



IZABEL CHRISTINA FRICHE PASSOS

A FILOSOFIA DA IMAGINAÇÃO RADICAL
DE CORNELIUS CASTORIADIS

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Area de concentração: Filosofia e Teoria Psicanalítica.

Orientador: Professor Doutor Hugo César da Silva Tavares.

Belo Horizonte
dezembro/1992



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata de Defesa de Dissertação

Aos sete (07) dias do mês de abril de mil novecentos e noventa e três (1993), perante a Comissão Examinadora constituída pelos professores:

1o. Examinador Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto, 2o. Examinador Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza, 3o. Examinador (Orientador) Prof. Dr. Hugo Cesar Da Silva Tavares, a Sra. Izabel Christina Friche Passos, aluna do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado)/UFMG, submeteu-se à defesa de sua Dissertação, intitulada "A Filosofia da Imaginação Radical de Cornelius Castoriadis" e, de acordo com os dispositivos regimentais, obteve o seguinte resultado:

1o. Examinador	<i>Jeferson Machado Pinto</i>	Nota:	<u>100</u>
2o. Examinador	<i>Newton Bignotto de Souza</i>	Nota:	<u>100</u>
3o. Examinador (Orientador)	<i>Hugo Cesar Da Silva Tavares</i>	Nota:	<u>100</u>

Foi aprovada, portanto, com a seguinte média:

Do que, para constar, lavrou-se a presente ata, que será assinada pela Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado), e pela Comissão Examinadora.

Belo Horizonte, 07 de abril de 1993.

Maria Cristina da Silva Couto
 Maria Cristina da Silva Couto
 Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação
 em Filosofia (Mestrado e Doutorado)-FAFICH/UFMG

Arquivo: Ata.def

A FILOSOFIA DA IMAGINAÇÃO RADICAL DE CORNELIUS CASTORIADIS

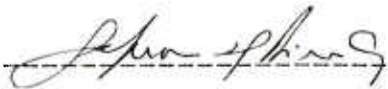
Izabel Christina Friche Passos

aprovada

Dissertação defendida e pela Banca Examinadora

não aprovada

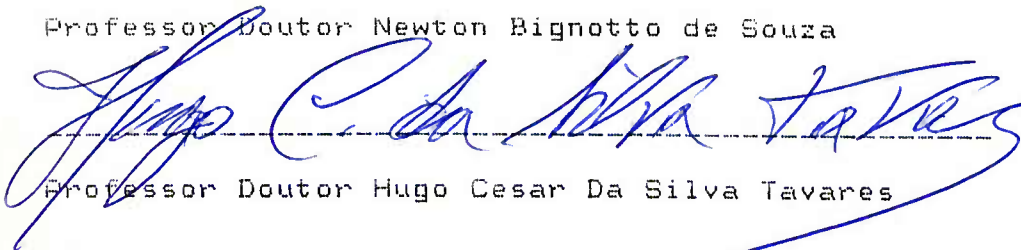
constituída dos professores:



Professor Doutor Jeferson Machado Pinto



Professor Doutor Newton Bignotto de Souza



Professor Doutor Hugo Cesar Da Silva Tavares

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que tornaram possível a realização deste trabalho, com sugestões, conversas, ajuda concreta ou um gesto de incentivo, em especial

A Hugo César Tavares, pelo respeito intelectual com que conduziu a orientação,

A Newton Bignoto, pela leitura das primeiras páginas,

A Hélio Gentil, pelas fecundas opiniões,

As amigas Tereza Cardoso e Valéria Kemp, pelo apoio e generosidade.

A Estevam, que com carinho e interesse
acompanhou todos os passos do
trabalho.

Aos meus pais, Toné e Carmen, o
esforço de uma etapa vencida.

INDICE

Introdução.....	5
CAPITULO I : O imaginário e suas faces.....	8
1.1. O conceito.....	8
1.2. Imaginário, representação social e ideologia.....	23
1.3. O problema.....	31
CAPITULO II : Imaginário e social-histórico.....	34
2.1. A história como encadeamento de significações.....	37
2.2. Crítica ao pensamento herdado.....	46
2.3. A idéia de projeto.....	63
CAPITULO III : Psicanálise e criação histórica: da psiquê à instiuição.....	70
3.1. Alcance ontológico da subjetividade: uma concepção de sujeito.....	76
3.2. Contra a lógica do significante, o magma da significação.....	93
3.3. Psiquê e indivíduo social.....	113
Conclusão.....	128
Bibliografia consultada.....	136

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende ser um estudo das idéias filosóficas de Cornelius Castoriadis, com destaque para a maneira como pensa a relação psiquê e instituição social, atribuindo importância capital à dimensão imaginária da vida humana.

Nascido em Atenas em 1922, Castoriadis radicou-se em Paris a partir de 1945, quando lá esteve para defender sua tese de Doutorado em Filosofia; mais tarde, naturalizou-se francês. É considerado um dos mais polêmicos e fecundos intelectuais da atualidade.

Sua trajetória intelectual, nem um pouco linear, começa com a militância trotskista e, em seguida, autônoma nos partidos comunistas grego e francês. Tendo estudado Direito, Economia e Filosofia na Grécia, trabalhou como economista na França por mais de 20 anos. No PC francês criou com Claude Lefort uma corrente crítica ao marxismo ortodoxo denominada "Socialismo ou Barbarie". O grupo editou, de 49 a 66, uma revista mensal de mesmo nome, onde Castoriadis publicou boa parte de sua produção teórica. Na primeira metade da década de 60, Castoriadis rompe com o Marxismo por considerá-lo uma ideologia insuficiente para abarcar a criatividade e originalidade dos fenômenos sociais e históricos. Na mesma época, encontra a Linguística e a Psicanálise e passa a se dedicar intensamente à Filosofia, publicando em 1975 seu livro de maior fôlego filosófico - *A Instituição Imaginária da Sociedade* (tomado como referência básica deste trabalho). Além de escrever exaustivamente sobre os mais diversos assuntos e de espalhar seu verbo ferino sobre a sociedade de consumo e a diluição política, ética e estética que, segundo ele, caracteriza os "tempos modernos", psicanalisa pessoas em Paris. Interessado nas questões do terceiro mundo, esteve algumas vezes no Brasil.

A trajetória sinuosa de Castoriadis tem a ver com sua

maneira pouco acadêmica ou ortodoxa de se situar frente a questões políticas e teóricas - o que dificulta a tentativa de encontrar em seu pensamento uma filiação teórico-filosófica inequívoca. Seria um despropósito querer enquadrar sua produção teórica num campo determinado de problemática. A pretensão de totalidade de um pensamento que se quer filosófico (no sentido genuíno de filosofia) e que é, por isso, incompatível com o confinamento em campos de especialidades estanques, talvez seja a marca mais visível de sua origem grega. Suas reflexões filosóficas passam pela crítica às filosofias da história; pelo enfrentamento de questões epistemológicas pertinentes aos domínios das ciências naturais e antropológicas; pela crítica da ontologia; pela indagação da *praxis* psicanalítica; pela discussão dos problemas e acontecimentos mais atuais e planetários como a guerra, a ecologia, as mudanças geo-políticas, os desenvolvimentos tecnológicos, etc. Fazendo cõro com essa pretensão de totalidade, vemos o autor perseguir, de maneira obcecada, a autonomia e independência de pensamento.

A leitura que realizamos no pensamento de Cornelius Castoriadis não abarca, nem poderia fazê-lo, todos os meandros da reflexão labiríntica que caracteriza sua teorização. Recortamos no pensamento do autor a idéia de Imaginário que nos parece constituir o fundamento e a chave para compreensão de suas postulações filosóficas desenvolvidas a partir da ruptura com o marxismo. O imaginário, como capacidade humana primeira e indeterminada, seria a única "explicação" possível, segundo o autor, para a presença de algo inédito na natureza - a **criação histórica absoluta**.

Nosso interesse principal neste trabalho é o diálogo entre Filosofia e Psicanálise que Castoriadis realiza, propondo mudanças na concepção do imaginário em sua dimensão psíquica. No entanto, não é possível alcançar todo o sentido filosófico da idéia de imaginário radical do autor, sem considerar sua concepção abrangente do que denomina "o ser social-histórico"; concepção que inclui uma crítica ácida e polêmica ao pensamento ocidental.

Após fazermos, no primeiro capítulo, uma discussão conceitual da idéia de imaginário, relacionando-a com a maneira de o autor conceber a instituição da sociedade, passamos a considerar, no segundo capítulo, sua visão do social-histórico, sua crítica ao pensamento ocidental e sua defesa do projeto de autonomia, individual e coletiva. Só então, no último capítulo, focalizamos a tematática que nos interessa mais de perto, qual seja, a dimensão psíquica do imaginário. Aí procuramos analisar a maneira como o autor recria a noção psicanalítica e reinterpreta as descobertas freudianas à luz de suas próprias convicções filosóficas.

Com este trabalho, pretendemos contribuir para a discussão de um tema atual, de interesse e implicações em vários domínios das ciências humanas e sociais, como é o tema do imaginário. Ao mesmo tempo, esperamos contribuir também para uma compreensão mais ampla das instigantes idéias de Cornelius Castoriadis, autor ainda pouco estudado e discutido no Brasil.

CAPÍTULO I

O IMAGINÁRIO E SUAS FACES

1. O CONCEITO

O termo imaginário vem ganhando usos cada vez mais frequentes e correntes em todos os domínios das chamadas Ciências Humanas. Assim, fala-se em imaginário como uma das dimensões do funcionamento psíquico, coexistente ao simbólico e ao real; fala-se em imaginário social, imaginário político, imaginário coletivo; fala-se ainda em imaginário como um modo de consciência distinto de outros como a percepção, a memória, o pensamento racional.

A despeito de se tratar do mesmo termo, o contexto teórico em que é usado - psicanalítico, sociológico ou filosófico - pode imprimir maneiras muito diversas de concebê-lo. E, nem sempre, a concepção de imaginário com a qual se trabalha é claramente explicitada ou diferenciada de outras possíveis acepções do termo, não aceitas ou não consideradas na perspectiva em questão. Tal demarcação de sentidos e usos do termo não constitui tarefa fácil. Só no âmbito da Filosofia é enorme a diversidade de concepções acerca da imaginação. Basta um sobrevôo pela história da Filosofia Ocidental para se constatar que a "imaginação" em Aristóteles, na forma da "fantasia", não é a mesma "imaginação transcendental" de Kant, que não é o mesmo que a "consciência imaginante" de Sartre, ainda que as duas últimas sejam a negação da imaginação como mero produto da "impressão sensorial", de Hume. E nesta lista ainda seria preciso acrescentar Fichte, Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty.

A extensão e a complexidade de uma tal discussão filosófica acerca da imaginação e do imaginário que considere todas as teorizações de que foi objeto devem ser os motivos pelos quais

Cornelius Castoriadis vem prometendo a seus leitores, há mais de quinze anos, um livro inteiramente dedicado ao assunto, a se chamar *L'Element Imaginaire*. Não é só a grandiosidade da tarefa que justifica a ausência neste trabalho de qualquer tentativa de resenha filosófica sobre a imaginação. Nosso objetivo limita-se à investigação da idéia de imaginário tal como pensada e elaborada por Castoriadis. Essa idéia ocupa um lugar fundamental em sua reflexão sobre a sociedade e a história. Esperamos contribuir para maior esclarecimento dos sentidos e aplicações teóricas da noção no domínio do social e do psíquico. Mesmo porque acreditamos que seu uso cada vez mais generalizado no campo das ciências sociais tem na teorização de Castoriadis uma das fontes de inspiração e origem. O objetivo deste primeiro capítulo é expor a concepção de Castoriadis com a preocupação de estar sendo fiel a seu texto e com isto deslindar possíveis confusões e distorções.

A eleição do conceito de imaginário como objeto de investigação se deve à importância que o mesmo passa a ter no pensamento do autor a partir do livro *A Instituição Imaginária da Sociedade*, datado de 1975¹. A postulação de um imaginário radical, como capacidade humana originária e indeterminada, passa a ser o ponto de partida para a elucidação de aspectos fundamentais da sociedade (ou do "social-histórico", na terminologia do autor), e do psiquismo humano.

Com relação ao termo como tal, veremos que para Castoriadis é indiferente empregar-se imaginário ou imaginação desde que, no primeiro caso, o imaginário não se restrinja a ser tomado como adjetivo ou atributo do que é inexistente, fantasioso ou quimérico; e desde que, no segundo caso, imaginação não se refira apenas a uma "atividade psíquica" de imaginar, isto é, produzir fantasias ou imagens.

1. C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade* (Seuil, 1975). R. J., Paz e Terra, 1982.

O *Novo Dicionário Aurélio*², por exemplo, registra que em sentido corrente o termo imaginário tem duplo uso, como substantivo e como adjetivo. Como substantivo, diz-se daquele que constrói imagens de santos - o santeiro, ou em matemática, o número imaginário. Como adjetivo, designa uma qualidade daquilo que só existe na imaginação, daquilo que é inventado ou fantasiado. A imaginação seria a operação ou a faculdade do espírito responsável por fazer aparecer esses "seres" imaginários que são as representações: combinações de imagens ou idéias em forma de fantasias, cismas, devaneios, crenças e superstições. Falando na linguagem da Fenomenologia diríamos, com Sartre³, que a imaginação é a noese (a consciência que imagina) onde "o mundo imaginário" é o noema (o sentido que habita a consciência imaginante, o que nela está representado).

Apenas quando Aurélio B. de Holanda se refere à literatura e à arte, a imaginação perde a conotação negativa de oposição ao real e é reconhecida em sua positividade, como criação construtiva que põe novas realidades, novas coisas e objetos reais. Mas, seja no caso da criação artística - onde a imaginação sem se contrapor ao real, dele se matém independente, seja no caso do devaneio ou da representação mistificadora - onde ocorre um deslizamento de sentido e a intenção é colocar algo no lugar do real, observamos em todas as definições correntes de imaginário uma referência ao real, sempre por oposição. Com Castoriadis, veremos o imaginário ganhar, juntamente com sua substantivação, novo sentido filosófico totalmente contrário à atribuição de irreabilidade.

Dizíamos no início que o contexto teórico no qual o termo é empregado define ou imprime uma determinada concepção conceitual. Pode-se falar, por exemplo, em imaginário coletivo ou imaginário de um grupo para designar um conjunto de representações produzidas no

2. Aurelélío Buarque de Holanda, *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, R.J., Nova Fronteira, 1986, 2a. ed..

3. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.

e pelo grupo, mais ou menos fantasiosas ou distorcidas da realidade, capazes tanto de permitir ao grupo se construir uma identidade, quanto impedi-lo de compreender e agir de forma pertinente em relação a problemas "reais". No exemplo, o imaginário aparece como o produto de uma capacidade dos indivíduos de se auto-representarem e representarem coletivamente sua realidade concreta. Como produto da atividade imaginativa dos indivíduos, o imaginário, no caso, possuiria um caráter de irrealidade fundamental, isto é, seria uma ficção grupal, podendo até servir de mascaramento da realidade. Esta maneira de compreender o imaginário, se adequada para nomear um fenômeno psicossocial comum nos grupos - a assim chamada "ilusão grupal", está longe de esgotar a verdadeira dimensão do imaginário na vida social, de acordo com o que pensa Castoriadis.

A maneira como o autor concebe a idéia de imaginário é de uma abrangência e extensão singulares na Filosofia. A idéia se engaja numa nova proposta de elucidação do que ele chama "o ser social-histórico"⁴. Com a idéia de imaginário, pretende atingir, duplamente, o fundamento da existência do psiquismo humano e o modo de ser próprio do ser social-histórico. Numa primeira aproximação e em termos ainda gerais, podemos definir o imaginário como a capacidade humana inesgotável de criação de sentido e significações para o mundo e para a presença do homem no mundo.

A abrangência da concepção se traduz na recusa em ver no imaginário (ou na imaginação) uma mera função ou operação psicológica dos indivíduos. O imaginário é postulado como o elemento ou a capacidade humana originária e irredutível de **auto-criação absoluta** de um mundo próprio - social e histórico. Como este postulado será explorado no próximo capítulo, por ora

4. Com a expressão **ser social-histórico** Castoriadis pretende abarcar o domínio do propriamente humano, sempre e indissociavelmente, social e histórico. Vale dizer, o ser social-histórico é um ser que se institui como temporalidade num modo e num tipo de coexistência cada vez particular e específico. Retomaremos a questão no próximo capítulo.

interessa-nos ressaltar a pretendida novidade e radicalidade da idéia.

Voltando ao sentido corrente de imaginário, que o opõe à realidade, veremos que este sentido será satisfatório apenas numa primeira aproximação, na medida em que aponta para o aspecto comum e primordial de toda produção imaginária, a saber, "a capacidade de dar-se aquilo que não é (o que não é dado na percepção ou o que não é dado nos encadeamentos simbólicos do pensamento racional já constituído)"⁵, isto é, "a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é"⁶.

Mas, numa definição assim genérica, como distinguir o que é verdadeira criação, constituição do "absolutamente" novo (sentido que Castoriadis quer dar a imaginário), de uma deformação do real ou da mera alienação a uma imagem?

O autor fornece a chave para a resposta ao desdobrar o imaginário em dois níveis ou modos de ser: o imaginário radical e o imaginário secundário.

Imaginário Radical

O imaginário radical ou primeiro é a "faculdade originária de pôr ou de dar-se, sob a forma de representação, uma coisa e uma relação que não são" ou ainda "a capacidade elementar e irreduzível de evocar uma imagem"⁷.

Isto quer dizer que o imaginário radical, como criação e invenção absolutas, é a capacidade primeira e distintiva do humano. Pode-se objetar: afinal o que o imaginário "cria"? pois nada há de radical nessa definição se o que ela afirma é a autenticidade das novas imagens e representações que o homem se dá; a riqueza da arte

5. C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, op. cit., p.161.

6. Id., *ibid.*, p. 154.

7. Id., *ibid.*.

é o exemplo mais contundente. O próprio Castoriadis reconhece que aquilo para o que está chamando a atenção é o óbvio, mas é também algo ao qual nunca se deu a importância que de fato tem. Assim a resposta à objeção poderá chocar os espíritos mais positivistas, já que para Castoriadis, num certo sentido, o imaginário cria "tudo": tudo que existe no e para o mundo humano. O que existe no domínio humano, existe imediatamente como significação e "por meio" da significação. Os termos imagem e representação na definição do parágrafo anterior, não querem dizer imagem de alguma coisa, já dada na percepção ou no pensamento constituído. Imagem equivale à figura no sentido mais amplo desta última, isto é, a imagem ou figura é o suporte da significação que dela **participa**. O imaginário, como fonte de criação absoluta de significações, cria a partir do nada, põe novas relações, figuras, formas, categorias - numa palavra, cria novos *eidos*. As imagens ou figuras são:

"(...)o suporte representativo participável das significações: fonemas, palavras, cédulas, "djinnns", estátuas, igrejas, instrumentos, uniformes, pinturas corporais, cifras, postos aduaneiros, centauros, batinas, partituras musicais - mas também a totalidade do percebido natural designado ou designável pela sociedade considerada"⁸.

Com isto o autor quer dizer que tudo que existe para e no mundo humano é uma significação social-histórica, que só pode ser fruto de uma capacidade radical de imaginação, de criação a partir do nada. Toda a pretensão de idéia fundadora fica evidenciada nessa passagem:

"O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar de "alguma coisa". Aquilo que denominamos "realidade" e "racionalidade" são seus produtos" (grifos nossos)⁹.

8. Id., *ibid.*, p.277.

9. Id., *ibid.*, p.13.

O imaginário radical está na base tanto do funcionamento psíquico individual, quanto da auto-alteração permanente da história social, manifestando-se duplamente como imaginário radical do sujeito (assunto do 3º capítulo) e como imaginário social radical.

Como imaginário social radical, constitui o que Castoriadis chama de núcleo de significações sociais fundantes ou estruturantes que dariam uma unicidade, um sentido englobante ao mundo. As significações imaginárias sociais constituem a singular maneira de cada sociedade viver, ver e fazer sua própria existência, sua organização do mundo e suas relações com ele, num dado momento histórico.

Toda formação social, no processo mesmo de se constituir como coletividade, constrói uma rede complexa de significações, isto é, constrói figuras, formas e categorias que lhe permitem se estruturar e estruturar o mundo de uma certa maneira que lhe é própria. As significações imaginárias sociais, instituídas e partilhadas pelo coletivo anônimo dos indivíduos, permitem a articulação interna da sociedade como coletividade e sua articulação com o mundo natural, numa **ordem de sentido**. A ordenação do mundo numa ordem de sentido é fundamental para capacitar e orientar os indivíduos a viverem e agirem nesse mundo. Mundo desde sempre socialmente estruturado. No caos total seria impossível existirem relações sociais minimamente estáveis e duradouras. Ocorre que essa ordem não é dada ao homem, não está no mundo natural, é efetivamente **criada**, e criada das maneiras mais diversas, tanto quanto são imensamente diversas: a sociedade grega antiga, a sociedade européia contemporânea, a sociedade polinésia, a sociedade yanomami, etc.

Segundo nosso autor, toda sociedade constrói, cria, no sentido radical da palavra criação, um núcleo de significações imaginárias fundantes e estruturantes que lhe dão uma coerência interna. Isto nos permite, inclusive, falar em identidade de um

povo, em espírito de uma época, em entidades históricas bem definidas, como é o caso, por exemplo, do capitalismo. A esse núcleo ou rede de significações Castoriadis dá o nome de **magmas** para acentuar seu caráter mutante, fluído e de indeterminação. As significações imaginárias sociais são "respostas" coletivas a alguns enigmas ou perguntas fundamentais que o homem se coloca, ainda quando estas "perguntas" não estejam explicitamente formuladas.

