. European Journal of Social Theory, 2009, 12 (4): 505-521.

TORRES, João Carlos Brum. *História e política em Castoriadis*. In: *A Criação Histórica*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1992.

TROTSKI, L. *A Revolução Traída*. São Paulo, Global, 1980.

\_\_\_\_\_. *Em defesa do marxismo*. Lisboa, Presença. 1986.

VALLE, Lílian do. *Castoriadis: uma filosofia para a educação*. Educação e Sociedade, Ago 2008, vol.29, no.103, p.493-513.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo, Difusão europeia, 1972.

VIDAL\_NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia. O grande desvio*. São Paulo, Editora Schwarcs, 2002.

VOLKER, Paulo et al. *Revolução e Autonomia. Um perfil de Cornelius Castoriadis*. Belo Horizonte, COPEC, 1981.

WEBER, M. *Economia e Sociedade*. Vol 2. Brasília, Editora UnB, 2009.

ZERILLI, Linda M. G. *Castoriadis, Arendt and the problem of the new*. Constellation, 2002 Vol. 9, Number 4: 540-553.

[www.marxist.org](http://www.marxist.org) (acesso: entre fevereiro a julho de 2011)

[www.agorainternational.org](http://www.agorainternational.org) (inúmeros acessos)