"(...)toda sociedade tentou dar uma resposta a algumas perguntas fundamentais: quem somos nós, como coletividade? Que somos nós, uns para os outros? Onde e em que somos nós? Que queremos, que desejamos, o que nos falta? A sociedade deve definir sua "identidade"; sua articulação; o mundo, suas relações com ele e com os objetos que contém; suas necessidades e seus desejos. Sem a "resposta" a essas "perguntas"; sem essas "definições" não existe mundo humano, nem sociedade e nem cultura - porque tudo permaneceria caos indiferenciado. O papel das significações imaginárias é o de fornecer uma resposta a essas perguntas, respostas que, evidentemente, nem a "realidade" nem a "racionalidade" podem fornecer..."¹⁰

As significações sociais são imaginárias porque a referência exclusiva a elementos racionais-reais é incapaz de esgotar uma explicação cabal para o aparecimento dessas significações. A rigor, a adjetivação das significações sociais como imaginárias é redundante já que se trata de uma produção da ordem do sentido, e o sentido é sempre imaginário.

Imaginário secundário

Num segundo nível ou momento, o imaginário, chamado segundo ou efetivo, é produto do imaginário radical. É toda significação já instituída numa e por uma sociedade determinada como formas específicas de "soluções fantasiosas das contradições

10. Id., ibid., p.177.

reais" existentes. É a significação no seu conteúdo efetivo e específico a cada momento histórico. Neste segundo sentido de imaginário reside a possibilidade de sua concretização como figuração ideológica do real, como sua mistificação, encobrimento e deformação.

Castoriadis considera que a Filosofia Ocidental, desde Platão, permaneceu predominantemente presa à concepção, limitada e preconceituosa, de imaginação como cópia, reflexo ou simulação do real, e como aquilo que propicia sua distorção e falseamento. O que explica, segundo o autor, porque o imaginário foi sempre tratado como um estrato inferior do "Ser". Não possuindo estatuto ontológico, os produtos do imaginário não passariam, nesta visão, de sub-produtos do encontro do sujeito com o real - este sim, entendido como "o verdadeiro" a ser encontrado primordialmente pela Razão. Deste ponto de vista, não faz grande diferença que o real tenha deixado de ser a Idéia pura platônica para se transformar numa ordem material inerente à evolução do modo de produção e da técnica. Referimo-nos, neste último caso, ao marxismo como sistema filosófico que, como tal, é o principal alvo da crítica castoriadiana ao que ele chama de "pensamento herdado".

A visão "tradicional" e imanentista de imaginário como simulacro do real ainda impregna as interpretações que só conseguem ver nas significações imaginárias sociais produtos da ideologia. Considerações desse tipo permanecem restritas ao imaginário em sua dimensão secundária e negativa, desconsiderando seu papel positivo na própria constituição do real.

Sabemos que Castoriadis não é o único, nem foi o primeiro a fazer esta crítica à visão preconceituosa e imanentista da imaginação. Sartre e a Fenomenologia já a haviam feito muito antes. Senão vejamos. O ponto de partida de Sartre, ao tratar do imaginário¹¹, foi justamente desfazer o erro do pensamento corrente

11. Sartre, *L'Imaginaire*, op. cit., 1940; e "A Imaginação" in *Os Pensadores*, S.P., Abril Cultural, 1978.

e empirista-idealista de pensar a imagem como cópia e simulacro do objeto real. Sartre afirma ser a imaginação um tipo de **consciência** em nada inferior a outros, tais como a percepção ou o pensamento racional. Como tipo de consciência, é um tipo de **relação** com o objeto, é a consciência que põe o seu objeto como um irreal - de forma alguma é uma imitação do objeto real. A "consciência imaginante" visa o objeto como um **nada**, isto é, como um inexistente, ou como um existente alhures ou ainda como um ausente.

A questão é que a crítica que a fenomenologia da consciência imaginante faz à visão imanentista da imaginação como ilusão, se localiza dentro de uma maneira de pensar o imaginário que, segundo Castoriadis, fica aquém de sua verdadeira dimensão. Não há um "mundo imaginário" como forma específica de consciência, a não ser num momento secundário, isto é, a partir de um mundo já socialmente significado pelas significações imaginárias centrais de uma sociedade.

A radicalidade da noção de imaginário em Castoriadis é ser uma capacidade que não diz respeito ao **indivíduo** mas ao "social anônimo", por um lado, e ao psíquico, por outro; sua radicalidade é ser essa capacidade de imprimir sentido ao mundo. Portanto, a atividade psicológica de imaginação é apenas uma atividade secundária, e no que difere da atividade imaginativa de qualquer animal, supõe a existência de um imaginário radical no sujeito humano, inédito em qualquer outro estrato da natureza. O imaginário radical é o elemento lógico e ontológico que permite ao autor sustentar a idéia de que o social-histórico (isto é, o domínio do humano) é auto-criação **ex-nihilo**, "é gênese ontológica, posição/instituição de uma nova figura do ser", como disse Fabio Ciaramelli¹².

Se o trabalho de Sartre não pode ser, em absoluto,

12. Fábio Ciaramelli, "Le cercle de la création" in Giovanni Busino (org.), *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989, p.87.

negligenciado (como faz o gênio por vezes irracional de Castoriadis¹³), há que compreender que esses dois autores pensam o imaginário dentro de universos teórico-filosóficos bastante diversos. Sartre está buscando construir uma teoria descritiva da consciência imaginante, tomando a imaginação como "faculdade" psicológica, com o objetivo de, a partir dela, elaborar uma compreensão da obra de arte. No caso de Castoriadis, como bem disse Vincent Descombes, "é preciso ver em sua teoria uma tese sobre a natureza das instituições", compreendidas como invenção social, como produto da atividade auto-criadora permanente e genuína do grupo humano¹⁴.

Se a fenomenologia da imaginação dá um passo à frente ao criticar o empirismo da visão de imagem como cópia do objeto real, ela não consegue romper com a questão do referente. Aqui faremos uma citação que esclarece bem a polêmica com Sartre:

"As significações imaginárias sociais nos colocam diante de um modo de ser primário, originário, irreduzível... (...) não são significações "de" algo - nem sequer, a não ser em sentido secundário, significações "ligadas" ou "referidas" a algo. Elas são aquilo que faz ser, para uma sociedade dada, o copertencer de objetos, de atos, de indivíduos aparentemente os mais heteróclitos. Elas não tem "referente"; elas instituem um modo de ser das coisas e dos indivíduos como referidos a elas. (...) Não são noemas de uma noese - exceto secundariamente e não essencialmente. Se quiséssemos utilizar estes termos, a qualquer preço, seria preciso considerá-los não somente como noemas sem noese, mas como aquilo que, para os indivíduos de uma sociedade, faz com que possa aí haver noemas e noeses; e isso, não como o "objeto" possibilita sua visão, mas como a língua possibilita a palavra. Porque elas fazem com que os "sujeitos" existam como sujeitos e como estes sujeitos"¹⁵.

13.Causa-nos estranheza a maneira depreciativa como Castoriadis se refere aos trabalhos de Sartre sobre imaginação. Diz que Sartre nada acrescentou de novo a este respeito. O que Sartre disse sobre o imaginário seria pior que a maneira como este é tratado nos "manuais de psicologia dos liceus" (*Encruzilhadas do Labirinto II - os domínios do homem*, (Seuil, 1986) R.J., Paz e Terra, 1987, p.14.

14.Vincent Descombes, "Un renouveau philosophique" in G. Busino (org.), *Autonomie et Autotransformation de la société ...*, op. cit., p.73.

15.C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária ...*, op. cit., p.409.

Vemos, então, que para Castoriadis seria preciso inverter a fórmula de Sartre: onde este dizia "o imaginário põe seu objeto como nada", deve-se dizer, ao contrário, o imaginário é o que põe o objeto como existente e como **este** objeto. Seria preciso assumir até às últimas consequências que a "coisa" é uma instituição social-histórica. É evidente que, para Castoriadis, também a obra de arte só pode ser verdadeiramente compreendida a partir do imaginário radical, mas isto já é outra questão fora do alcance deste trabalho.

Voltando ao problema da diferenciação entre imaginário radical e imaginário secundário, é forçoso reconhecer certa dificuldade de se estabelecer uma definição absolutamente clara para ambos. Dois aspectos fundamentais, inerentes ao modo mesmo de ser do ser psíquico e histórico do homem estão na raiz dessa dificuldade.

O primeiro desses aspectos é que só temos acesso "direto" às produções imaginárias psíquicas ou sociais tais como já expressas ou concretizadas em imagens ou símbolos, isto é, só temos acesso direto ao imaginário secundário. Toda produção imaginária, seja ela psíquica ou social (por exemplo: o eu, a nacionalidade, deus, pátria, ideais, representações de papéis sociais, etc) é, na medida mesma de sua existência, contingente a um determinado momento histórico onde é produzida. Vale dizer, as significações imaginárias são sempre, em algum grau, instituições sociais, estão enoveladas em sentidos socialmente instituídos. Dito de outra forma, as significações imaginárias conservam, simultaneamente, uma dupla qualidade de serem arbitrárias, criadas, "inventadas", e, ao mesmo tempo, engendradas concretamente pela ordem social em que surgem e da qual portam a marca inequívoca. É só obliquamente que o imaginário radical, como potência criadora primeira, se deixa entrever em suas manifestações secundárias. Tal como o inconsciente, o imaginário radical só se deixa apreender em seus "efeitos": as significações efetivas.

As significações imaginárias sociais revelam sob si um poder de criação absoluto. Prova disso Castoriadis nos dá quando mostra que nenhuma análise teórica, seja ela psicanalítica, histórica, antropológica ou sociológica, por mais exaustiva, é capaz de esgotar, numa explicação cabal, o aparecimento das significações que dominam uma determinada época histórica. É impossível ao etnólogo, por exemplo, esgotar uma pergunta como esta: por que uma tribo elegeu, precisamente, este animal como totem e não algum outro que por ventura estivesse em condições funcionais, racionais ou simbólicas semelhantes, de acordo com a categoria de análise adotada?¹⁶

Um segundo aspecto da dificuldade de se distinguir um imaginário de outro (primário e secundário) deve-se à impossibilidade de separarmos de forma absoluta o imaginário do simbólico e do real, os quais constituem, complementarmente, o domínio do humano. Mesmo que haja momentos de autonomia ou prevalência de algum desses "registros" sobre os outros, eles nunca existem como separados. Tal separação é uma necessidade analítico-sintética de nossa racionalidade que precisa separar, classificar, categorizar, para conhecer. Estas são operações próprias de **nosso** modo de apreender a realidade. Tanto elas são categorias de nosso pensamento racional "civilizado" que encontramos na história exemplos de sociedades, ditas primitivas, para as quais uma distinção entre história real e história mítica jamais faria sentido, a própria Grécia Antiga é exemplo.

Assim como os sistemas simbólicos só existem porque os criamos, os evocamos, os "inventamos", também as imagens só podem se exprimir através de símbolos.

"O imaginário deve utilizar o simbólico não apenas para

16. Veja-se a este respeito exemplos da impossibilidade de se esgotar em explicações marxistas, freudianas ou outras, todos os elementos envolvidos em cerimônias religiosas, ritos ou formas de relação de autoridade praticadas numa dada sociedade, em *Instituição Imaginária da Sociedade*, op. cit., p. 155-59.

se "exprimir", o que lhe é próprio, mas para "existir", para passar do "virtual" a alguma coisa além. O delírio mais elaborado assim como a fantasia mais secreta e vaga são feitos de "imagens", mas estas "imagens" existem como representantes de outra coisa, tendo portanto uma função simbólica. Mas também, inversamente, o simbolismo pressupõe a capacidade imaginária, porque pressupõe a capacidade de ver numa coisa aquilo que ela não é, de vê-la como outra que ela não é"¹⁷.

O imaginário encontra sua efetividade na representação. Tudo o que existe, existe antes de mais nada como representação, ou seja, mediado pela linguagem (no sentido amplo do termo). Todo ato humano só é ato por referência a um sentido, a um significado. Tudo que existe para o homem por mais material, exterior ou "objetivo", por um lado, ou fantasmático, imaterial ou "subjetivo", de outro, se existe, existe imediatamente como signo, como representação. Mesmo quando se depara com "algo" desconhecido, isto é, ainda não simbolizado num grau superior de simbolização, no gesto mesmo de se deparar com esse algo já se antecipa um sentido (pré-sinto algo); uma visada é dirigida a situá-lo numa ordenação do mundo disponível. Ao fazê-lo, insinua-se uma significação, no mínimo em sua negatividade - naquilo que ele não é em relação ao já conhecido e significado para mim.

O imaginário não se contrapõe ao real ou ao simbólico. O real está desde sempre banhado no sentido que é, em última instância, uma criação histórica.

No entanto, surge aqui uma aparente contradição. Apesar de reconhecer a impossibilidade de se separar o imaginário das formas significantes que lhe dão expressão, Castoriadis é categórico ao afirmar a prevalência do imaginário como condição da própria simbolização:

"(...)falaremos de um imaginário último ou radical, como raiz comum do imaginário efetivo e do simbólico. (...)A influência decisiva do imaginário sobre o simbólico pode ser compreendida a partir da seguinte consideração: o

17. Id., *ibid.*, p. 154.

simbólico supõe a capacidade de estabelecer um vínculo permanente entre dois termos, de maneira que um "representa" o outro"¹⁸.

Esta posição encerra, à primeira vista, uma incoerência lógica. É de se perguntar: como o imaginário pode fundar a linguagem se é a linguagem que permite sua expressão, concretização e o acesso a ele? Não nos é possível refazer aqui toda a reflexão de Castoriadis sobre o problema da linguagem. Apenas diremos que para ele o "qui-pro-quo" do signo, linguístico ou outro, supõe uma capacidade primordial de realizar esse jogo de substituição de uma "coisa" pelo que ela não é. E mais, no nível mais primitivo, no que respeita às significações imaginárias centrais de uma sociedade, não há essa possibilidade de discriminação do simbólico:

"Não temos [neste caso] significações "livremente separáveis" de todo suporte material [figura, "coisa" ou indivíduo], puros pólos de idealidade; é no e pelo ser e o ser-assim deste "suporte" que essas significações são e são tais como são"¹⁹.

Por outro lado, no simbólico, que "quase sempre comporta um componente "racional-real" - o que representa o real ou o que é indispensável para o pensar e o agir"²⁰, é impossível separar o racional-real de um imaginário efetivo que o reveste. No domínio social-histórico, o imaginário primeiro é condição de possibilidade tanto da simbolização quanto da constituição do real.

Castoriadis dá exemplos de significações imaginárias centrais que não tendo um "referente" e estando em permanente alteração, são elas próprias que condicionam e orientam "o fazer e o representar sociais nos e pelos quais elas continuam alterando-

18. Id., *ibid.*, p. 155.

19. Id., *ibid.*, p. 401.

20. Id., *ibid.*, p. 155.

se"²¹. Um dos exemplos é a significação imaginária do econômico:

"(...)a separação da esfera econômica do resto das atividades sociais, sua constituição em domínio "autêntico" e finalmente predominante, é em si mesma um produto histórico que só aparece em certas sociedades e em função de um desenvolvimento complexo. (...)Que compreendemos quando dizemos que em certas sociedades a economia "se separa" do resto? Certamente, nem uma separação "real", nem uma construção lógica do teórico visando tornar os fenômenos mais inteligíveis. O que está em questão é a emergência de uma significação central que reorganiza, redetermina, reforma uma quantidade de significações sociais já disponíveis, e provoca lateralmente efeitos análogos na quase totalidade das significações sociais do sistema considerado. [Esta significação] opera no implícito, não é visada como tal por ninguém, realiza-se através da busca de um número indeterminado de fins particulares, os únicos presentes e representáveis como tais no espaço social (...) deixa-se captar depois, como condição não real [mas efetiva] de coexistência real de fenômenos sociais"²².

Também a nível do sujeito individual Castoriadis postula o imaginário como fonte primeira das produções psíquicas, o que será assunto de nosso terceiro capítulo.

2. IMAGINÁRIO, REPRESENTAÇÃO SOCIAL E IDEOLOGIA.

Até aqui fizemos um esforço de definição da idéia de imaginário tal como pensada por Cornelius Castoriadis. A verdade é que em nenhum de seus textos se encontrará um exercício cartesiano²³ de definição dessa idéia, uma vez que não se trata de uma faculdade isolável.

21. Id., *ibid.*, p. 409

22. Id., *ibid.*, p. 408-9.

23. Quando dizemos exercício cartesiano estamos nos referindo, obviamente, a uma definição clara e distinta - leia-se: assentada na lógica racional-formal. Ora, a idéia mesma de imaginário, como veremos mais adiante, é incompatível, ou melhor inalcançável com tal lógica. A dimensão imaginária do ser social-histórico é da ordem de uma lógica totalmente outra em relação à lógica-ontologia racionalista dominante; Castoriadis a chama de lógica dos magmas. Veja-se a respeito o 2º capítulo.

Julgamos conveniente este esforço inicial de definição já que é o próprio autor quem reclama de o imaginário ter se transformado, de uns tempos para cá, em "pau para toda obra", passando a ser "empregado a torto e a direito"²⁴.

De fato, não é exagero dizer que vem ocorrendo um uso cada vez mais elástico e indiscriminado da noção. É comum as significações imaginárias sociais serem tomadas por sinônimo de representação social - conceito que tem encontrado aplicação crescente em pesquisas psicossociais.

Sem aprofundar a discussão desse "novo" conceito (lembramos que "representações coletivas" é já uma expressão de Durkheim) e de sua relação com o imaginário (investigação que ainda está por fazer), pretendemos apenas mostrar que não se trata de noções equivalentes. Uma redução desse tipo fica desfeita tão logo somos capazes de identificar o caráter cognitivo do conceito de representações sociais. Por caráter cognitivo queremos dizer que este conceito se define por referência à racionalidade. As representações sociais são consideradas, em Psicologia Social, formas mais ou menos conscientes, produzidas pelo senso-comum, de "explicações" racionais ou pseudo-racionais que os indivíduos se dão para as contradições da realidade social. Vejamos a seguinte definição de Mary J. P. Spink, membro do grupo de pesquisas de Serge Moscovici, que, como se sabe, foi quem introduziu o conceito no âmbito da Psicologia Social:

"As representações sociais, na ótica da Psicologia Social, constituem uma forma de conhecimento prático - o saber do senso-comum - que tem dupla função: estabelecer uma ordem que permita aos indivíduos orientarem-se em seu mundo material e social e dominá-lo, e possibilitar a comunicação entre os membros de um determinado

24.C. Castoriadis, *As Encruzilhadas do Labirinto II: Os Domínios do Homem*, op. cit., p.15.

grupo"²⁵.

Na sequência do texto, M. Spink justifica que o conceito de representação social foi introduzido na Psicologia Social para "dinamizá-la" e englobar conceitos mais restritos como atitudes, opiniões e atribuição de causalidade. Com isto, se preservaria, segundo a autora, o caráter "intersubjetivo" que tais conceitos foram perdendo.

é ainda esclarecedora a seguinte passagem:

"Toda representação define-se, assim, por seu CONTEÚDO, seja este informações, atitudes, opiniões ou imagens. Este conteúdo é sempre a **representação de algo por alguém, ou seja, a representação de um sujeito, que se situa em relação a outros sujeitos, a respeito de um objeto**". (Grifos nossos)²⁶.

O conteúdo das representações sociais é considerado, portanto, um certo conhecimento da realidade ("informações"), mesmo que não sistematizado, incoerente, superficial ou mistificador ("opiniões", "atitudes", "imagens"). Como forma de conhecimento, pressupõe o conhecimento de alguma "coisa", ou seja, de algo já organizado ou instituído de certo modo, já socialmente dado num fazer e num dizer social. Que fique claro que não se está desconsiderando, com estas observações, o papel de reorganizador e o poder de reinterpretção da realidade que as representações sociais podem efetivamente ter.

é preciso, contudo, não se perder de vista os aspectos fundamentais que diferenciam as significações imaginárias sociais das representações sociais e que fazem com que estas últimas sejam

25.M. J. P. Spink, *As representações sociais e sua aplicação em pesquisa na área de saúde* (conferência mimeo), S.P., PUC, julho de 1989. No nosso entender este texto é bastante representativo da abordagem das representações sociais em Psicologia Social, pois amplamente referenciado em publicações atuais e em autores já consagrados dessa literatura como Serge Moscovici, Denise Jodelet e outros. Os interessados nessa discussão poderão, inclusive, encontrar no texto uma bibliografia relativamente extensa.

26.M. Spink, *As representações sociais ...*, op.cit., p.5.

apenas manifestações secundárias das primeiras.

Em primeiro lugar, as significações imaginárias sociais não são produzidas por um sujeito, mas pelo **coletivo anônimo**, que não é nem sujeito, nem o somatório de idéias ou opiniões de indivíduos, nem um conceito, como são "as abstrações forjadas para "carregar" essas significações, como "consciência do grupo", "inconsciente coletivo"". Para Castoriadis, estas abstrações são importações conceituais indevidas, decorrentes da "incapacidade de [se] enfrentar aquilo que é o modo de ser específico das significações"²⁷. Este modo de ser específico significa que elas não podem ser reduzidas "às representações individuais efetivas, ou a sua "parte comum", "média" ou "típica"". As significações imaginárias sociais não podem ser reduzidas ao que "os indivíduos se representam consciente ou inconscientemente ou aquilo que eles pensam". Que

"(...)uma parte das significações imaginárias sociais encontre um "equivalente" efetivo nos indivíduos (em sua representação consciente ou não, em seu comportamento, etc.) e que as outras aí se "traduzam" de uma certa maneira direta ou indireta, isto não significa que elas sejam esta "presença efetiva" ou "em pessoa" na representação dos indivíduos. Nenhum indivíduo tem necessidade, para ser indivíduo social, de "se representar" a totalidade da instituição da sociedade e as significações que ela traz, e não poderia fazê-lo"²⁸.

Em segundo lugar, não é o conteúdo das significações imaginárias sociais que as definem. Elas não são idealidades referentes a elementos reais ou racionais. Elas são aquilo que define os próprios elementos reais e racionais como "estes" racionais e "estes" reais, e os põe ou não como "problemáticos". Como dissemos mais acima, citando Castoriadis, "elas não têm "referente"; elas instituem um modo de ser das coisas e dos indivíduos como referidos a elas".

27.C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária ...*, op. cit., p.410.

28.Id., *ibid.*, p. 411.

"Significações imaginárias sociais não existem sob a forma de uma representação; elas são de uma outra natureza, para a qual é inútil procurar uma analogia nos outros domínios de nossa experiência (...) Como o cimento invisível mantendo unido este imenso bric-à-brac de real, de racional e de simbólico que constitui toda sociedade e como o princípio que escolhe e informa as extremidades e os pedaços que aí serão admitidos. As significações imaginárias sociais - pelo menos as que são verdadeiramente últimas - não denotam nada e conotam mais ou menos tudo"²⁹.

A força das significações imaginárias sociais reside, precisamente, no seu caráter imaginário, isto é, no seu poder de constituir um sentido abrangente, uma "unidade", uma "coesão interna à instituição total da sociedade". Sendo "instituídas por um coletivo impessoal e anônimo", banham, orientam, subjazem a todos os atos individuais e coletivos de uma sociedade³⁰.

A qualidade estruturante dessas significações torna-as muito difíceis de serem reconhecidas ou tematizadas consciente e criticamente pelos indivíduos que as compartilham. A própria capacidade da sociedade e de seus indivíduos tomarem a si mesmos, a seus valores, leis, ideais, crenças, etc. em questão, depende do grau de alienação e de autonomia que as significações sociais centrais de uma cultura comporta. Abordaremos mais adiante a complexa relação dos indivíduos com a instituição total da sociedade, tentando elucidar nessa relação o problema da alienação e da possibilidade de seu rompimento.

Ao tratar do conceito de representação social, Castoriadis tem, em alguns momentos e sem razão, uma posição extremada e irreverente. Chega a qualificar o conceito de "mero modismo que nada acrescentaria à noção de ideologia"³¹. Em outros momentos é mais cauteloso e atribui o risco de confusão conceitual ao não reconhecimento da limitação do conceito de representação

29. Id., *ibid.*, p.173.

30. Id., *ibid.*, p.230-1.

31. C. Castoriadis, *As Encruzilhadas do Labirinto II ...*, *op.cit.*, p.16.

social, que, segundo ele, como vimos acima, alcança apenas o visível das significações imaginárias sociais.

Pensamos que é preciso reconhecer a importância de pesquisas, onde o conceito se mostra um instrumento operatório e bastante útil para a elucidação de representações relativas a problemáticas sociais específicas. No mais, concordamos com sua absoluta irredutibilidade à idéia de imaginário radical.

Outro reducionismo que vale a pena considerar aqui é a idéia de que as significações imaginárias sociais seriam meros efeitos da ideologia. Se, de fato, essas significações são, em geral, no **nosso** tipo de sociedade, investidas de conteúdo ideológico - se encarnam idéias mistificadoras da realidade e mantenedoras da ordem social instituída - a ideologia é apenas uma das formas ou um dos conteúdos que essas significações podem assumir. Mesmo porque, a ideologia tem uma origem bem demarcada em sociedades de classe - é um conceito que não faz o menor sentido para sociedades fechadas ou "arcaicas". A ideologia como um fenômeno social **histórico** é incapaz de explicar o aparecimento das significações imaginárias sociais (centrais e efetivas), considerando-se, naturalmente, a maneira como Castoriadis as concebe. É claro que a carga ideológica de que se revestem determinadas significações imaginárias efetivas pode ser elucidada a partir da teoria da ideologia e da compreensão das relações reais de dominação social. Mas, tanto o surgimento de um significado ideológico quanto sua destruição ou substituição histórica por novos significados são, ao fim e ao cabo, produtos do imaginário social radical. Como tal, este momento originário está perdido na história, é absolutamente indemonstrável.

Para ilustrar a irredutibilidade das significações imaginárias à ideologia podemos lembrar, por exemplo, que o estabelecimento de diferenças de raça pela cor da pele ou traços físicos não engendra por si só a ideologia do racismo; ou ainda, que a diferença de sexos não implica, necessariamente, em inferiorização e subjugação de um pelo outro. A diferença, na

medida em que ela implica num mais além do "dado natural" (e para o homem não há nunca "natural puro", estando este desde sempre informado e conformado numa forma e figura, num *eidos*), a diferença é uma significação socialmente instituída. A hierarquização social sustentada numa escala valorativo-ideológica de inferior/superior, melhor/pior, que caracteriza quase todos os domínios de nossa vida social - do trabalho à sexualidade, do nascimento à morte - é própria das sociedades de dominação. A hierarquização social é uma invenção desse tipo de sociedade, não se cansará de afirmar Castoriadis.

Sérgio Paulo Rouanet, no livro *Imaginário e dominação*, tecendo uma crítica à visão althusseriana de ideologia, aponta como o grande problema dessa concepção a reincidência de um equívoco que remonta ao jovem Marx de *A Ideologia Alemã* e de *A Sagrada Família*, a saber, ver a ideologia como imaginário social, como

"(...)uma simples ilusão, uma objetivação fantasmagórica, isto é, no registro do imaginário, de relações materiais concretas. Enquanto imaginário social, a ideologia não tem história [no jovem Marx], pois é o simples reflexo alucinatório da história real"³².

A preocupação de S. Rouanet é demonstrar a incompatibilidade da visão de ideologia como mera ilusão, com uma segunda concepção, também marxista, que, ao contrário da primeira, aponta para a materialidade da ideologia como instrumento de ação política. Nesse sentido, a ideologia é um instrumento **real** de dominação cuja materialidade reside na força de verdade que seus conteúdos adquirem e na força de manutenção de uma determinada ordem social.

Concordamos apenas em parte com a crítica de S. Rouanet no ponto em que ela precisa a ideologia como fenômeno ou instância real de dominação. O alargamento do conceito de ideologia como

32. S. P. Rouanet, *Imaginário e dominação*. S.P., Tempo Brasileiro, 1978, p.1.

fenômeno inerente a toda e qualquer sociedade é de fato indevido. Tal alargamento é promovido pela dicotomia epistemológica entre ciência e verdade posta por Althusser. No entanto, se aceitamos o Imaginário Radical, não podemos concordar com a proposição de que o diferencial entre a ideologia e o imaginário social seja a materialidade da primeira em oposição à qualidade ilusória do segundo - tal como parece pensar Rouanet. Se o imaginário social é algo puramente "ilusório", como explicar a efetividade das significações imaginárias sociais (produto desse imaginário) na sustentação de toda e qualquer instituição social e nas dimensões fundamentais do viver e do fazer sociais? Das duas uma, ou se está recaído no alargamento da noção, tomando ideologia como sinônimo de significação social e com isto perdendo sua especificidade e sua força de explicitação de um fenômeno social-histórico importante (neste caso, fica-se também sem saber que "conteúdo" sobriaria para o tal imaginário social); ou o imaginário social seria algum tipo de delírio ou alucinação coletiva. Só há um problema com esta segunda opção: se, de fato, fenômenos de delírios compartilhados são registrados na história (como o suicídio em massa promovido pelo pastor Jones da seita do Reverendo Moon, há poucos anos, na Guiana - antiga Guiana Inglesa), estes só podem ser considerados fenômenos sociais no seu limite, pois são na verdade fenômenos de dissolução imediata de toda existência social possível.

A nosso ver, o problema principal da definição de ideologia como imaginário social reside na parcialidade e no sentido depreciativo a partir do qual o imaginário é tomado como ilusão social. O erro de se equiparar ideologia e imaginário social não se deve a uma suposta diferença ontológica entre o "ser material" de uma e o "não-ser" do outro - uma tal oposição carece de sentido. Se o imaginário social-histórico não pode ser reduzido à ideologia é pela simples razão de que esta pressupõe a existência daquele. A ideologia é um tipo de uso das significações imaginárias sociais.

Demos o exemplo dessa crítica de S. Rouanet para mostrar

que mesmo em textos bastante recentes encontramos ainda indiscutida a visão tradicional de imaginário como não-ser ou como mera ilusão³³.

3.0 PROBLEMA

Nosso objetivo com esta delimitação conceitual foi demarcar a radicalidade da concepção castoriadiana de imaginário, fundante de uma nova maneira de abordar o social-histórico. Pensando o social-histórico como criação radical, o autor joga por terra toda tentativa de enclausuramento teórico do pensamento sobre a sociedade em esquemas explicativos de tipo causal e determinista. Concebendo a sociedade como produto do imaginário social radical, em permanente auto-alteração, Castoriadis pretende apontar as limitações de toda teoria sobre o social que se apresente como acabada, seja ela funcionalista, estruturalista ou materialista dialética. Pretende também invalidar qualquer projeção calculada da sociedade futura, fundada em supostas "leis" sociais.

Sem dúvida, a questão da existência ou não de leis ou de determinações objetivas subjacentes ao movimento histórico da sociedade é passível de polêmica. Não é nosso objetivo, neste trabalho, polemizar com o pensamento do autor, mas expô-lo em sua articulação, identificando possíveis contradições internas. Por outro lado, tampouco trataremos da cáustica e exaustiva refutação da teoria marxista da história, que faz Castoriadis. Nosso próximo passo será explicitar o pensamento do autor sobre o social-histórico.

33. Observamos que em livro posterior *A Razão Cativa*, R.J., Brasiliense, 1985, Rouanet realiza uma longa discussão sobre o imaginário, a partir da teoria psicanalítica. Neste texto, ao contrário do primeiro, ele considera o duplo aspecto do conceito: positivo e negativo. Mas ainda aí, o aspecto positivo só é reconhecido no que respeita à participação do imaginário no processo de conhecimento objetivo, na "descoberta" científica, por exemplo, quando então, o imaginário é elevado à condição de aliado e auxiliar da razão.

São três as principais razões que nos levam a dedicar um tratamento especial à idéia de ser social-histórico. Em primeiro lugar, essa idéia é nuclear na teorização de Castoriadis. Em segundo lugar, é no interior do pensamento sobre o ser social-histórico que a idéia de imaginário faz sentido. Isto não só em relação à sua dimensão social (imaginário instituinte), mas igualmente em relação a sua dimensão subjetiva (imaginário radical do sujeito) - é impossível compreender o sujeito fora ou apartado do social-histórico. Em terceiro lugar, só o conhecimento dos pressupostos teóricos nos quais se sustenta a idéia de imaginário nos permitirá desenvolver a indagação principal deste trabalho.

Nossa indagação diz respeito à preponderante e crescente importância que essa idéia de imaginário adquire no pensamento de Castoriadis a partir da década de 60.

Dizer que o imaginário é a capacidade de inventar, de criar algo que não existia, vendo nesse fenômeno a manifestação do desejo e do inconsciente, não constitui nenhuma novidade, pelo menos não para a Psicanálise desde Freud. Agora, dizer que o imaginário está na origem de toda significação, de toda criação histórica, da religião à ciência, da arte às formas de instituição do poder, do sonho e da fantasia ao indivíduo social concreto, é o que há de verdadeiramente novo e ousado em Castoriadis. Interessar-nos investigar esta importância incomensurável atribuída ao imaginário. Nossa questão poderia ser assim formulada: esta idéia de imaginário é de fato uma noção filosófica consistente ou apenas uma extensão excessiva do conceito psicanalítico, que ao querer dizer tudo sobre o imponderável da história não passaria de uma tautologia?

Temos a hipótese de que, ao falar de imaginário radical, Castoriadis não está apenas reformulando o conceito psicanalítico, dando a ele a amplitude que lhe faltava para uma aplicação ao real social. Ao propor o imaginário como fundamento do ser social-histórico Castoriadis lhe está atribuindo um sentido e uma dimensão, supostamente não assumidos de forma cabal pela Filosofia,

e que vão muito além do conceito psicanalítico.

Para alcançarmos a inteira dimensão dessa "descoberta" castoriadiana do imaginário é necessário considerar que junto com ela, ou mesmo a partir dela, ocorre uma profunda revisão de uma tantas idéias vitais para um pensamento filosófico sobre a sociedade, tais como: o surgimento e razão de ser das instituições sociais, o lugar da alienação e da autonomia na história e nos processos de socialização dos indivíduos, os limites e possibilidades de um conhecimento objetivo sobre a sociedade e a história, etc. Por outro lado, o imaginário quando tomado como uma dimensão do sujeito psíquico será pensado a partir de uma releitura muito particular da Psicanálise, submetida a um novo e inquietador olhar teórico-filosófico.

O redirecionamento do pensamento do autor a partir da idéia de imaginário radical tem no texto "Marxismo e Teoria Revolucionária" de 1965, o marco inicial. É, portanto por este texto que iniciaremos a exposição de suas idéias sobre o social-histórico.

CAPÍTULO II

IMAGINÁRIO E SOCIAL-HISTÓRICO

"Marxismo e Teoria Revolucionária" constitui a primeira parte da obra *A Instituição Imaginária da Sociedade*, a qual estamos tomando como referência básica de nossa investigação. É um texto escrito em 1964-65, dez anos antes, portanto, do texto que compõe a segunda parte do livro de 75. O livro traduz, no seu conjunto, a mais densa elaboração filosófica sistemática de Castoriadis.

O texto de 64 condensa a discussão crítica ao Marxismo, construída ao longo de vinte anos de militância política e trabalho técnico.

Em relação aos textos do período de revisão crítica do Marxismo (décadas de 50 e 60), em sua maioria publicados na Revista "Socialismo ou Barbárie"¹, este é o que contém as principais idéias filosóficas desenvolvidas a partir de então. É um texto que marca a ruptura definitiva com o Marxismo, como filosofia e teoria da história.

As idéias lançadas neste texto encontram continuidade no desenvolvimento da segunda parte do livro. São elas, inclusive, listadas no prólogo pelo autor: "da história como criação *ex nihilo*, da sociedade instituinte, da sociedade instituída, do imaginário social, da instituição da sociedade como sua própria obra, do social-histórico como modo de ser mal conhecido pelo pensamento herdado"².

Não nos deteremos na desmontagem da concepção marxista da história feita por Castoriadis e que o conduziu à formulação de

1. Publicação mensal de um grupo de intelectuais de mesmo nome fundado por Castoriadis e Claude Lefort. Revista e grupo duraram de 1949 a 1966. "Marxismo e Teoria Revolucionária" foi publicado inicialmente nos números 36 a 40, de abril de 1964 a junho de 1965.

2. C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária...*, op. cit., p. 12.

suas próprias idéias. Vamos nos restringir a mostrar neste capítulo que a compreensão e, mais ainda, a aceitação do sentido e importância do imaginário radical, exige uma profunda revisão da concepção determinista da história (segundo Castoriadis dominante) na tradição filosófica ocidental, e um repensar sobre o ser social-histórico .

A acusação ao "pensamento herdado" de fechamento em torno da idéia de "determinidade"³ é uma das mais insistentes e peremptórias críticas do autor⁴. Em contrapartida a esta crítica, Castoriadis reconhece como marca das grandes elaborações teóricas e filosóficas a presença de aporias, antinomias e contradições que permitem um ir além de seu "próprio solo". Contraditoriamente, é também nos grandes pensadores que se encontram "os pontos de partida e alguns dos meios de um novo movimento" que permite romper com a "clausura do pensamento herdado"⁵. Este movimento vem a ser a essência do fazer filosófico.

Veremos que, na idéia de história como criação incessante de novas formas do ser social-histórico, a indeterminação será assumida como princípio ontológico. É dessa idéia que nasce a postulação de um imaginário primeiro e irredutível a qualquer determinação lógica ou concreta.

A concepção de história como criação absoluta - e, junto com ela, a tematização do imaginário -, ganha força e importância crescente a partir do texto de 65 e passa a ser o fio condutor da reflexão filosófica de Castoriadis; reflexão assumida intensamente a partir de então. A dissolução do grupo "Socialismo ou Barbárie", ocorrida nesta época, tem íntima relação com o redirecionamento das

3. **Determinidade** é um termo cunhado pelo autor para designar o que ele considera como prevalência da categoria de determinação na herança do pensamento ocidental.

4. Ponto polêmico que mereceria uma análise aprofundada, mas que escapa ao objetivo deste trabalho.

5. C. Castoriadis, "Fait et a faire" in G. Busino, *Autonomie et autotransformation de la société...*, op. cit., p.466-67.

idéias de Castoriadis; segundo diz⁶, as novas idéias implicarão em reformulações teóricas profundas e incompatíveis com as características da Revista, o que lhe demandará uma espécie de recolhimento intelectual para melhor elaborá-las. A década de 60 marca uma etapa, portanto; é também o momento em que Castoriadis se aproxima da Psicanálise e da Linguística, o que não é nem casual, nem insignificante, como veremos.

No entanto, se observarmos atentamente seus escritos anteriores, encontraremos uma nítida relação entre essa nova concepção de imaginário social como auto-instituição permanente da sociedade e uma idéia desde sempre presente em suas reflexões teóricas e, em diversos textos detalhadamente esmiuçada, a saber, a idéia de auto-gestão.

A época em que Castoriadis ainda se filiava ao pensamento marxista, a auto-gestão, no âmbito da produção, foi exaustivamente tratada por ele. Mas, vai ampliando cada vez mais a idéia originariamente marxista de auto-gestão, à medida que reconhece sua necessidade e possibilidade de realização em todos os níveis e meandros da vida social: da produção propriamente dita à gestão administrativo-política das indústrias e, por fim, ao planejamento econômico global da sociedade; dos conselhos de fábrica aos conselhos comunais e aos conselhos populares de Estado; da educação das crianças às políticas sociais, etc.

A idéia de um movimento permanente de auto-instituição na e pela sociedade, fruto do imaginário social, será, portanto, o desdobramento definitivo e também o fundamento lógico-ontológico desse projeto auto-gestionário, mais tarde denominado projeto de autonomia individual e coletiva.

Na segunda parte de "A Instituição Imaginária da Sociedade" Castoriadis desenvolve a discussão filosófica de maior peso acerca do fundamento do ser social-histórico. É também aí que

6.C. Castoriadis, "Introduction" in *Société Bureaucratique: les rapports de production en Russie*, Paris, Union Général, 1973, p.56.

ele demonstra que a tradição greco-ocidental foi, desde sempre, o grande empecilho para o total florescimento da compreensão desse ser, e identifica na Psicanálise o referencial indispensável, embora não suficiente, para se atingi-la. Daí, a razão de concentrarmos na segunda parte do livro maior atenção. Entretanto, é na primeira parte, ou seja, em "Marxismo e Teoria Revolucionária", que aparece a questão chave da qual se originará, finalmente, a proposição do imaginário social radical. Esta questão diz respeito à total insatisfação de Castoriadis e sua atribuição de insuficiência a toda teoria racionalista da história baseada em determinações puramente objetivas.

O presente capítulo será dedicado à abordagem do imaginário em sua dimensão social-histórica. Trabalharemos o texto de *A Instituição Imaginária da Sociedade* fazendo um recorte de três questões ou problemáticas filosóficas centrais, de acordo com nosso enfoque de leitura: 1. a proposta de uma concepção própria de história, onde se questiona a possibilidade de um conhecimento objetivo estrito senso nos domínios do homem; 2. a crítica ao "pensamento herdado" como constituindo um empecilho para a aceitação da idéia de criação absoluta e para o pleno florescimento de um pensamento filosófico que considere a especificidade radical do ser social-histórico; 3. a vinculação de sua reflexão filosófica ao projeto revolucionário que implica numa certa maneira de ver o problema da autonomia e da heteronomia na instituição da sociedade.

Como fios puxados de um novelo, o desenvolvimento dessas três problemáticas nos permitirá expor de forma encadeada as principais idéias filosóficas do autor que, em sua tecitura, se entrelaçam e se exigem mutuamente. A forma da exposição é, portanto, um recurso de leitura.

1. A HISTÓRIA COMO ENCADEAMENTO DE SIGNIFICAÇÕES.

A necessidade do autor de repensar uma filosofia da

história surge da percepção e, conseqüente questionamento, de uma tônica racionalista marcante nas duas principais filosofias da história consideradas - a de Hegel e a de Marx. Dois aspectos mutuamente intrincados estão na origem desse questionamento.

Por um lado, Castoriadis constata a impossibilidade de se abarcar a história em esquemas explicativos de tipo causal ou racional objetivista, de forma cabal. Por outro lado, reconhece como inegável certa coerência no encadeamento dos acontecimentos históricos, que por si só também desqualifica uma postura puramente irracionalista diante da história.

Vejamos, em primeiro lugar, a questão da impossibilidade de uma abordagem exclusivamente determinista ou causal da história.

Tal impossibilidade se evidencia principalmente se a pretensão é adotar o modelo de cientificidade vigente. Segundo esse modelo, a veracidade de um conhecimento sobre a realidade está em relação direta com a capacidade de previsão e de controle dessa mesma realidade. Ora, em matéria de uma "ciência" da história ou da sociedade constata-se, imediatamente, que a história efetiva está longe de corroborar este critério para qualquer teoria acabada ou prospectiva da história. Critério, aliás, bastante questionável do ponto de vista ético-político, mesmo que supostamente algum dia alcançável.

Ainda que uma discussão ético-política, a nosso ver implicada no problema da cientificidade das teorias da história, seja considerada improcedente do ponto de vista estritamente epistemológico, fica ainda a constatação de que não se conseguiu até hoje demonstrar nenhuma relação de absoluta ou rigorosa necessidade entre "variáveis" identificadas e correlacionadas numa situação social, e os "resultados" históricos efetivamente decorridos. Em geral, quanto mais decisivo um acontecimento histórico, mais se multiplicam os enfoques explicativos para o mesmo e, longe de ser isto uma falha, uma deficiência epistemológica do saber neste campo, isto é fruto da condição mesma de nossa forma de conhecimento, não só nas chamadas ciências

humanas, dirá Castoriadis, mas em todo campo do conhecimento. Esta condição é a um tempo limite e abertura de todo conhecimento efetivo, e se encontra assim explicitada por ele:

"Não podemos jamais explorar senão "aspectos sucessivos de um objeto. (...)O objetivo de verdade, quer se trate de história ou de qualquer outra coisa, é apenas este projeto de esclarecer outros aspectos do objeto, e de nós mesmos, de situar as ilusões e as razões que as originam, de agrupar tudo isso de uma maneira que denominamos - outra expressão misteriosa - coerente"⁷.

Se esta condição do conhecimento se aplica ao objeto "natural, no caso do objeto histórico ou social ela ganha uma dimensão mais radical. Para Castoriadis é impossível abarcar a realidade social em grandes esquemas causabilísticos.

A razão dessa impossibilidade não se deve apenas à coincidência neste campo entre sujeito e objeto, ou seja, a um suposto comprometimento da objetividade. Não se deve tampouco a uma maior complexidade desse objeto em relação ao objeto natural. "A impossibilidade em questão", diz Castoriadis, "prende-se" [à] "própria natureza" [do social]. "Prende-se ao fato de que o social (ou o histórico) contém o não-causal como um momento essencial"⁸.

O não-causal ou a indeterminidade do social-histórico se manifesta em dois níveis. O primeiro e menos importante diz respeito ao "desvio" de comportamentos em relação ao comportamento "típico". Neste nível não há propriamente impedimento a um tratamento determinista, pois se o desvio é sistemático, pode ser proposta sua regularidade em termos causais, se é aleatório, pode ser tratado estatisticamente.

Mas há um outro nível do não-causal que abala profundamente o princípio da necessidade, tal como exigido pela Ciência. É o domínio da criação propriamente dita; da **instituição** de uma nova regra social; da **invenção** de um novo objeto ou da

7.C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária...*, op. cit., p.54.

8.Id., *ibid.*, p.58.

posição de um novo tipo de comportamento.

"Aparecimento ou produção que não se deixa deduzir a partir da situação precedente. Conclusão que ultrapassa as premissas ou posição de novas premissas. Já observamos que o ser vivo vai além do simples mecanismo, porque ele pode dar novas respostas a novas situações. Mas o ser histórico ultrapassa o ser simplesmente vivo, porque ele pode dar novas respostas às "mesmas" situações ou então criar novas situações".⁹

Castoriadis não nega que precisamos da categoria de causalidade para pensarmos a história. Pensamos nossa vida em termos de causalidade, porque existem ordens de racionalidade indiscutíveis, sem o que estaríamos mergulhados no caos total, na indiferenciação absoluta.

"Existe o causal, na vida histórica e social, porque existe o "racional subjetivo" (intenção ou vontade e decisão determinando resultados): a disposição das tropas cartaginesas em Cannes (e sua vitória) é o resultado de um plano racional de Aníbal. E existe também porque há o "racional objetivo", porque relações causais naturais e necessidades puramente lógicas estão constantemente presentes nas relações históricas: sob certas condições técnicas e econômicas, produção de aço e extração de carvão estão entre si numa relação constante e quantificável (mais geralmente funcional). E existe também o "causal bruto", que constatamos sem poder reduzi-lo a relações racionais subjetivas ou objetivas, correlações estabelecidas cujo fundamento ignoramos, regularidades de comportamento, individuais ou sociais, que permanecem puros fatos"¹⁰.

É possível, portanto, formular "leis" para essas relações:

"Temos assim, por exemplo, no funcionamento econômico do capitalismo uma quantidade extraordinária de regularidades observáveis e mensuráveis, que podemos chamar de "leis" numa primeira aproximação e que fazem com que sob um grande número de seus aspectos, esse funcionamento pareça por sua vez explicável e compreensível e seja até certo ponto, previsível"¹¹.

9. Id., *ibid.*, p. 58.

10. Id., *ibid.*, p. 57.

11. Id., *ibid.*, p. 57.

O problema é que, além do fato de essas leis por serem formais, perderem o real vivido, elas dão conta apenas em parte da dinâmica histórico-social. Essas leis são incapazes de abarcar a um só tempo todos os aspectos dessa dinâmica. Em outras palavras, ao contrário dos sistemas físico-matemáticos, é impossível integrar o que Castoriadis chama de "dinâmicos objetivos parciais", captados e formulados em termos de relações causais, num "determinismo total do sistema".

A própria categoria de causalidade no caso da história ganha um sentido que não tem nas ciências naturais. Se nestas últimas a lei é apenas a constatação de uma necessidade que permanece ao fim e ao cabo incompreensível, através das relações causais na história podemos "compreender" a necessidade dos encadeamentos, uma vez que estes passam a fazer "sentido". A causalidade se realiza na história como sentido, deixando de ser uma relação exterior como no caso dos fenômenos naturais.

A história é, para o autor, criação de significações, é *poiesis*, ou seja, criação no sentido radical do termo, nela coexistindo a causalidade e o não-causal ou o indeterminado, o cosmos e o *chaos*. É por isso que Castoriadis diz que, a rigor, só existe história para o homem; quando falamos em história natural estamos, no máximo, usando uma metáfora.

O primeiro aspecto da questão da história posto por Castoriadis é, portanto, o fracasso da aplicação do modelo racional objetivista para o acontecimento histórico; em poucas palavras, é o princípio da necessidade, tal como exigido pela ciência, que fica abalado no caso da história.

Se a relação de causalidade na história é sempre parcial, mesmo quando procedente ou efetivamente demonstrável, não podemos negar a existência de certa lógica e coerência dos acontecimentos históricos, dirá Castoriadis. O embaraço que a racionalidade parcial dos fatos históricos nos impõe não pode nos conduzir a postulá-los como meros produtos do acaso, onde nenhuma lógica poderia ser encontrada. Neste ponto, nos deparamos com o segundo

aspecto colocado por Castoriadis: a intrigante constatação de que independentemente da aparente necessidade ou arbitrariedade, intencionalidade ou inconsciência, funcionalidade ou irracionalidade dos atos individuais e coletivos, existe um tal encadeamento de sentido nos acontecimentos históricos que somos forçados a reconhecer uma unidade e uma coerência inerentes às sociedades históricas. Só uma tal coerência, dirá Castoriadis, poderia fazer surgir, por exemplo, essa espécie de entidade histórica que é o capitalismo.

"Esta significação [o capitalismo] é aquilo que, através de todas as conexões causais e além delas, confere uma espécie de unidade a todas as manifestações da sociedade capitalista fazendo com que reconheçamos imediatamente em tal fenômeno um fenômeno desta cultura, que nos faz imediatamente situar nesta época objetos, livros, instrumentos, frases das quais nada conheceríamos em outra perspectiva, excluindo, também, imediatamente, uma infinidade de outras"¹².

Essa dupla constatação da impossibilidade de se encontrar relações causais universais, de um lado, e uma efetiva unidade ou lógica interna do processo histórico, de outro, pode parecer inocente, à primeira vista. Ora, se constatamos uma unidade na história é de se supor admissível a busca dos elementos de sua articulação responsáveis por tal unicidade de sentido. Certamente, essa unidade de sentido - identificável em cada sociedade histórica e também presente no desdobramento temporal das sucessivas formações sociais - está na base de postulados filosóficos, tanto idealistas (como, por exemplo, a suposição de uma intencionalidade transcendental), quanto de postulados materialistas, como a suposição de uma lógica concreta inerente aos acontecimentos históricos. São exemplos disso, respectivamente, a postulação hegeliana de uma "astúcia da razão" e a convicção marxiana num desenvolvimento "natural" das forças produtivas, como sendo para cada qual - Hegel e Marx - os elementos últimos subjacentes à

12. Id., *ibid.*, p.60.

coerência da história.

De fato, não só é admissível mas mesmo necessária a construção de teorias da história, sem o que um mínimo de conhecimento ou compreensão das sociedades seria impossível, do mesmo modo que sem uma teoria do aparelho e funcionamento psíquicos jamais teria existido a Psicanálise. Mas, assim como na Psicanálise, onde a teoria metapsicológica não passa de um modelo e é, por isso mesmo, insuficiente para uma viva compreensão do sujeito, sendo, por vezes até mesmo fator de cegueira do analista, assim também não há teoria da história capaz de dar conta integralmente dos acontecimentos históricos. Neste sentido, mesmo sendo hoje impossível compreender a sociedade sem a referência a Marx, o marxismo se mostra, na perspectiva de Castoriadis, totalmente incapaz de esclarecer o fundamental da criação histórica que é o aparecimento das significações imaginárias sociais. O desafio consiste em compreender de onde vem e como se dá

"(...) essa "coerência" de uma determinada sociedade — seja ela uma sociedade arcaica ou uma sociedade capitalista. O que é que faz com que esta sociedade "tenha unidade", que as regras (jurídicas ou morais) que comandam o comportamento dos adultos sejam coerentes com as motivações destes, que elas sejam não somente compatíveis mas profunda e misteriosamente ligadas ao modo de trabalho e de produção, que por sua vez tudo isso corresponda à estrutura familiar, ao modo de amamentação, de desmame, de educação das crianças, que exista uma estrutura finalmente definida de personalidade humana nesta cultura, que essa cultura comporte somente suas próprias neuroses e não outras, e que tudo isso se coordene com uma visão de mundo, uma religião, uma maneira de comer e de dançar?"¹³.

Querer abarcar esse mistério, vendo na história uma racionalidade aos moldes do que se faz com a natureza, conduz inevitavelmente ao menosprezo do imprevisível no comportamento de indivíduos, grupos ou classes como meros desvios ou acasos sem importância. Estes comportamentos mais que imprevisíveis acasos são os atos que verdadeiramente instauram novas situações e novas

13. Id., ibid., p.60.

formas sociais.

E não é nem mesmo esse caráter de imprevisibilidade sempre presente na realidade social, o que impede um tratamento causabilístico rigoroso e exato neste campo. A imprevisibilidade dos fenômenos naturais, que não é o mesmo que indeterminação, já foi satisfatória e eficazmente resolvida nas Ciências Exatas pela teoria da probabilidade, lembra Castoriadis. É, antes, o caráter inventivo, eminentemente criador, que se esconde e se revela na imprevisibilidade humana, aquilo que constitui o limite de uma ciência exata da sociedade e da história.

Vemos que todo o esforço de Castoriadis neste texto se orienta no sentido de aproximar, de bordejar o enigma, o mistério da história, rejeitando e recusando toda redução causal, na medida em que pretenda destruir esse mistério. Destruição aparente, já que o social-histórico resiste sempre a um estudo exato, insinuando-se para além ou aquém de toda teorização, num resto inexplicável.

Não é que devemos abdicar da investigação sobre a sociedade. Uma ciência da sociedade e da história se faz pelo relacionamento das condições e fatores "objetivos" subjacentes e identificáveis nos processos históricos. Como esclarece Mirtes Mirian Maciel, em sua tese de Doutorado, neste aspecto Castoriadis não nega a importância do marxismo "como a expressão mais plena da razão contemporânea, a perspectiva epistemológica mais completa de que dispomos na elucidação da história e da sociedade"¹⁴.

Também não se trata de desconsiderar a multideterminação dos fenômenos sociais, o que seria absurdo. Sabemos, por exemplo, que o aparecimento da burocracia como forma de dominação e seu crescente domínio na sociedade moderna não é fruto de um acaso, senão que está relacionada ao tipo de relações de produção existentes, à divisão da sociedade em classes, à forma de

14. M. M. A. Maciel, *Socialismo e Autonomia - Castoriadis e a Instituição Imaginária da Sociedade*. S. P., USP, 1987, p.108.

propriedade, etc.

Seria igualmente incorreto pensar o sentido da história como constituído ou atribuído por um fato de mera interpretação, a não ser ao risco de se cair numa hermenêutica subjetivista, vazia e ingênua.

Para Castoriadis, o acontecimento histórico é o que nos ensina o que é um acontecimento. Existe certa racionalidade, certa articulação de sentido nos acontecimentos históricos, que faz com que eles se apresentem como "entidades bem definidas". Cita como exemplos dessas entidades históricas a Guerra do Peloponeso, a revolta de Espartacus, a Reforma, a Revolução Francesa e conclui que é o acontecimento "ele mesmo que construiu nossa idéia do que são o sentido e uma figuração históricos"¹⁵.

A racionalidade da história, que se traduz no encadeamento das significações sociais, é o que nos permite fundar um conhecimento da história. Castoriadis faz um paralelo com as condições de um conhecimento da natureza. Não tem cabimento reduzir-se a realidade das leis da natureza à mera atividade do sujeito cognoscente. Se elas se mostram efetivas, isto é, se com seu conhecimento se pode controlar e submeter os fenômenos naturais tecnicamente, isto prova, em primeiro lugar, que o mundo não é caótico e, em segundo lugar, que a regularidade encontrada pelo pensamento racional deve corresponder de alguma maneira ao real, sem, no entanto, ser o real.

A história se impõe como totalidade articulada, sem se deixar reduzir a uma apreensão lógica do tipo da lei natural. Seria absurdo ver nela um amontoado de acasos ou contingências, uma vez que todo acaso se torna, imediatamente, significativo na história. Por exemplo, se o aparecimento e existência de um indivíduo chamado Adolf Hitler naquele momento preciso da Alemanha pode ser compreendido em função do conjunto de fatores sociológicos e políticos daquele momento histórico, a existência desse sujeito e

15.C. Castoriadis, id., ibid., p.65.

não outro, com sua singularidade genocida, fez toda a diferença, senão para o surgimento do nazismo, pelo menos para o que o nazismo veio, efetivamente, a ser.

A proposta de ver a história como encadeamento de significações decorre da compreensão de que as significações dominantes em uma sociedade, responsáveis pelo aparecimento de suas instituições e de seus indivíduos, possuem uma potência inesgotável de abertura a novas significações. O aparecimento das significações não pode ser explicado apenas por necessidades, sociológicas ou outras, pois as "necessidades" são, de alguma forma, mediatizadas por "atos (ou omissões) datados e assinados por pessoas e grupos definidos", que devem agir num determinado sentido, de modo que tais necessidades se realizem. Além disso, uma necessidade para deixar de ser mera abstração deve encontrar uma enorme quantidade de condições, cuja presença não é garantida pelos próprios fatores objetivos que originam a necessidade. Estas condições vão desde o aparecimento do desejo e de pessoas capazes de conduzir a situação no sentido desejado até fatos mais prosaicos como não serem afetadas por uma pneumonia. Portanto, essas condições vão desde a ação consciente ou inconscientemente orientada até o meramente casual. Uma proposição como a "necessidade geral da revolução", feita pelo marxismo e tida como movimento inexorável da história, carece de sustentação real. Exemplo histórico foi a complexa Alemanha de 30, onde os supostos fatores objetivos foram incapazes de fornecer as condições para a revolução.

2. CRITICA AO PENSAMENTO HERDADO

As considerações acima, de aparente caráter epistemológico, guardam, na verdade, um alcance ontológico imenso. Elas preparam o terreno para a concepção radicalmente anti-substancialista do ser social-histórico. Ser que é ao se fazer, sendo permanente vir-a-ser; cuja existência não segue nenhum

roteiro racional ou natural dado. Para Castoriadis a sociedade é pelo que pôde se tornar e não apenas pelo que foi. Esta concepção põe todo peso na qualidade instituinte e criadora da ação dos indivíduos como coletividade, que ele chama de "social anônimo". De imediato, percebe-se que a temporalidade é uma dimensão constitutiva do social, o que implica em não se poder separar sociedade e história - esta última a sucessão no tempo das formas de coexistência instituídas (voltaremos à questão do tempo mais adiante).

A concepção de história como criação absoluta, produção incessante de formas ou *eidos* sociais, traz para o centro da discussão o "fato" mais genuíno das sociedades históricas que é o de produzir as suas próprias determinações. Os acontecimentos bem como as ações e os comportamentos dos indivíduos são de alguma maneira circunscritos e limitados por uma série de fatores e condições concretas. Dimensões que costumamos distinguir como políticas, econômicas, culturais, psicológicas e ideológicas participam dessas condições em graus e formas específicas e variadas. A questão é que as determinações "concretas" no domínio humano são da ordem do possível e não da ordem do necessário. Neste domínio não há determinação absoluta, daí a precariedade constitutiva de toda análise teórica da realidade. Precariedade que não é devida a uma carência ou limitação de nossa capacidade racional, a ser superada, ou a uma insuficiência dos conhecimentos científicos neste campo; precariedade que decorre da emergência incessante de novas determinações.

Contra a acusação de que sua filosofia seria uma apologia da indeterminação, Castoriadis se defende:

"Minha filosofia não é uma "filosofia da indeterminação". A criação quer dizer precisamente a **posição de novas determinações** - a emergência de novas formas, **eidos**, portanto, ipso facto, a emergência de novas **leis** - as leis que pertencem a esses modos de ser [social-histórico e psíquico]. Ao nível mais geral, a idéia de criação implica a indeterminação **unicamente** neste sentido: a totalidade do que é nunca é total e exhaustivamente "determinada" para que dela se possa

excluir (tornar impossível) o surgimento de novas **determinações**"¹⁶.

Seu pensamento não propõe o nihilismo. A continuação da passagem acima vem esclarecer este ponto:

"(...) [se] a criação social-histórica é imotivada - **ex-nihilo** - ela tem sempre lugar **sob condições** (ela não se faz nem **in-nihilo**, nem **cum nihilo**). Nem no domínio social-histórico, nem em parte alguma a criação significa que não importa o que pode acontecer, não importa onde, não importa quando e não importa como"¹⁷.

No entanto, é impossível encontrar os elementos últimos que constituiriam o social. Tais elementos não poderiam ser nem indivíduos nem classes nem dimensões como o econômico, o político, o jurídico ou outras. Ao se enumerar os elementos dessa forma já se está partindo de um tipo específico de sociedade existente e não de toda e qualquer sociedade. Todo elemento que se queira isolar como fundamento do social é ele próprio uma criação desse social. O ser social-histórico não tem essência, a única essência que se pode atribuir a ele é de ser auto-criador de si mesmo.

A única determinação universal ou, por abuso de linguagem, "natural" da qual o homem não pode fugir é estar "condenado" a criar, a produzir suas "leis", isto é, a criar instituições mediante as quais auto-regula e define sua existência social.

A partir dessas convicções Castoriadis irá tecer duras críticas ao que considera herança marcante do pensamento greco-ocidental, a saber, à idéia de **determinidade**. Com o termo determinidade ele quer nomear uma "hipercategoria", "um esquema primordial" da lógica-ontologia dominante desde os gregos. Para ele, a tradição do pensamento greco-ocidental seria pautada e

16.C. Castoriadis, "Fait et a faire" in G. Busino, *Autogestion et autotransformation...*, op. cit., p.465.

17.Id., *ibid.*, p.466.

consubstanciada num tipo particular de lógica que denomina lógica conjuntista-identitária. Tal lógica se traduz numa busca incansável de explicações puramente racionais para a realidade e representa um sério entrave para o conhecimento do ser social-histórico, no que este tem de mais genuíno que é sua indeterminidade essencial. Castoriadis não poupa dessa crítica nem mesmo pensadores revolucionários como Marx e Freud, ou críticos da ontologia clássica, como Heidegger, pois mesmo estes pensadores não teriam rompido efetivamente com o determinismo próprio da Razão Ocidental, ou ainda, não teriam levado a ruptura às últimas consequências (caso no qual Freud se enquadraria, apesar de sua descoberta do inconsciente). Determinismo significa o apego à idéia de "prevalência da determinidade como imanente ao que é", ou seja, na idéia de que o que é, o que existe, é determinado, "deve poder ser definido e distinto"¹⁸. Do que foi dito na primeira parte deste capítulo não resta dúvida de que, para nosso autor, o determinismo impõe um limite inaceitável para uma verdadeira compreensão da história humana. Resta saber se a "determinidade" é mesmo essa hipercategoria subjacente ao pensamento ocidental. Em textos posteriores Castoriadis continuará reafirmando essa tese:

"A determinidade funciona, ao longo de toda a história da filosofia (e da lógica), como uma exigência suprema, embora mais ou menos implícita ou oculta. Ela está relativamente menos oculta entre os gregos antigos: o **péras** (o limite, a determinação) que eles opõem ao **apeiron** ("indeterminado") é, a seus olhos, a característica decisiva de qualquer coisa da qual se possa verdadeiramente falar, isto é, que verdadeiramente exista"¹⁹.

Ainda que a determinidade não esteja explicitamente tematizada em nenhuma filosofia e ainda que haja "reservas,

18.C. Castoriadis, "Ciência Moderna e interrogação filosófica" in *Encruzilhadas do Labirinto I* (Seuil, 1978), S.P., Paz e Terra, 1985, p.219.

19.C. Castoriadis, "A Lógica dos magmas e a questão da autonomia" in *Encruzilhadas do Labirinto II*, op.cit., p.401.

restrições, objeções internas (ao culto à racionalidade integral de todo existente) produzidas por quase todos os grandes filósofos"²⁰, o indeterminado, o *apeiron*, acaba sempre por ser "apresentado como hierarquicamente "inferior": aquilo que realmente existe é o que é determinado, e o que não é determinado não é, ou é menos, ou tem uma qualidade inferior de ser"²¹.

A lógica-ontologia herdada, na medida em que só pensa os seres como definíveis e identificáveis (coisas, sujeitos, idéias), não consegue pensar verdadeiramente o ser próprio do social-histórico. Este não é nem sujeito, nem coisa, nem conceito:

"O social é o que é todos e não é ninguém, o que jamais está ausente e quase nunca presente como tal, um não-ser mais real que todo ser, aquilo em que mergulhamos totalmente, mas que nunca podemos apreender "em pessoa". O social é uma dimensão indefinida, mesmo se está inconfundível e cada instante; uma estrutura deficiente e ao mesmo tempo mutante, uma articulação objetivável de categorias de indivíduos e o que para além de todas as articulações mantém sua unidade. É o que se dá como estrutura - forma e conteúdo indissociáveis - conjuntos humanos, mas que supera toda estrutura dada, um produtivo inatingível, um formante informe, um sempre mais e sempre outro"²².

Castoriadis não está interessado em pensar as sociedades históricas no que elas tem de comum para assim encontrar seus elementos universais, constitutivos de uma essência desse ser. O que o intriga é justamente a enorme diversidade, "os abismos de ser" que separam as sociedades históricas e as fazem singulares e únicas. Ele se pergunta pelo que torna esse ser absolutamente irreduzível a outros tipos de ser conhecidos. Pois, se todo ser

20. C. Castoriadis, "Ciência Moderna e interrogação filosófica" in *As Encruzilhadas do Labirinto I*, op. cit., p.219.

21. C. Castoriadis, "A lógica dos magmas ...", op. cit., p.401. Desde Platão, e mesmo antes dele, um lugar é reconhecido ao *ápeiron* (o indeterminado); Castoriadis cita a seguinte passagem de *Filebo*: "tudo que pode ser dito ser é feito de um e de muitos, e traz em si latentes, desde o início, o *pêras* e o *ápeiron*" (Diels, Fr. 1,2,3. *Filebo*, 16c). Mas, a Filosofia fixa um lugar privilegiado ao determinado, cujo coroamento se dará com a Ciência Moderna.

22. C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária ...*, op. cit., p.135.

humano é dotado de capacidade de intenção, afeto e representação, esta capacidade é efetivada, vivida e realizada de formas historicamente as mais singulares, e mesmo dentro de uma mesma sociedade, de maneiras heterogêneas. E não é que se trate de formas de "adaptação", aos moldes do que ocorre com o ser vivo em geral. No domínio humano não cabe falar de adaptação a um "meio externo"; o meio, o mundo externo é sempre já um mundo humanizado, significado de determinada maneira e, mais ainda, em permanente transformação.

O círculo da criação (maneira como Fábio Ciaramelli se refere à filosofia de Castoriadis²³), que significa gênese ontológica própria desse ser único que é o social-histórico, é algo de "ofuscantemente óbvio", diz Castoriadis. E, no entanto, paradoxo supremo, os indivíduos e as sociedades agem como se sua forma de existência fosse dada alhures, ou como se ela fosse de uma natureza universal. Basta repararmos no sentimento íntimo de absurdo que o contato com atitudes, valores, conceitos de uma sociedade estranha nos provoca, se os mesmos nos são incompreensíveis.

No mundo social as diferenças não são meros desvios ou outras maneiras de realizar as mesmas necessidades. Até mesmo as necessidades estritamente fisiológicas são modeladas em sistemas de significação: compartilhar a mesa com um africano que use as próprias mãos diante de um prato de sopa pode levar um europeu cultivado nas "civilizadas etiquetas" ocidentais à total perda do apetite. No domínio social-histórico o que temos são verdadeiras alteridades e não simples diferenças; o natural no homem é retomado pelas significações imaginárias sociais, é "transubstanciado ou ontologicamente alterado"²⁴ pela posição-criação de novas formas.

A lógica-ontologia herdada só consegue pensar a gênese, a criação, como corrupção, degeneração ou, na melhor das hipóteses,

23.F. Ciaramelli, "Le cercle de la creation" in G. Busino, *Autonomie et autransformation...*, op. cit., p.98.

24.C. Castoriadis, *A Instituição imaginária*, op. cit., p.274.

como devir, como exemplar diferente do mesmo, engendrado pelo mesmo; nunca como "aparecimento da alteridade, gênese ontológica que faz ser do ser como *eidos* e como *ousia* de *eidos*, outra maneira e outro tipo de ser e de ser-sendo"²⁵.

É só a partir de um pensamento filosófico radicalmente crítico da ontologia da determinação, que o imaginário social pode aparecer como a capacidade *sui generis* de criação absoluta. O modo de ser do social-histórico é o imaginário e este é o sentido da expressão "instituição imaginária da sociedade".

Finalizamos o capítulo anterior indagando se a idéia de imaginário radical não passaria de uma tautologia. Encontramos esse tipo de questionamento expressamente rebatido pelo autor quando diz que a idéia de criação absoluta, apesar de sua evidência ofuscante, foi no máximo reconhecida, mas nunca seriamente pensada sem ao mesmo tempo ser negada como tautologia: "só poderemos resolver esta questão quando a tivermos reconhecido, percebido, sentido e cessado de negá-la com o véu da tautologia"²⁶. É a lógica dominante no pensamento ocidental que impede a superação dessa desqualificação racionalista. "Situação lógico-ontológica inédita", o que o social é não tem análogo.

Casteriadis cria uma expressão para designar a lógica dominante na filosofia ocidental; chama-a de lógica-ontologia conjuntista identitária. Esta lógica resume-se em encontrar entidades e elementos discretos e distintos para determinar o que é causa, consequência ou meio de quê. Causalidade, finalidade, implicação lógica, princípio de identidade e de não-contradição são as categorias com as quais a lógica-ontologia tradicional opera, e pelas quais visa colocar as diferenças como simples aparências, encontrando em outro nível entidades ou leis a elas subjacentes. Trata-se da convicção no mesmo, isto é, na identidade essencial e interna que a exterioridade ou aparente diversidade dos fenômenos

25. Id., *ibid.*, p.216.

26. Id., *ibid.*, p.217.

encobriria. Segundo essa lógica, todo existente só pode ser concebido e dito segundo uma ordem e organização conjuntista de elementos que formem entre si identidades bem definidas. Os elementos existiriam numa ordem de coexistência em um todo.

As conjuntizações ou totalizações racionais do "pensamento herdado" (filosófico e científico) variam historicamente apenas em função de *telos* diferentes: num momento finalista, noutro logicista, noutro dialético, mas sempre no interior da idéia de "determinidade":

"Muito tempo antes da formulação dos princípios de conservação em Física Ocidental (ou da refutação da idéia da "geração espontânea" em Biologia), a Filosofia já havia colocado que a criação é impossível, que só se pode pensar em ente como provindo de um ente - sendo esta proveniência certamente "material", mas sobretudo "formal", eidética, essencial (lógica-ontológica)"²⁷.

Somos colocados diante de um primeiro e imenso paradoxo: o ser social-histórico jamais se deixa alcançar plenamente pela lógica identitária e, no entanto, esta lógica está profundamente enraizada nas duas dimensões da coexistência humana e social, nas dimensões do dizer e do fazer sociais, no *legein* e no *teukhein*. Em grego, o termo *legein*, de onde deriva *logos*, significa distinguir, escolher, estabelecer, juntar, contar, dizer; é a capacidade do espírito de dizer, isto é, por numa ordem de linguagem a experiência do mundo. Por correspondência e de forma inseparável do dizer, temos a dimensão identitária do fazer - o *teukhein*, donde *techné*, significando juntar, ajustar, fabricar, construir.

Os termos da linguagem identitária tais como um e vários, parte e todo, composição e inclusão, causa e efeito, finalidade e meios são inadequados para falar e dar conta desse outro modo de ser do social-histórico - o imaginário - que comporta a criação absoluta. No entanto, não temos outra linguagem para falar dele

27. Id., *ibid.*, p.231.

senão esta. Um limite se impõe a todo discurso sistemático sobre o social-histórico. Não porque este não seja racionalizável, mas porque - outro paradoxo - ele comporta indefinidamente o racional; sua racionalização num dizer e num fazer ordenados. Sua racionalização é inesgotável.

Importando da Psicanálise o conceito de apoio ou sustentação, Castoriadis dirá que a dimensão imaginária, o magma do social-histórico se apoia no identitário. Pois, se o social-histórico envolve o racional é porque o conjuntista-identitário deve ser, antes de mais nada, uma dimensão real, pertencente ao próprio estrato natural:

"O mundo encontra-se desde já conjuntizado: as espécies vivas, a variedade de terras e minerais, o Sol, a Lua, as estrelas não esperam serem ditos ou instituídos para serem distintos e definidos, para possuírem propriedades estáveis e formarem classes"²⁸.

Ocorre que a conjuntização atribuível ao estrato natural está permeada pela conjuntização social-histórica, isto é, o natural é distinto e definido por referência a pontos de vista e a classificações cada vez pertinentes ao olhar que se impõe à natureza, quer este a perscrute, contemple, metaforize ou cultue. A idéia de uma organização dada, que poderia ser progressivamente apropriada pela razão, é a "fantasia incoerente de uma etapa da ciência ocidental" - a ciência do século XIX - que ainda encontra, aqui e ali, oxigênio para uma frágil sobrevivência. O que existe como coisa organizada certamente não existe como qualquer coisa ou de qualquer maneira. "Mas o que aparece como organizado é inseparável daquilo que o organiza"; podemos dilatar este círculo (isto é, ampliar nossa capacidade de perscrutar o existente), mas nunca sair dele. Os desenvolvimentos mais recentes da Física mostram a falta de univocidade quanto ao existente físico, que tanto pode ser "visto" como "coisas materiais", campo de forças, torções locais

28. Id., *ibid.*, p.270.

do espaço-tempo, etc.

O identitário do natural, condição de todo conhecimento objetivo parcial sobre o existente, nunca pode ser afirmado como existindo numa hierarquia ou numa organização bem definida de conjunto. Para Castoriadis, "nada sabemos a este respeito (e, antes, somos obrigados a pensar que não seja assim)"²⁹. O que existe comporta uma infinidade de conjuntizações.

Se, já no nível do identitário natural a questão de se saber o que pode ser atribuído sem equívocos ao objeto de uma parte e ao sujeito de outra é indissolúvel, no nível do identitário do social-histórico a coisa se complica, pois sua própria racionalidade identitária é uma criação social. No homem o identitário se mescla no magma de significações instituídas pela sociedade. Assim, homens e mulheres não são simples exemplares dos dois sexos de uma espécie, mas são o que se representam um para o outro a partir do magma de significações da sociedade relativas aos papéis e às relações sexuais. O fato natural pode apenas fornecer o apoio ou a incitação do que em cada sociedade histórica pode ser considerado, menosprezado, anulado, utilizado às avessas, ou seja, significado. O social-histórico é magma de magmas.

Todo um enorme trabalho de constituição de uma lógica dos magmas precisaria ser realizado, afirma o autor, para que além de simplesmente dizer como não se deve pensar aquilo que é, possa-se dizer como pensá-lo. Pode-se encontrar um ensaio de construção dessa lógica no texto "A lógica dos magmas e a questão da autonomia"³⁰, onde Castoriadis deixa alguns esclarecimentos preliminares. A título de indicação, vejamos apenas uma definição de magma e a aporia que sua lógica engendra. Começemos pela segunda questão. A lógica dos magmas

29. Id., *ibid.*, p.272.

30. C. Castoriadis, *As Encruzilhadas do Labirinto II...*, op. cit., p.394-428.

"(...)só poderia manter uma relação *suis generis* com a lógica identitária ou conjuntista, já que ela própria, por exemplo, teria que utilizar termos distintos e definidos - como fazemos aqui constantemente - para dizer que aquilo que é, deixa-se pensar ou deixa-se dizer *não é*, em tal ou tal região ou estrato, organizado em si mesmo, segundo as maneiras do distinto e do definido. Ela teria que utilizar do identitário para fazer aparecer e para esclarecer o não-identitário..."³¹

Conclui-se disso, em primeiro lugar, que o identitário não está excluído da significação, mas é, ao mesmo tempo, incapaz de esgotar a significação numa determinação ou conjunto de determinações; ele é uma remissão infinita. Em segundo lugar, o magma não é caos:

"Um magma é aquilo de onde se podem extrair (ou: em que se podem construir) organizações conjuntistas em número indefinido, mas que não pode ser reconstruído (idealmente) por composição conjuntista (finita ou infinita) destas organizações"³².

Como toda e qualquer definição será sempre contraditória com a idéia de lógica dos magmas, multiplicam-se os esforços de explicitação:

"Tentemos, enfim, mediante uma acumulação de metáforas contraditórias, dar uma descrição intuitiva do que entendemos por magma... Temos que pensar uma multiplicidade que não é uma no sentido adquirido do termo, mas que referimos como uma, e que não é multiplicidade em sentido de que poderíamos enumerar, efetivamente ou virtualmente, o que ela "contém", mas onde podemos referir cada vez termos não absolutamente confundidos; ou ainda ... a unificação de ingredientes distintos-indistintos de uma diversidade..."³³

Para exemplificar essa proposta de leitura filosófica do social-histórico, tomemos uma dimensão essencial do mundo humano que é o tempo, a temporalidade - um dos temas caros ao autor.

31.C. Castoriadis, *A instituição...*, op. cit., p.386.

32.Id., *ibid.*, p.388.

33.Id., *ibid.*, p.389.

A temporalidade é sempre instituída de certa maneira na história: o tempo pode se apresentar como aberto, fechado ou infinito; como progresso ou decadência; como cíclico e repetitivo ou homogêneo e linear ou diferenciado e descontínuo. Ainda que a experiência empírica, psicológica ou transcendental (condição de toda experiência do sujeito) nos leve a por fora de dúvida a **existência** do tempo, ele existe dentro de certa instituição da temporalidade. Castoriadis pensa o tempo em duas dimensões fundamentais: em sua instituição filosófica e em sua instituição propriamente social. A primeira diz respeito à pergunta que se coloca desde os primórdios do pensamento greco-ocidental: o que é tempo? A segunda dimensão diz respeito à maneira como o tempo é representado e instituído social-historicamente.

Para os indivíduos e a sociedade o que é, o que existe é colocado como dado no espaço e no tempo e como separável desses "meios" onde o que é existe. Mas, se indagada, nem mesmo a ciência saberá dizer o que é o tempo "em si mesmo".

Castoriadis começa por se dirigir ao primeiro texto filosófico em que esta questão é explorada - o *Timeu* de Platão. No princípio, o Demiurgo teria criado o mundo a partir da ausência absoluta de tempo. A linguagem que é pensamento e implica na temporalidade, um antes e um depois, é inadequada para falar desse princípio do mundo, mas se poderia dizer que existia então o sendo sempre e o devindo sempre, sem nenhuma alteração, diferença ou movimento. O devindo sempre, na verdade, não era devir, pois não havia tempo no qual advir; ele seria, antes, o totalmente não determinado ou o identicamente determinado. A gênese primeira seria gênese a partir de nada, completamente diferente da gênese efetiva no mundo, que é um misto de devindo (*ápeiron*, indeterminidade) e de sendo (*péras*, determinidade sujeita a formas). O tempo do mundo se aparentaria à gênese por sua mobilidade, por sua alteração que implica em indeterminação, mas também por sua inalterabilidade global, já que para Platão o tempo é cíclico, eternidade imóvel,

imagem-figura do não-tempo. O tempo cíclico pressupõe o espaço como círculo. O tempo do sendo sempre dá lugar, na criação do Demiurgo, ao tempo como devindo numa repetição cíclica, na qual emerge a diferença, e onde o espaço tem necessariamente de ser introduzido. Uma figura só pode existir por uma diferença com outras figuras, ou seja, pelo espaçamento, pela distância em relação a outra figura. É aí que Platão introduz um Terceiro na origem do mundo - o "espaço", a *chora*³⁴ - que deve receber o que é e advém (o "sendo sempre" e o "devindo sempre"). O espaço não é nem inteligível como o sendo sempre, nem sensível como o devindo; é uma espécie de *eidos* invisível e informe, pensável/impensável, participável do sensível e do inteligível sem ser nenhum destes. O espaço só é atingível por uma reflexão bastarda. É bastarda por dois motivos: primeiro, porque não provém do puro inteligível e, segundo, porque seu reconhecimento só se dá quando se o separa daquilo que aí nele se encontra, e esta separação é impossível de ser feita. Esta inseparabilidade entre espaço e tempo daquilo que eles contêm será reafirmada, sob outros parâmetros e em outra linguagem, milhares de anos mais tarde, pela Física contemporânea da relatividade.

Para Platão, portanto, há uma *chora*, um espaço incorruptível que recebe a gênese efetiva que está no mundo sensível.

Castoriadis não resiste a ver uma proximidade entre a idéia platônica de *chora* com as formas *apriori* da intuição de Kant. Só que Kant pensa poder separar espaço e tempo de todo e qualquer conteúdo particular, apresentado-os como formas puras e *a priori* da intuição que põem a diferença a partir de nada. Essas formas são apriorísticas porque independentes de toda figura, o que

34. Não se trata, evidentemente, de equiparar a *chora* platônica ao espaço, tal como o concebemos. Em Platão, a *chora* é o espaço incluído o seu substrato, isto é, o que nele é fabricado pelo Demiurgo a partir do modelo perfeito - o *eidos*. Para Castoriadis seria preciso resgatar essa idéia de *chora* platônica, desinvestindo-a de seu idealismo metafísico, para compreender que a história humana é esse "lugar" essencial de gênese e criação.

acarretará, finalmente, uma impossibilidade de se distinguir espaço e tempo: "é assim que Kant, seguindo Aristóteles coloca que representamos o tempo pelo puro não tempo, isto é, a linha"³⁵.

Ao remeter a discussão sobre o tempo para o que sobre ele se pensou na Filosofia, nosso autor quer mostrar que o tempo está instituído de certa maneira no pensamento filosófico e científico. Aponta para um problema fundamental dessa instituição do tempo, qual seja, não considerar a existência de um tempo essencial, irreduzível a qualquer espacialidade, isto é, emergência da alteridade radical. Esta concepção do tempo proposta por Castoriadis tem consequências profundas: o tempo essencial como produção ou emergência da alteridade, é impossível de ser separado daquilo que nele emerge como nova figura. A separação do tempo daquilo que nele é mostra-se uma separação reflexiva, analítica e secundária, pois o que é, só é na medida em que está-por-ser. Por outro lado, há uma irreduzibilidade do tempo essencial ao espaço. Quando a ciência pensa o espaço-tempo como unidade, tempo aí nada mais é que um deslocar-se, um transportar-se de figuras no espaço. A alteridade que engendra a temporalidade supõe o espaço como condição da diferença, mas com ele não se confunde.

O equívoco de se representar o tempo por uma linha reside, para o autor, na confusão entre alteridade e diferença. Diferir é deslocar, transportar, portanto, estar em algum lugar, ser situado com relação a, referir-se a; implica numa ordem de coexistência. No caso da alteridade, temos o tempo como sinônimo de criação; na diferença, temos o espaço como repetição, "iteração", novos lugares do mesmo. Um ponto difere de outro por seu lugar espacial, mas a alteridade, que traduz o tempo em sua essencialidade, recebe sua marca não do lugar (do *topos*), mas daquilo que é neste lugar. Os pontos de uma linha não são verdadeiros outros, são apenas diferentes. O tempo me é dado pelo fato do aparecer do outro como outro e não pelo lugar que este

35. Id., *ibid.*, p.225.

ocupa:

"Não há pois, tempo puro, separável do que se faz ser pelo tempo, fazendo ser o tempo (Id.) como tal, ele é independente de toda figura particular mas não de uma figura qualquer"³⁶.

A determinação exterior, dada pela relação, é a diferença que provém do espaço "puro". A diferença advém do lugar que a mesma coisa, permanecendo a mesma, é o espaço que possibilita a repetição, a iteração de idéias, que permite ao mesmo assumir outros valores tentando sua identidade. De há forma a priori esta é o espaço, sem o que não há diferença, não há signo; sem o que nada existe.

Na verdade, a proposta de Castoriadis é radicalizar a idéia de gênese efetiva de Platão trazendo a chave platônica para o mundo da matéria e pensando o gênese deste mundo, a não como imitação de um inteligível puro. Não existe ainda (nem num mundo fictício de puras idéias), que não adquira seu ser de sua relação com, de seu pertencer a. O espaço é a possibilidade primeira do plural, mas onde o tempo essencial se inscreve como alteridade.

Por não assumir plenamente a idéia de *poiesis* como criação ontológica desse mundo humano ou por não poder abrir mão da idéia de inalterabilidade do "ser" como totalidade (e não faz grande diferença se o que esteja por trás dessas idéias seja um inteligível puro, um ser superior e criador, ou leis da matéria), o fato é que, para Castoriadis, o pensamento ocidental, desde suas origens, dá um passo à frente e dois atrás em relação à idéia de criação, permanecendo preso à dimensão identitária do tempo. A dimensão identitária do tempo vem a ser o tempo como demarcação, por referência a fenômenos espaciais do estrato natural. O tempo essencial é o tempo imaginário (ou social) da significação, tempo das representações míticas, religiosas, filosóficas e científicas. Há entre tempo identitário e tempo imaginário uma relação de

36. Id., *ibid.*, p.229.

inerência, dado que um não existe sem o outro.

Castoriadis não reivindica a si uma originalidade nessa maneira de pensar o tempo - descoberta e encoberta, presente de forma nebulosa, como aporia e contradição, na maioria das grandes Filosofias. Ele reivindica, isto sim, que a criação no domínio humano seja inteira e explicitamente assumida.

A temporalidade realiza-se contraditoriamente na instituição social-histórica:

"(...) esse tempo se esconde pela negação da instituição criada sua incessante alteração, e ela aí se fixa, se embriaga, se inverte em negação e denegação da temporalidade. O social-histórico é fluxo perpétuo de auto-alteração - e só pode ser dando-se figuras "estáveis" através do que, ele se torna visível (37.) a figura "estável" primordial é aqui a instituição" (38).

O tempo do representar social tende a ser encobrimento e ocultação do tempo do fazer social, na medida em que a instituição tenta refazer esse mesmo a irregularidade, a alteração e a acidentalidade do fazer social. O instituição da sociedade implica na negação de si própria como instituição:

"(...) tudo se passa como se a sociedade não pudesse reconhecer-se como fazendo-se ela própria, como instituição dela própria, como auto-instituição. (...) esta denegação do tempo manifesta uma necessidade da instituição como tal. Nascida em, por e como uma ruptura do tempo, manifestação da sociedade instituinte, a instituição, no sentido profundo do termo, só pode ser colocando-se como fora do tempo, recusando sua alteração (...) colocando-se como norma de identidade imutável, sem o que ela não é" (39).

Pode-se interpretar essa denegação como correspondendo a vários níveis de necessidade. A uma necessidade psíquica dos sujeitos, ligada ao estado originário monádico de "recusa" da temporalidade, da diferença, da morte, da limitação. A uma

37. Id. *ibid.*, p. 241.

38. Id., *ibid.*, p. 250-51.

necessidade da lógica conjuntista enraizada na linguagem que aparece como a primeira instituição universal e a-temporal. A uma necessidade da Filosofia de busca da verdade, que como tal não pode estar submetida ao tempo. E finalmente, a uma necessidade da instituição como tal, que, para ter força de instituição, precisa se impor como universal e fora do tempo. A maneira de a sociedade se instituir, segundo o que conhecemos dela até hoje, é:

"(...)a expressão da alienação da sociedade nela mesma, manifestações de sua heteronomia (hétéros, o outro, aqui sendo: Ninguém, outis) de seu modo de se instituir, como comportando a recusa de ver que ela se institui. Recusa: alguns diriam, impossibilidade de essência ou estrutura ontológica. Nós não o dizemos" (grifos nossos)³⁹.

Interpretações que atribuem uma alienação essencial à sociedade recusa do modo de negação do tempo descurada a si. Implicariam tomar a sociedade como um ser intemporal e novamente fechar os olhos para a alteridade do social. A negação, típica da instituição, produz o fenômeno da heteronomia, é certo; por isso mesmo é certo também que a heteronomia é um produto instituído pela própria sociedade, ou seja, é um modo de instituição que, quando reconhecido, pode dar lugar ao modo autônomo de se instituir da sociedade.

Várias questões surgem neste ponto: se a vida em sociedade só é possível mediante instituições, e se a instituição acaba sempre para uma negação de sua auto-criação, como superar efetivamente a heteronomia? É possível uma sociedade autônoma em seu conjunto? Não há incompatibilidade efetiva entre os termos? Ainda que haja na história momentos de ruptura dessa heteronomia, não é para restabelecê-la no momento seguinte?

Estas questões nos remetem para a terceira e última problemática sobre o social-histórico, que recortamos no pensamento de Castoriadis, a saber, sua filiação à idéia de Projeto

39. Id., ibid., p.251.

Revolucionário.

3. A IDÉIA DE PROJETO

A idéia de história como criação absoluta tem origem no reconhecimento do instigante poder de invenção das massas, da surpreendente espontaneidade criativa dos movimentos sociais e dos sucessivos fracassos das previsões teóricas. Por outro lado, essa idéia trata das derivações políticas da Castoriadis no projeto revolucionário. Projeto que ganha novas contornos com a idéia de autonomia individual e coletiva. É porque o social-histórico é criação que ele pode produzir, como de fato produz, a heteronomia e a autonomia social, fenômenos como o nazismo e fenômenos como a Revolução de 1917. Em sua redefinição do projeto revolucionário, a autonomia é resgatada como projeto; isto é, não é red. O aumento inexorável da extinção das contradições sociais (o *happy end* para o qual "caminha a humanidade"), nem uma quimera utópica, como querem desqualificá-la os conservadores e os ideólogos do "fim da história". A autonomia encontra seu lugar virtual, mas também efetivo, no movimento real do social-histórico.

Na redefinição castoriadiana de projeto revolucionário dois aspectos se impõem: primeiro, uma nova maneira de pensar a teoria e, segundo, a valorização em primeiro plano da ação dos sujeitos na história.

A teoria encontra um lugar nada desprezível no processo de emancipação social, pois ela pode ajudar a sociedade a explicitar seu próprio modo de existência. No entanto, a relação com a teoria tem de ser modificada:

"Nossa teorização só faz colocar em seu lugar o que a sociedade diz já muito confusamente dela mesma em todos os níveis. São os dirigentes capitalistas ou burocratas que se queixam constantemente da oposição dos homens; são seus sociólogos que a analisam, que existem para desarmá-la, reconhecendo a maior parte do tempo que isso é impossível. São os operários que, quando olhamos

mais de perto, combatem constantemente a organização existente da produção, mesmo se não sabem o que fazem"⁴⁰.

O trabalho de teorização deve ser visto como um **fazer** que participa ele mesmo do modo de ser do social-histórico. Como tal, deve ser problematizado. Desde que o fazer não se restrinja à mera reprodução de uma técnica ou à mera atividade reflexa, a teoria, como fazer humano, implica num **projeto**. "A teoria como tal é um fazer, a tentativa sempre incerta de realizar o projeto de uma elucidação do mundo"⁴¹. E, se todo fazer é problemático, isto é, limitado e condicionado (no sentido amplo do termo) ao mesmo tempo que abertura a novas formas de fazer, é porque "o real não é totalmente racional"⁴². Se todo fazer humano tem a vocação da transformação - e da crítica - ela não passa de repetição e estereotipia - ele jamais se pode pôr como dado e acabado. Este é o verdadeiro sentido de **praxis** para Castoriadis. Ora, se a teoria é uma tentativa de elucidação de uma praxis (seja ela pedagógica, terapêutica, política, artística), ela só o pode ser no movimento dessa praxis; significa que ela é sempre por "natureza" provisória. A teoria pura e simples deve ceder lugar à elucidação, incorporando a si a indagação permanente. A teoria que não acompanha a praxis não é teoria de nada mas puro deleite especulativo.

O fazer humano, no qual se inclui a teoria, implica um projeto porque necessariamente se volta para a totalidade do domínio sobre o qual visa atuar, seja no caso da "saúde de um indivíduo, (seja no caso) do funcionamento de um grupo ou de uma sociedade". A praxis visa a totalidade "ao mesmo tempo como certeza e como problema - visto que seu "objeto" só se dá como totalidade e

40. Id., *ibid.*, p. 101.

41. Id., *ibid.*, p. 93.

42. Id., *ibid.*, p. 99.

como totalidade é que se esconde"⁴³. A praxis é a busca da elucidação e compreensão da totalidade, sabendo-a inesgotável.

As teorias se constroem na história e nas "atitudes reais", no plano da realidade social encontram os seus equivalentes, ao mesmo tempo que, se são de fato boas teorias, as ultrapassam. Assim é que a teoria econômica de Marx elucidou o funcionamento do capitalismo, sem dele estar totalmente desvirtuada. Segundo Castoriadis, a preponderância atribuída ao econômico na teoria de Marx reproduz, no plano teórico, a "autonomia"⁴⁴ de certos aspectos da vida pelo sistema capitalista, a qual essa mesma teoria pretende, em sua grande parte, corrigir, criticar.

Dados os limites de nosso trabalho, vamos abandonar esta interessante problematização da teoria para uma última consideração referente à questão do projeto, qual seja, a busca da concretização da autonomia no plano geral da sociedade.

Dizendo há pouco que para o autor a heteronomia não é constitutiva da sociedade como tal, nem o projeto de autonomia mera suposição teórica ou esperança militante. A autonomia enraíza-se na capacidade efetiva de ação consciente dos homens, de qual são testemunha os acontecimentos dos últimos dois séculos de história. A autonomia é a manifestação concreta da vontade política de transformação da realidade. O pensamento que atribui uma alienação essencial à estrutura social é lógico e historicamente insustentável: a autonomia não teria lugar se a realidade fosse dessa maneira.

O projeto de autonomia encontra suas condições de possibilidade em ambas as dimensões do social-histórico - na dimensão social e na dimensão subjetiva.

No plano social este projeto torna-se possível pelas

43. Id., *ibid.*, p. 109.

44. Mantivemos o neologismo adotado pelos tradutores do autor, equivalendo ao termo por ele usado *autonomisation*, para designar o fenômeno da reificação de aspectos ou dimensões da vida social.

lutas, contestações e conflitos sociais que levam ao questionamento dos valores, das normas e da organização da vida social. As transformações sociais são engendradas muito mais por crises "internas" que por crises apenas objetivas (econômica ou política), ou seja, para que as transformações sociais ocorram é preciso que junto com as crises objetivas advenha o conflito e a contestação, e os indivíduos se tornem capazes de perguntar que tipo de sociedade querem, de decidir que a realidade pode ser diferente e de agir em função disso. Podemos identificar nas invenções gregas da democracia e da interrogação filosófica os "precursores" históricos da autonomia social. Para Castoriadis, é na antiguidade grega clássica que, pela primeira vez na história, ocorre uma ruptura da heteronomia social de enorme significação e repercussão histórica. Os gregos passam a tomar a si mesmos, a sociedade, a lei e suas normas como "objetos" de indagação, questionamento e transformação.

No plano subjetivo, o projeto de autonomia encontra seu protótipo no próprio processo de constituição do sujeito. A construção da subjetividade só tem lugar a partir de uma alteração profunda na situação inicial do indivíduo, de alienação e fusão no outro. Como voltaremos longamente a esta questão no próximo capítulo, é suficiente anteciparmos aqui que o processo de constituição do sujeito é um processo de autonomia individual e psíquica, na medida em que o sujeito, para advir como verdadeiro sujeito, deve romper sua alienação inicial ao discurso do Outro e ascender ao lugar de sujeito de seu próprio discurso.

Deixando de lado por ora complicadas questões sobre o conteúdo de tal projeto de autonomia e as condições de sua realização⁴⁵, uma questão, pelo menos, não podemos deixar de

45. Para uma discussão aprofundada sobre o desenvolvimento e estado atual da questão da autonomia e do projeto revolucionário no pensamento do autor é imprescindível a leitura de textos como "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne" (1960) in *Capitalisme Moderne et Révolution Vol. II*, Paris, Seuil, 1979, p.47-259; "Recommencer la révolution" (1960) in *L'Expérience du Mouvement Ouvrier Vol. II*, Paris, Ed. 10/18, 1974, p.307-366; "Valor, igualdade, justiça, política: de Marx a Aristóteles e de

abordar. Se as raízes da autonomia são identificáveis em processos de humanização tão básicos como o advento do sujeito, por que é a heteronomia que persiste e predomina na maioria das sociedades históricas conhecidas?

Para responder a esta questão bem como às questões colocadas no final do item anterior, referentes à possibilidade de efetivação de uma sociedade autônoma, é preciso compreender a intrínseca relação entre heteronomia e autonomia na dupla origem, social e psíquica, de ambas. É preciso ainda alcançar toda a complexidade da instituição da sociedade em seus momentos instituído e instituinte, que dá lugar tanto à heteronomia quanto à autonomia.

Não fosse o desgaste da palavra, evitada de forma contumaz pelo autor, diríamos que há uma "dialética" sutil entre instituído e instituinte. Sob toda instituição, suporte concreto de um "poder explícito", opera um "infra-poder instituinte". Rede de legitimação de qualquer poder instituído, o infra-poder instituinte é o que garante a coesão e a adesão aparentemente espontânea dos indivíduos à instituição social. Posto à distância ou dissimulado pela instituição, o instituinte é ilocalizável e impossível de ser designado por qualquer instância social. Há muito já se sabe que o mais frágil poder é o poder explícito e ostensivo que se exerce pela força; a sociedade instituída deve ser permanentemente trabalhada pela sociedade instituinte. O instituinte exercido pela instituição nunca o é de forma absoluta, se assim fosse estaríamos diante da heteronomia total, isto é, da "autonomização" absoluta das instituições e conseqüente ausência de história nas sociedades. Ao se sobrepor às suas próprias funções, finalidades e razões de ser, o instituído realiza sua vocação mais ou menos fracassada de

negar o instituinte. Mas, mesmo em sociedades as mais tradicionais e estáveis, como as selvagens, a historicidade instituinte tece sua teia imperceptível.

Por outro lado, o instituinte opera a partir do já instituído. Também ele é histórico: ao mesmo tempo não mensurável e indefinível mas emergente de uma herança histórica. A sociedade instituída tem de ser pressuposta sem o que o indivíduo humano é impensável. Obra do imaginário instituinte, a sociedade é desde sempre já instituída: "os indivíduos são feitos por, ao mesmo tempo, eles os fazem e refletem a sociedade instituída: um sentido, eles a não"⁴⁶. A sociedade para ser tal de se realizar nos indivíduos por ela fabricados. E aí não cabe falar-se em alienação. A relação do indivíduo com o social é uma relação de "inerência". Essa inerência não pode ser submetida e é regida por aspectos naturais físicos, químicos e biológicos, e não faz sentido falar-se em alienação à natureza, assim também "o pertencer à sociedade e à história não pode ser generalizado sob o conceito de alienação. A alienação surge nessa relação, mas ela não é esta relação"⁴⁷. No social-histórico há uma duplicidade permanente entre participação e exclusão, interioridade e exterioridade na relação aos indivíduos. Tanto um indivíduo totalmente livre dessa inerência é uma ficção sem sentido e perigosa (o máximo da alienação megalômana), quanto uma sociedade totalmente transparente é uma idéia mítica e irrealizável.

"Sob o imaginário social estabelecido flui o imaginário radical", ao qual não se pode atribuir a priori um sentido positivo

.....
...Continua...

Aristóteles a nós" (1975) in *As Enoruzilhadas do Labirinto I*, op. cit., p.264-338; "Socialismo e sociedade autônoma" (1979) in *Socialismo ou Barbárie*, S. P., Brasiliense, 1983, p.11-34; *Da Ecologia à Autonomia* (1980), S. P., Brasiliense, 1981; "L'Idée de révolution" (1989) e "Pouvoir, politique et autonomie" (1988) in *Le Monde Morcelé: Les Carrefours du Labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1998.

46.C. Castoriadis. "Pouvoir, politique, autonomie" in *Les Carrefours du Labyrinthe III: le monde morcelé*, op. cit., p.115 (tradução própria).

47.C. Castoriadis, *A Instituição...*, op. cit., p.137.

cu negativo dado que ele está na origem da heteronomia e da autonomia social. A heteronomia nada mais é que o congelamento do processo do Imaginário instituinte num imaginário "autonomizado", e o desconhecimento essencial dessa "autonomização". Que a heteronomia seja prevalente na maioria das sociedades não significa que ela tenha sido em algum momento absoluta ou insuperável. A existência em toda sociedade de um "poder explícito", que não se restringe ao poder de Estado (as "sociedades sem Estado" possuem o poder explícito de um chefe, de anciões, de guerreiros ou da tribo inteira) é o testemunho mais direto da impossibilidade de eliminação ou "autonomização" total do Imaginário instituinte. Excepcionando-se os casos em que a diminuição do poder explícito se deve ao exercício da política como projeto, quanto menos uma sociedade dispõe de um poder explícito, maior é sua heteronomia social. Em sociedades onde predomina a heteronomia social, a invenção da imaginação radical, seja ela social ou religiosa, é variável e só pode emergir como transgressão ou patologia. Ao contrário, em sociedades onde predomina a autonomia a imaginação radical da psique contribui para a auto-alteração social. A autonomia individual só ocorre quando o campo social-histórico já comporta a indagação e a transformação da instituição social. Indagação, bem entendido, não sobre "fatos", mas sobre as significações imaginárias sociais, sobre as instituições e seus fundamentos.

Em "Instituição da sociedade e Religião"⁴⁸, Castoriadis mostra como a religião coincide de forma maciça com a instituição heterônoma da sociedade. Nossa existência individual e histórica nos põe diante do que ele chama o Caos, o Abismo, o Sem Fundo: "Nascimento, morte, sonho, desejo, acaso, proliferação indefinida dos entes, identidade e alteridade dos sujeitos, imensidão do

48. C. Castoriadis, *As Encruzilhadas do Labirinto II...*, op. cit., p. 373-93.

espaço, retorno das estações e irreversibilidade do tempo"⁴⁹. A heteronomia, que supõe uma transcendência absoluta na finalidade da existência e nas normas e valores individuais e sociais, corresponde à incapacidade do homem de aceitar a experiência do Abismo, isto é, "o não sentido que cerca todo sentido e nele penetra". Não é casual que as significações religiosas ocupem lugar central em quase todas as sociedades históricas. A religião "realiza e satisfaz, simultaneamente, a experiência do Abismo e a recusa em aceitá-lo". A heteronomia da sociedade, com sua característica religiosa predominante, constitui um grande enigma para o autor, para quem a autonomia só se realizará quando a humanidade for capaz de aceitar sem ocultar o Abismo do mundo e o Abismo de si mesma. A autonomia terá lugar quando a sociedade se reconhecer como auto-instituição de si mesma. Até onde e como esse projeto de autonomia é possível, apenas a experiência social concreta pode, a cada momento, responder.

49. Id., *ibid.*, p. 385.

CAPITULO III

PSICANALISE E CRIAÇÃO HISTÓRICA: DA PSIQUE A INSTITUIÇÃO

O tema do imaginário como uma faculdade do espírito - mais comumente tratado em Filosofia por imaginação - não é, segundo Castoriadis, uma novidade moderna na história da filosofia.

Embora Castoriadis esteja convencido de que a história desse conceito na Filosofia seja mais uma história de seu encobrimento que de sua verdadeira explicitação, ele identifica dois momentos fundamentais de emergência do tema.

O autor é enfático em atribuir a Aristóteles o primeiro vislumbre da dimensão radical e fundante da imaginação na vida humana¹. No livro III de *De anima* irrompe no texto de Aristóteles a imaginação radical de uma forma não tematizada e que, na leitura de Castoriadis, provoca uma desarticulação na ordenação lógica do tratado. Este vislumbre não teria sido explicitamente assumido por Aristóteles e seria seguido de um esquecimento "racionalista" que acaba por deixar a idéia inexplorada, até que um segundo momento de ruptura desse encobrimento venha a ocorrer com Kant. Castoriadis vê aparecerem duas imaginações no texto aristotélico de *De anima*,

1. No texto "A descoberta da imaginação", de 1978, republicado em *As Encruzilhadas do Labirinto II: Os Domínios do Homem*, op. cit., p. 335-72, Castoriadis faz uma discussão sobre a imaginação em Aristóteles, a partir de *De Anima*. Este texto contém algumas páginas de um livro em preparação - *L'Element Imaginaire* - inteiramente dedicado ao estudo da noção na Filosofia.

uma no sentido banal ou secundário que passou a predominar desde que Aristóteles situou a imaginação entre o intelecto e a sensação, e outra no sentido radical. Como para Aristóteles os seres eram ou sensíveis ou inteligíveis, a imaginação não poderia ter peso ontológico, sendo o filósofo levado a concluir pela sua total dependência da sensação. Mas, no meio do livro III, quando Aristóteles reconhece que "a alma jamais pensa sem fantasia", é uma outra imaginação que se deixa entrever. A *phainesthai* traduzida por Castoriadis como *phantasie*, produto da imaginação, aparece não apenas como a mediação, mas como o suporte e a condição de qualquer pensamento.

Com Kant ocorre a segunda emergência da imaginação radical na idéia de imaginação transcendental mas, segundo Castoriadis, de forma antinômica. Também em escritos inéditos e desconhecidos do jovem Hegel o autor encontrará passagens onde a imaginação é afirmada "não [como] um termo "médio", mas aquilo que é primitivo e originário". Estas idéias serão substituídas na obra da maturidade por outras quase opostas, como a acusação aos Antigos de rebaixarem a memória ao grau da imaginação².

Mas, é com a filosofia contemporânea, em especial com a Fenomenologia, passando por Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre³, que a noção alcança destaque e estatuto de objeto de investigação filosófica *per se*, embora não sem aporias e contradições.

A longa e irregular trajetória dessa noção pela Filosofia vem sendo objeto de estudo minucioso por parte do autor, segundo nos comunica reiteradas vezes em seus últimos textos. Em sua visão, de Aristóteles aos filósofos modernos e contemporâneos que retomam o tema, toda a Filosofia teria negligenciado os aspectos fundamentais da imaginação. Ao rastrear o desenvolvimento do

2. Id., *ibid.*, p.337. Passagens retiradas, respectivamente, de Hegel, *Fé e Saber* e *Enciclopédia*, parágrafo 462, Zusatz.

3. Acrescentamos Sartre à revelia de nosso autor, pois, mesmo com discordâncias, reconhecemos em sua reflexão passagem obrigatória em se tratando da teorização filosófica sobre o imaginário.

conceito pela Filosofia o objetivo de Castoriadis é claro: interessa-lhe recuperar a radicalidade da noção e apresentar sua própria proposta menos como uma descoberta inédita - dado que o tema do imaginário está presente de maneira pontual e contraditória ao longo da história da filosofia - e mais como uma abordagem que assume plenamente a existência irreduzível da imaginação. Caso se queira dimensionar o real alcance filosófico pretendido pelo autor com o imaginário radical, parece-nos essencial um confronto do que ele afirma com a história do conceito na Filosofia. Como este trabalho visa apenas colocar a questão, fica indicado o caminho seguido e declarado pelo próprio autor.

Neste capítulo trataremos do que nos parece constituir as influências e as bases de sustentação teórica da idéia de imaginário radical de Castoriadis.

Partimos da hipótese de que o contato de Castoriadis com a Psicanálise, cada vez mais estreito e orgânico, é **determinante** para sua alquimia conceitual do imaginário. Determinante, sem na Psicanálise se esgotar, pois, se seu imaginário não tem correspondência estrita com qualquer conceituação filosófica anterior, também não se confunde, sem mais, com o imaginário psicanalítico.

Ao que nos parece Castoriadis faz uma recriação do conceito psicanalítico. Se para tanto a passagem pela Psicanálise é obrigatória, dela mantém um distanciamento crítico que o preserva de cair numa redução ao psíquico. O eixo da discussão filosófica de Castoriadis, que implica no imaginário, vai muito além da questão estritamente psicanalítica da constituição do sujeito psíquico. O que lhe interessa pensar é a relação desse sujeito com o social-histórico, com a instituição da sociedade.

Se há algo de verdadeiramente valioso na apropriação que o autor faz da teoria psicanalítica é, a nosso ver, a recolocação sob novas bases da questão clássica acerca da tensão entre indivíduo e sociedade. Questão sempre retomada a partir dos filósofos modernos, para a qual as múltiplas respostas, de Hobbes a

Rousseau, de Maquiavel a Marx e Freud, incorreram, ora mais, ora menos, no erro de separar e opor os termos da equação de forma abstrata⁴. Os escritos de Freud sobre cultura e civilização (*O Mal-Estar na Civilização, Totem e Tabu, O Futuro de uma Ilusão, Psicologia das Massas e Análise do Ego*) revelam aporias quanto a esta questão.

Em *O Mal-Estar na Civilização* - o texto mais filosófico de Freud, segundo Hugo César da Silva Tavares⁵ - Freud mostra que a civilização engendra um conflito psíquico permanente no sujeito entre exigências pulsionais, regidas pelo princípio do prazer, e demandas da civilização, que impingem limites inevitáveis às primeiras. O conflito tem origem numa contradição: a civilização, fonte de contenção, sublimação e deslocamentos da libido, ao proporcionar a esta última objetos nos quais se fixar, salva a psiquê do império selvagem do prazer ilimitado (em linguagem lacaniana, de afogar-se no gozo). Vemos Freud penetrando a dialética dessa tensão entre psiquê e exigências sociais. No entanto, quando Freud se volta para a própria civilização (sinônimo, para ele, de cultura), indagando sua origem e o porquê de ser necessariamente fonte de recalque e repressão, vemos Freud isolar abstratamente dois elementos, *Eros e Anankê*, como os elementos que engendram a civilização. Ora, esses elementos não podem engendrar a civilização já que a pressupõem. De acordo com Castoriadis, o social deve estar pressuposto para que o psíquico seja pensável, daí ser a teoria psicanalítica das pulsões

4. Quanto a Hobbes, Rousseau e Maquiavel a suposição de uma natureza humana, qualquer que seja seu conteúdo, diz, por si mesma, da abstração idealista em questão. Quanto a Marx, a questão é bem mais complexa, uma vez que sua filosofia reivindica toda crítica a abstrações idealistas da realidade. Para uma compreensão mais consequente da crítica de Castoriadis à diluição da dimensão da vida vivida (consciente e inconsciente) na teoria da infra e da super-estruturas em Marx, ver a primeira parte de *A Instituição Imaginária da Sociedade*.

5. H. C. S. Tavares, "A Felicidade no Mal-Estar" in *Reverso* - Revista de Psicanálise do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais. B. H., nº32, out./1991, p.23-43, p.24.

insuficiente para se pensar o social. Entretanto, Freud, com sua genialidade, se supera. Quando em *Totem e Tabu* tentou pensar o momento inaugural da cultura e da instituição da sociedade, Freud deu um salto; libertando-se do esquema racionalista da causalidade, Freud encontrou a única linguagem capaz de figurar qualquer questão de origem: a linguagem do mito. No mito da "horda primeva" de *Totem e Tabu*, o ato inaugural da sociedade de irmãos é o assassinato coletivo do pai (chefe da horda) e a substituição deste por uma representação geral e ideal - a lei social. É um ato de violência ímpar que rompe a ordem primitiva da violência natural, instaurando a ordem da cultura. Esse mito evidencia a prevalência na civilização da lei da cultura sobre a ordem natural e a qualidade de instância imaginária dessa lei, isto é, sua qualidade de criação humana indeterminada. Mais ainda, neste ato inaugural, psiquismo e social tem de estar pressupostos e coexistindo, pois, de um lado, para que o ato adquira o sentido de um tabu é necessário que haja psiquismo, ou seja, investimento pulsional na forma de representação, de outro, o ato já é em si um ato coletivo.

Castoriadis tira todas as consequências dessa mitologia freudiana. Para ele, são os termos mesmos da equação, tal como posta pelo pensamento moderno, que se transformam: onde se lia indivíduo *versus* sociedade, lê-se psiquê *versus* indivíduo social. E isto, como veremos, não é simples jogo de palavras; significa, sim, que a tensão não é externa, entre entidades distintas, mas é uma tensão por participação, constitutiva do indivíduo social e inerente ao processo de socialização. Esta tensão não é, a rigor, um mal, nem algo que possa ser eliminado, suprimido ou superado; nem decorre de uma "luta de classes" ou qualquer outra dicotomia momentânea da realidade social. Tanto o indivíduo é impensável se não o considerarmos como desde e para sempre imerso na sociedade, quanto esta o é, sem a pressuposição do psíquico. E o psíquico, transformado de mônada psíquica em indivíduo social graças à instituição da sociedade, permanece, entretanto, resistindo ao social. Depositário que é do desejo, esse "resistente psíquico"

jamais sucumbe inteiramente ao processo de socialização. A idéia de uma "domesticação" total do psíquico é absurda; significaria o fim da própria humanidade do homem.

Essa maneira de pensar a tensão entre indivíduo social e psiquê como permanente e inerente à sociedade, revela a influência da teoria e da praxis psicanalíticas na reflexão castoriadiana a partir dos anos 70. O que está longe de significar um mero reducionismo psicanalítico. Discordamos de interpretações segundo as quais a Psicanálise estaria "obnubilando" o pensamento de Castoriadis - posição defendida, por exemplo, por Jurandir Freire Costa⁶. Ao contrário, a via aberta pela Psicanálise, tal como explorada pelo autor, parece aportar idéias fecundas para se pensar a "relação" indivíduo e sociedade.

De fato, a teoria psicanalítica não é uma referência que deixa marcas apenas na conceitualização do imaginário. Reconhecemos sua presença no próprio redirecionamento teórico-filosófico de Castoriadis desde o fim do grupo "Socialismo ou Barbarie". Como não ver a presença, mais que subjacente, da idéia psicanalítica de indeterminação do desejo na formulação castoriadiana de história como emergência incessante de significações imaginárias psíquicas e sociais? Reafirmando o que dissemos no capítulo anterior, esta formulação do conceito de história pretende incorporar um mais além de toda determinação nos comportamentos humanos, quer seja de ordem material (necessidades), quer seja de ordem lógica (relações de causalidade).

6. Referimo-nos a uma passagem do denso e laborioso capítulo "Imaginário Psicanalítico e Psicoterapia de Grupo" do livro de Jurandir F. Costa *Psicanálise e Contexto Cultural - Imaginário Psicanalítico, Grupos e Psicoterapias* (R.J., Ed. Campus, 1989, pg.136). Nossa discordância é quanto à questão problemática identificada por J. Costa no pensamento de Castoriadis, como sendo um excesso de Psicanálise. Para nós a questão é a extensão e a amplitude que o conceito de imaginário ganha em Castoriadis e que parece extrapolar em muito sua acepção psicanalítica. A concepção de imaginário radical com a qual o próprio J. Costa explicitamente trabalha é já o imaginário passado pelas lentes castoriadianas. Como já foi dito anteriormente, nossa questão vai no sentido de indagar se a amplitude dessa noção não acaba por retirar-lhe a força de conceito, transformando-a numa legenda ou metáfora.

Para Castoriadis, história social e vida psíquica - considerada aí sua dimensão inconsciente fundamental - exigem-se mutuamente e se interpenetram; o que não quer dizer que possam ser reduzidas uma a outra. É necessário conservar os modos próprios de ser e de fazer ser (isto é, de criar realidades distintas) de cada uma dessas dimensões da história humana, para que se possa inclusive compreender suas interpenetrações.

Se nossa interpretação está correta, a saber, que os principais instrumentos da orquestração da idéia de imaginário vem da Psicanálise, sem nela se esgotar, há nesta fonte uma razão de ser. Ainda que a Psicologia, tomada genericamente como ciência da psiquê, tenha a idade da Filosofia, sabemos que somente com Freud o psiquismo humano advém como fundado, sobremaneira, na e pela fantasia. De elemento coadjuvante, secundário ou subordinado ora ao pensamento, ora à percepção, ora à sensação, a imaginação, na forma da fantasia originária, ganha com Freud o lugar de protagonista da cena psíquica. Recorrer à Psicanálise significa abrir uma nova via para uma, também nova, tematização filosófica do imaginário.

1. ALCANCE ONTOLÓGICO DA SUBJETIVIDADE: UMA CONCEPÇÃO DE SUJEITO

Iniciaremos a exposição sobre o imaginário radical psíquico de Castoriadis, com uma digressão filosófica sobre sua concepção de sujeito. Para tanto, antes de percorrer o capítulo VI de *Instituição Imaginária da Sociedade*, que trata da Psicanálise, usaremos como guia um texto mais recente apresentado como conferência em maio de 1986, e re-publicado em *Le monde morcelé*, sob o título "L'état du sujet aujourd'hui"⁷. A escolha deste texto

7.C. Castoriadis, "L'état du sujet aujourd'hui" in *Les Carrrefours du Labyrinthe III: Le Monde Morcelé*. Paris, Ed. Seuil, 1990. Todas as citações deste texto que se seguem são traduções próprias; existe publicação brasileira do livro que é, no entanto, posterior à redação do presente capítulo.

apresenta dupla vantagem: recoloca diversas questões pertinentes ao tema do imaginário psíquico, tratadas dispersamente em outros textos (tais como: "Epilegômenos a uma teoria da alma que pôde se constituir como ciência"; "Psicanálise, Projeto e elucidação"; "Ciência moderna e investigação filosófica" e "Alcance ontológico da história da ciência"), e situa, numa visão geral, as posições mais arraigadas de Castoriadis sobre ontologia e conhecimento do homem - pano de fundo de sua leitura psicanalítica.

Castoriadis inicia "L'état du sujet aujourd'hui" indagando o sentido da fórmula corrente em Psicanálise: "o sujeito é o sujeito do inconsciente". Seu fio condutor é o problema da subjetividade humana; e o alvo de sua discussão, a contestação de duas vertentes filosóficas atuais, responsáveis, segundo ele, por certo esquecimento do sujeito humano. Mais adiante explicitaremos essa contestação.

Após definir o objetivo do processo psicanalítico como sendo "a instauração de uma mudança na relação do sujeito a seu inconsciente", uma questão surge de imediato: quem é esse sujeito? Para respondê-la, diz o autor, não se pode esquecer o fato banal, mas inteiramente significativo, de que o psicanalista tem diante de si um ser humano de carne e osso. Isto implica, de saída, que "estamos sempre diante de uma realidade humana na qual a realidade social (a dimensão social desta realidade) recobre quase totalmente a realidade psíquica"⁸.

O sujeito é, a um só tempo, corpo biológico, ser social, pessoa mais ou menos consciente, psiquê inconsciente; uma "estranha totalidade" de realidades heterogêneas, mas indissociáveis, uma "nebulosa".

Se tomarmos apenas a realidade psíquica, nela já encontramos uma pluralidade de sujeitos - as instâncias psíquicas - que perseveram em seus modos próprios de existência, finalidades,

8. Id., ibid., pg.193.

objetos, cálculo⁹. E, no entanto, o psíquico, como tal, é apenas **uma** das dimensões do sujeito humano, de forma alguma se confunde com a **subjetividade** humana. Este sujeito humano, dono de uma autêntica subjetividade - única entre todos os viventes - é essencialmente projeto, é aquele que deve advir na cura psicanalítica, por exemplo. Só se pode falar de subjetividade quando uma nova capacidade entra em jogo, denominada por Castoriadis "reflexividade" e "vontade", isto é, capacidade de ação deliberada.

Distinguem-se dois estratos do ser vivente. O primeiro é o nível do **para si** comum a todos os viventes (da célula a cada uma das instâncias psíquicas e ao indivíduo social). O **para si** significa a capacidade de todo ser vivente se autopreservar ou se autoconservar no seu modo de ser (como espécie, gênero, etc.), segundo alguma regularidade de finalidade, cálculo, organização e participação num mundo próprio. É a capacidade de apresentar e representar, e colocar em relação o representado, segundo a maneira do "sujeito", "seja ele uma célula, um cachorro ou um homem"¹⁰. Implica no domínio do que Castoriadis chama de lógica conjuntista-identitária, pertinente ao **estrato natural**. Finalidade, cálculo, preservação de si, mundo próprio, são categorias do **para si** e valem para todo vivente.

"Pode-se chamar esta função do vivente de função cognitiva à condição de compreender que ela une duas dimensões indissociáveis: o imaginar (por em imagem) e o ligar (relacionar); por abuso de linguagem: o estético e o noético, o sensorial e o lógico"¹¹.

Fala-se aqui de organização "lógica" da imagem porque esta colocação em imagem obedece a uma certa **regularidade**.

Este nível lógico-identitário do vivente está presente

9. Id., ibid., pg. 194.

10. Id., ibid., pg. 197.

11. Id., ibid., p. 197.

mesmo no psiquismo humano. A questão é que este último não se restringe àquele. O psiquismo e o ser humano propriamente dito possuem diferenças abissais do vivente. Neste ponto cabe mencionar as posições filosóficas criticadas por Castoriadis. Em suas palavras:

"(...)note-se que as distinções que precedem, permitem-nos colocar a nu o cerne das argumentações dos heróis destes anos [refere-se ao último quarto de século]. Quis-se, com efeito, esquartejar o sujeito humano entre duas modalidades que, por lhes serem aparentadas, nem ao menos tocam no essencial. De um lado, se considera o para si como simples processo autocentrado e autoconservador, mas "cego" para tudo o que ultrapassa a instrumentalização dessas duas finalidades; portanto, aparentemente instrumentalizável ao limite, o ser humano não seria mais "sujeito" do que o é, por exemplo o sistema imunológico que apresenta, como se sabe, uma ipseidade muito forte. Chega-se assim ao "processo sem sujeito" (grande descoberta, o que é uma Galáxia senão um "processo sem sujeito"?) e à linha Lévi-Strauss/Althusser/Foucault. Ou bem pretende-se reabsorver inteiramente o sujeito na dimensão do indivíduo social, e em particular na linguagem; dir-se-á então que ele está prês, perdido, alienado na linguagem (e nas "falsas vestimentas" sociais), que ele não fala, mas é falado (ou, porque não, que ele não escreve mas é escrito) - às custas de alojar "atrás" dele um "sujeito do inconsciente", o qual evidentemente, se anula desde que uma palavra é pronunciada. É a linha de Lacan/Barthes/Derrida"¹².

Vemos na crítica a estes autores, reiterada em outros momentos do texto, alguns problemas de princípio (uma análise do conteúdo dessa crítica extrapolaria em muito nosso objetivo neste estudo). Castoriadis não se dá ao trabalho - nem neste nem em qualquer outro texto de nosso conhecimento - de deter-se num estudo dos autores criticados (excetuando Lacan, a quem dirige uma crítica demolidora sobre seus princípios teóricos). Esta atitude, por um lado, é compreensível, pois congruente com sua interessante postura anti-academicista. De qualquer modo, Castoriadis acaba por se fixar em fórmulas teóricas transformadas, pelo uso corrente e abusivo, em jargões vazios. Uma observação como esta pode parecer sem importância diante do amplo conhecimento pelo público

12. Id., *ibid.*, pg. 196.

intelectual dos autores citados. Mesmo assim, mantemos nosso estranhamento, senão em função de um prejuízo das teorizações mencionadas, pelo menos porque pensamos que esta atitude de Castoriadis pode custar o enfraquecimento de sua própria crítica. Um outro problema é avaliar conclusões teóricas retiradas do campo de problemática onde elas são propostas, sem que fique claro se este campo é o mesmo abordado pelo autor.

A parte suas considerações críticas, produtoras de certo incômodo, sigamos a reflexão sobre o sujeito que propõe Castoriadis.

O vivente (primeira região do para si)

é o nível arquetípico. Já neste nível o **para si** implica representar, colocar em imagem, em relação, o que envolve três elementos: uma **regularidade** (que assegura a auto-conservação do organismo); um **afeto** ou **valoração**, positiva ou negativa (bom/mau, alimento/veneno) e uma **intenção** (o "desejo") que, eventualmente pode conduzir a uma ação (aproximação ou evitação).

Estes três elementos do **para si** "valem para uma bactéria, para um indivíduo, como para uma sociedade"; coisa, segundo Castoriadis, conhecida desde os gregos¹³.

Há dois níveis de determinação do ser vivo em geral. De um lado a autofinalidade, de outro a construção de um mundo próprio. Ambas se implicam mutuamente: para que algo se apresente é preciso que seja representado por e para "alguém", segundo a finalidade de "alguém". Por isso, a apresentação-representação é imensamente seletiva. No caso da natureza, esta seletividade é determinada, limitada e específica.

Aquilo que afeta um ser vivo pondo em marcha sua

13. Id., *ibid.*, p.198. Castoriadis diz ser o seu **para si** correspondente à "alma" de Aristóteles, o qual atribuía uma alma aos animais e vegetais e outra aos deuses.

capacidade formante (imaginante - de apresentação e ligação), não pode ser chamado, a rigor, de **informação**. Ao nível da natureza o que há é pura colisão (*Anstoss*). A informação diz respeito a um "sujeito", ela existe por um **para si**. Uma informação implica numa organização, uma colocação em relação, em imagem. O ser biológico não pode ser absolutamente *in forme* (indeterminado, indiferenciado). "Se assim fosse", ironiza Castoriadis, "nós poderíamos escutar a pintura e ver os perfumes"¹⁴.

Fazendo as vezes do interlocutor, o próprio autor antecipa a pergunta: por que seria pertinente esta digressão sobre o vivente, quando o interesse aqui é o ser humano, o social-histórico? Castoriadis quer mostrar, e o diz, que algumas questões sobre o vivente e seu modo de ser, pertinentes a uma investigação "científica" ou filosófica do vivente, têm também pertinência para o que será dito a propósito da Psicanálise.

As questões são as seguintes:

10) O vivente existe sempre na e por uma "clausura"¹⁵.

"Não podemos penetrar-lhe. (...) qualquer que seja nossa ação sobre ele, ele reagirá à sua maneira. A analogia com a situação psicanalítica - e com toda relação humana em geral - é imediata"¹⁶.

O analisando possui os "seus dispositivos de escuta" de uma interpretação, assim como uma célula "seus dispositivos

14. Id., *ibid.*, pg. 200.

15. No texto "Alcance ontológico da história da ciência" in *As Encruzilhadas do Labirinto II - Os Domínios do Homem*, op. cit., p. 437-38, nota nº8), o autor reconhece a Francisco Varela a paternidade do termo **clausura**. Manifesta sua concordância com as elaborações de Henri Atlan e Edgar Morin, de onde retira sua idéia do **para si**. No entanto, discorda da terminologia auto-organização, pois ela pressupõe uma forma prévia do vivente. Para Castoriadis o vivente **se cria e cria à sua maneira** um mundo próprio; o que não significa que o faça a partir do totalmente caótico. Haveria um universal imanente (lógica conjuntista-identitária) ao estrato natural. A clausura é este mundo próprio. A **construtividade** do mundo, que extrapola o vivente, é própria do **homem**. Neste caso, o termo preferível é **auto-criação**.

16. C. Castoriadis. "L'état du sujet...", op. cit., p. 200.

perceptivos/metabólicos".

29) Quando se visa o essencial, só podemos pensar o vivente a partir do interior. Isto parece e é paradoxal sendo, ao mesmo tempo, consequência do aspecto anterior. Todas as relações causais descritas cientificamente, que lêem os acontecimentos relativos ao vivente como relações puramente exteriores de causalidade, só se tornam compreensíveis para nós quando as ligamos a certa "razão de ser", a certa finalidade. Exemplo disso são os postulados neo-darwinianos:

"(...)uma vez adotado o postulado mecanicista-aleatório, todas as descrições são feitas em termos finalistas; as espécies evoluíram (como se fosse) para se adaptar ao meio; tal estratégia adaptativa foi vitoriosa, enquanto tal outra foi vencida, etc."¹⁷.

Isto mostra que não conseguimos pensar sem o "ponto de vista" de que uma espécie "visa sobreviver". A finalidade, menos que metáfora, é uma categoria de nossa intelecção.

30) Paradoxo supremo, clausura e interioridade estão emparelhadas a uma universalidade e a uma participação. Cada entidade particular participa de uma generalidade e de outros níveis de entes. Significa dizer: um neurótico obsessivo, não sendo um simples exemplar da entidade "neurose obsessiva", dela participa.

O Psíquico (segunda região do para si)

A especificidade do psiquismo humano em relação aos animais ditos superiores não é, pura e simplesmente, para Castoriadis, a sexualidade, mas a "distorção da sexualidade".

Castoriadis especifica traços do psiquismo no sentido transversal ou horizontal. Isto quer dizer que os traços identificados valem para todo o psiquismo, isto é, todas as

17. Id., *ibid.*, p.201.

instâncias psíquicas. São eles:

1 - O **disfuncionamento** em relação ao substrato biológico (mesmo quando se trata do Ego). Cada instância psíquica trabalha para preservar seu **modo** e seria grande abuso de linguagem chamar a isto funcionalidade. Para eliminar na origem qualquer dúvida a respeito, dá um exemplo extremo: qual a funcionalidade de um ato suicida de quem se mata para preservar sua auto-imagem?

2 - A **dominação do prazer representativo sobre o prazer de órgão**. Este traço se refere a um poder **real** do pensamento inconsciente de transformar representações desprazerosas em representações prazerosas, pela fantasia. É a criação de uma realidade psíquica autônoma e indiferente à "realidade exterior".

3 - A **autonomização da imaginação ou imaginação radical**, característica por excelência da psiquê humana. Aí o que está em jogo não é somente a capacidade de imaginar (por em imagens) mas a capacidade de "por o que não é, de ver numa coisa o que ela não é". O vivente é capaz de ter imagens (percepção) mas sempre de uma maneira fixa, repetitiva, submetida à funcionalidade. O psiquismo humano, ao contrário, é **fluxo representativo ilimitado**; espontaneidade representativa que rompe com a correspondência rígida entre imagem e coisa. Castoriadis conclui que a própria capacidade linguageira do homem sustenta-se na imaginação radical, pois "ela em si mesma pressupõe esta faculdade do **quid pro quod**".
Votaremos a isto.

4 - A **autonomização do afeto**. Este seria um traço negligenciado pela literatura psicanalítica. "Estamos habituados a pensar que o afeto se acha sob a dependência da representação"¹⁸, diz Castoriadis. Mas, se há interrelação entre objeto e representação,

18. Id., *ibid.*, pg.203.

para o autor há também independência do afeto e da representação. Tal independência pode ser constatada em alguns estados depressivos - aqueles para os quais nenhuma interpretação "funciona", isto é, nenhuma perlaboração se efetiva, e o analista se vê compelido a abandonar a interpretação por um papel de apoio ou suporte afetivo.

Sob estes traços específicos da psiquê, Castoriadis acredita

"(...) substituir parcelas flutuantes do dispositivo "psíquico" funcional do animal - a saber, mecanismos pertinentes à lógica conídica [conjuntista-identitária] - e que são, de resto, constantemente utilizados pelas diversas instâncias do "aparelho psíquico". Não é, evidentemente, a existência de tais mecanismos que caracteriza a psiquê - mas sua "desintegração", sua realização nas finalidades contraditórias ou incoerentes. O homem não é, em primeiro lugar e para começar, um *zoon logon*, um vivente possuidor de um *logos*, mas um vivente cujo *logos* foi fragmentado, os fragmentos colocados a serviço de mestres opostos"¹⁹.

Em outro lugar²⁰, Castoriadis já havia dito que aquilo que salva o homem da loucura de seu psiquismo é um outro acontecimento extraordinário: o coletivo anônimo, a instituição da sociedade, a criação da linguagem, a criação do sentido. Instituições que reconstituem para o ser humano a dimensão conídica ou conjuntista-identitária do estrato natural, mas que permanecem convivendo com a dimensão imaginária, *poiética*. O conídico, no homem, "está totalmente imerso no magma de significações imaginárias da sociedade"²¹. Neste sentido, só é possível uma comunicação entre culturas diferentes às custas de um esforço de compreensão e de elucidação infundável. O conídico que a sociedade cria não é o mesmo que o da natureza.

Há especificidade da psiquê humana também no sentido

19. Id., *ibid.*, p. 204.

20. C. Castoriadis. "Alcance ontológico..." in *As Encruzilhadas do Labirinto II...*, op. cit., p. 444.

21. Id., *Ibid.*, p. 444.

vertical, isto é, em sua estratificação e desdobramento em instâncias, decorrente de uma maior ou menor profundidade ou superficialidade das inscrições psíquicas. Estratificação não tem aí sentido substancialista ou funcional, mas significa a coexistência de processos psíquicos cuja lógica é de outro tipo: a lógica dos **magas**. Castoriadis apoia esta noção em termos "assemelhados" usados por Freud para se referir ao sonho, tais como: *konglomerat* ou ainda *brecciagestein* (em francês *brèche*)²², que significa rocha sedimentar com estrutura fragmentária, formada de fragmentos com aspecto vivo e aglomerados em um cimento natural.

A propósito do psiquismo humano é legítimo falar-se em história psíquica. A criação de instâncias e o surgimento de processos conflitivos entre elas, em cada caso "particular", é resultado dessa história. O que é totalmente diferente dos processos de aprendizagem animal.

Aqui, lembrando o que dissemos no capítulo anterior, é necessário precisar o sentido da palavra história que, a rigor, só pode ser aplicada onde há verdadeiramente **criação**, seja por transformação do antigo, seja por inovações. História supõe uma **ação criadora**. Neste sentido esta concepção é totalmente incompatível seja com as idéias de finalidade ou transcendência da história (destino, vontade divina, razão absoluta ou causa final), seja com a idéia de uma determinidade imanente.

Cada instância psíquica, embora tenha um modo do **para si** que lhe é próprio, não é fechada em si mesma. As instâncias psíquicas não têm a clausura do vivente, pois são "plásticas". Elas também não formam entre si um sistema. Estando fortemente ligadas e sustentadas pela maturação neuro-fisiológica, de um lado, e sofrendo co-determinação do processo de socialização, de outro, (ambos os aspectos vinculados a uma organização lógica), esta

22. C. Castoriadis, "L'état du sujet...", op. cit., p.205, nota nº2. Segundo o autor, estes são os termos em alemão usados por Freud em *A Interpretação dos Sonhos e Conferências Introdutórias de Psicanálise*.

pluralidade de instâncias coexiste sob um modo *sui generis*, chamado por Castoriadis de **magma**.

O indivíduo social (terceira região do para si)

"O processo de socialização começa no primeiro dia de vida - senão antes - e só termina com a morte"²³.

O indivíduo social é um ser que fala; adquire uma identidade, um estatuto e um lugar social; é mais ou menos conformado a regras; possui objetivos, valores, motivações e comportamentos mais ou menos estáveis frente aos outros indivíduos.

"A unidade/identidade do indivíduo é unidade/identidade de sua definição social singular, compreendido aí, evidentemente, seu nome. Esta unidade/identidade é, de fato, em primeiro lugar unidade/identidade de reconhecimento; mas ela é sobretudo **unidade de atribuição/imputação**, sem a qual não existe funcionamento possível da sociedade (...) artefato social, unidade que cobre a pluralidade, identidade que esconde as contradições da psiquê"²⁴.

No entanto, a condição para que tal processo ocorra se encontra ainda localizada na psiquê, em sua **capacidade de sublimação**. A psiquê deve ser capaz de "responder", de se conformar a estas exigências sociais.

Voltando mais uma vez à polêmica com o pensamento contemporâneo, Castoriadis rejeita a concepção do sujeito como efeito de linguagem, como "des-ser", atribuindo-lhe a pecha de "retórica dos anos 60-70", por não levar em conta "a realidade substancial" e "autêntica" desse indivíduo social". É chegado, então, o momento de ele próprio dizer quem é e a que vem o seu sujeito.

23. Id., *ibid.*, p.207.

24. Id., *ibid.*, p.208.

O sujeito humano (quarta região do para si)

Criticando o procedimento lacaniano de deduzir o sujeito da linguagem, Castoriadis é categórico: dedução lógica ou mera construção teórica do sujeito carece de sentido²⁵.

Duas referências estão na base da reflexão castoriadiana do sujeito. O que ele classifica como "a noção comum de sujeito de nossa cultura" sem, no entanto, explicitar o que isto quer dizer (fica a indagação se seria a representação corrente de indivíduo), e as características fundamentais por ele já atribuídas ao sujeito, a saber, a "reflexividade"²⁶ e a vontade ou capacidade de deliberação.

Num sentido apenas aproximado, o consciente da primeira tópica, ou o Ego consciente da segunda tópica, poderiam receber esta atribuição de sujeito, por possuírem a atividade de raciocínio. Mas, já vimos que esta atividade pertence a todo para si, não é exclusividade do consciente, portanto o "pensamento calculador" ou o *reckoning* (na linguagem de Hobbes) não pode ser a condição da subjetividade. Para Castoriadis a lógica conídica está presente em tudo, mesmo no trabalho da imaginação inconsciente. O autor surpreende-nos ao atribuir às operações do próprio processo

25. Para um confronto crítico dessa posição de Castoriadis veja-se o livro de Alain Juranville *Lacan e a Filosofia* (R.J., Jorge Zahar Editor, 1987). Juranville argumenta em favor da dedução lógica do sujeito, que pressupõe a aceitação da teoria lacaniana do sujeito. Muito resumidamente, a principal razão seria: o registro do signo, da representação e, conseqüentemente, do sentido só são pertinentes ao "sujeito" do ser-no-mundo e este não é o sujeito para a Psicanálise. O sujeito da psicanálise é o sujeito do inconsciente que não participa desse mundo e nele jamais pode ser integrado. Ele é a-temporal, a-lógico, i-mundo, a-moral. O inconsciente seria incompreensível como signo. Sendo o real puro para Lacan, o inconsciente está fora da experiência (o que é da ordem da experiência são seus efeitos - lapsos, sonhos, sintomas). Portanto, este sujeito só pode ser deduzido logicamente. Voltaremos a esta questão quando tratarmos da "representação" e da "coisa" psicanalítica para Castoriadis.

26. O motivo pelo qual o autor não emprega termos mais comuns como reflexão ou atividade reflexiva se deve, pelo visto, a que o termo escolhido - reflexividade - remete com mais precisão para o sentido de capacidade ou faculdade, sentido que melhor corresponde à concepção da idéia, a qual não se restringe à mera atividade.

primário - deslocamento e condensação - uma dimensão de cálculo e raciocínio, sem o que, diz ele, não faria sentido falar-se em trabalho do sonho ou em pensamentos inconscientes. A cautela de Freud ao empregar estes últimos termos se prenderia a uma falta de clareza quanto à presença dessa lógica em todos os níveis do vivente.

"Não podemos deixar de imputar uma atividade de raciocínio e de cálculo à entidade vivente, qualquer que seja ela, qualquer que seja sua ordem de complexidade"²⁷.

A autofinalidade de todo sistema implica a autoreferência, isto é, todo sistema possui o princípio ou a capacidade de individuação, de discriminação do estranho. Esta forma de "saber", no entanto, é insuficiente para dar conta da possibilidade humana de reflexividade. A reflexividade é o se colocar em questão a si-mesmo, coisa que o simples pensamento inconsciente não pode fazer por desconhecer toda regra ou obstáculo. Seu modo de cálculo obedece apenas ao princípio do prazer.

Poder-se-ia rebater Castoriadis com o argumento de que quando se fala "o sujeito é o sujeito do inconsciente" está-se tratando do sujeito da Psicanálise, isto é, do sujeito sujeitado ao desejo. E que neste tipo de reflexão sobre o sujeito, que faz Castoriadis, o filósofo estaria ofuscando o psicanalista. Como que antecipando objeções deste tipo, encontramos no texto possíveis respostas para elas. A certa altura o autor dirá que a reflexividade não é a atividade reflexiva da Filosofia e, mais, é ela que também o analista visa produzir no analisando, no processo do tratamento psicanalítico.

"Na reflexividade temos qualquer coisa de diferente [em relação à autoreferência]: a possibilidade que a própria

27. Id., *ibid.*, p.210.

atividade do "sujeito" se transforme em "objeto", a explicitação de si como um objeto não objetivo, ou como objeto simplesmente por posição e não por natureza. É na medida em que se pode ser para si-mesmo um objeto por posição e não por natureza que o outro, no verdadeiro sentido do termo, se torna possível"²⁸.

Mas de onde vem essa possibilidade de reflexividade, da qual são exemplos a história social e a própria Psicanálise como *poiesis* (maneira como o autor a define)?

"A condição de possibilidade absoluta da reflexividade é a imaginação (ou fantasmaticização). É porque o ser humano é imaginação (imaginação não funcional) que ele pode tomar como uma "entidade" qualquer coisa que não o seja: seu próprio processo de pensamento. É porque sua imaginação é desenfreada, que ele pode refletir; do contrário, ele se limitaria a calcular, a "raciocinar"²⁹.

Também da imaginação vem a possibilidade de ilusão, como as ilusões correntes de me tomar como "coisa" ou como "substância" (material ou imaterial), ou reificar minha atividade de pensamento e seus resultados (por exemplo, ouvir vozes).

A mesma relação estreita entre imaginação e reflexividade se repete com relação à vontade. "É preciso poder imaginar que outra coisa existe para se poder desejar, e é preciso desejar outra coisa que aquilo que existe para liberar a imaginação"³⁰; do contrário, permanece-se na repetição do mesmo, do que é dado.

Neste ponto da exposição, Castoriadis se pergunta o que teria a reflexividade a ver com o psiquismo freudiano, se ela tem lugar na teoria. Respondendo, identifica quatro pressupostos psicanalíticos para a reflexividade. Na dimensão metapsicológica, seriam a sublimação e o quantum de energia livre associada à capacidade de mutação da energia psíquica. Na dimensão da praxis

28. Id., *ibid.*, p.211.

29. Id., *ibid.*, p.212.

30. Id., *ibid.*.

psicanalítica, seriam a labilidade dos investimentos e a capacidade de substituição dos objetos até então investidos pela psiquê.

Quanto ao primeiro pressuposto psicanalítico, Castoriadis evoca o fato banal de que "falar é já sublimar". A fala, como toda atividade de sublimação, obedece a uma das características fundamentais da vida psíquica, a saber, a conversão do prazer de órgão em prazer de representação. Argumento que parece insuficiente para caracterizar a sublimação, dada sua generalidade e pertinência a outros fenômenos psíquicos, como é o caso da fantasia. A fantasia rege-se por este princípio de conversão do prazer orgânico em prazer de representação. Nossa observação é confirmada no parágrafo seguinte do texto, onde se afirma ser a conversão massiva co-originária da humanidade, aparecendo, de início, como fantasmática. É preciso explicar, então, como a sublimação se realiza. O autor oferece uma "explicação" circular: a sublimação é instrumentada numa e por uma criação extra-psíquica - a instituição da linguagem. Temos aí uma tautologia, pois a linguagem é, ao mesmo tempo, atividade sublimada e o que possibilita a atividade de sublimação dos indivíduos singulares. Reside nesta tautologia todo o mistério da relação psíquico/social. Dizer que o social tem sempre de ser pressuposto é só uma outra maneira de reafirmar este mistério.

Se a sublimação encontra sua condição de possibilidade na fantasmática, isto é, na atividade psíquica por excelência, sua efetividade depende de algo que se impõe desde o social à psiquê. A diferença da fantasmática, na sublimação o objeto se põe a partir da instituição social. Isto significa que a psiquê é constrangida a abrir mão de seu "objeto privado" em favor de objetos investidos pelas significações imaginárias sociais - "objetos públicos". O imaginário social impõe um limite, sempre parcial, ao imaginário psíquico radical.

O segundo pressuposto psicanalítico implicado na reflexividade é a existência de uma capacidade de os investimentos psíquicos poderem mudar de intensidade e de objetos. Sobre isto

permanecem questões, irrespondíveis segundo Castoriadis, como: as intensidades psíquicas deixam-se comparar ou se somar? qual a origem das diferenças individuais, são congênicas, são históricas? como surgem os novos objetos, as novas representações? O que define a escolha entre duas representações?

O terceiro pressuposto psicanalítico da reflexividade é a labilidade dos investimentos psíquicos. Contraditoriamente, é esta flexibilidade que possibilita a fixidez dos objetos sublimados, instituídos socialmente. Apesar do nível de fixidez da instituição social, a sublimação é produzida por causa e, na maioria das vezes, em detrimento da labilidade psíquica.

O quarto e último pressuposto, que seria a versão subjetiva do anterior, é a capacidade de por em questão objetos até então investidos. Naturalmente, também esta capacidade é mais ou menos informada pelo modo concreto de instituição social desses objetos.

Encontramo-nos, neste ponto, no auge do texto, onde os motivos que levaram Castoriadis a todo este esforço de reflexão pormenorizada, ficam clarificados. A preocupação em respaldar, o mais consistentemente possível, sua concepção de subjetividade na teoria de Freud (contra o suposto desalojamento do sujeito do pensamento contemporâneo) tem, pelo menos, dois motivos de extrema importância. Ambos dizem respeito à sua concepção de social-histórico. É vital, para esta concepção da subjetividade, que o sujeito humano encerre em si a possibilidade de auto-consciência, de auto-deliberação, de reflexividade, sem o que não se poderia ler na história nenhuma efetivação ou esperança de efetivação do homem como ator consciente de sua história. Esta possibilidade é condição *sine qua non* de sua aposta no projeto de autonomia dos indivíduos sociais e das coletividades. O outro motivo é que a Psicanálise escancara a dimensão de indeterminação constitutiva do ser humano; dimensão que, como vimos no capítulo anterior, evidencia a limitação e o reacionarismo de toda teoria puramente materialista e determinista sobre o indivíduo social e a sociedade.

A Psicanálise pode, portanto, auxiliar a compreensão do que Castoriadis define como **autonomia**:

"O estabelecimento de outra relação entre o consciente e o inconsciente pode ser melhor especificado: ele deve conter, do lado da instância consciente, a reflexividade e a capacidade da ação deliberada. Inútil acrescentar que isto não implica, em absoluto, a "tomada do poder" pelo consciente, a assimilação ou o esvaziamento do inconsciente; o contrário é que é verdadeiro, por razões evidentes. (Quem pode temer ~~ver~~ seus desejos mais monstruosos? um ser heterônomo)"³¹.

Um esclarecimento do termo "vontade" se faz necessário, ao risco de se confundí-lo, indevidadamente, com livre-arbítrio - idéia absurda na perspectiva de Freud, para Castoriadis. Pensar em livre-arbítrio é desconhecer o princípio freudiano de causação por representação; é desconhecer a história psíquica. A vontade, como capacidade de ação deliberada, corresponderia à possibilidade de alargamento do Ego, no sentido de remobilizar energias para novos processos de representação reflexiva.

Castoriadis chega, finalmente, a algumas conclusões.

Em primeiro lugar, não é possível formular um conceito globalizante do sujeito. O ser humano é uma pluralidade de modos de **para si**: 1) a psiquê e suas instâncias; 2) o indivíduo social; 3) o sujeito reflexivo; 4) a sociedade. Estas "regiões" do ser humano compartilham o **para si** de qualquer vivente, mas co-existindo com características que fundam um abismo com este. Em segundo lugar, a **subjetividade humana**, enquanto tal, não se restringe, nem se esgota, em nenhuma dessas regiões. A subjetividade é uma virtualidade de todo ser humano, mas só se efetiva no seu exercício³², isto é, quando o ser humano (individual ou coletivamente) se põe a si mesmo em questão, quando o homem se vê

31. Id., *ibid.*, p.219-20.

32. A propósito, Castoriadis cita uma bela imagem de Platão: "chama que cresce nutrindo-se dela mesma" in *Lettre VII*, 341 c-d. Id., *ibid.*, p.221.

implicado na produção de sua história passada e por fazer. A subjetividade é, para Castoriadis, o fundamento de toda busca da verdade, do saber, da ética e da responsabilidade. Em terceiro lugar, e aí temos uma questão polêmica, Castoriadis chega mesmo a afirmar uma origem histórica da subjetividade, localizando-a na Grécia antiga. Afirmação que nos parece questionável; será, de fato, aceitável ver nos mitos e nas filosofias antigas apenas criações irrefletidas de formações sociais arcaicas? Por que não considerá-las **outras** formas de subjetividade? É provável que Castoriadis respondesse a estas questões dizendo algo como: antes dos gregos não se manifesta, significantivamente em termos da humanidade, este tipo de atitude de indagação, própria da reflexividade³³. Fica a questão, na impossibilidade de tratá-la aqui.

Por fim, sua última conclusão, de que a subjetividade é a brecha, a possibilidade de rupturas das **pseudo-clausuras** vividas pelo psíquico, pelo indivíduo social e pela sociedade. Pseudo-clausuras porque, contrariamente à clausura do vivente, nessas regiões do ser humano, a unidade e a estabilidade, sempre precárias, de cada uma é consequência da criação do **sentido**. A unidade sendo da ordem da significação tem por consequência que toda ordem, toda "lei" pode ser colocada em questão. Mas, paradoxo supremo da humanidade do homem: o homem só pode questionar sua subjetividade a partir de alguma subjetividade já constituída. No homem a clausura não é mais a clausura da exterioridade recíproca do vivente, mas a clausura paradoxal da **subjetividade**.

2. CONTRA A LÓGICA DO SIGNIFICANTE, O MAGMA DA SIGNIFICAÇÃO.

33. Baseamo-nos em Castoriadis, "Alcance ontológico da história da ciência" in *As Encruzilhadas do Labirinto II...*, op. cit., p.447-9 (principalmente na discussão da nota nº 22).

No estudo acima, fica claro porque Castoriadis tem necessidade de recorrer à teoria psicanalítica para pensar o ser humano e suas possibilidades. Recapitulando. A idéia maior e profundamente cara a Castoriadis, guia final de sua produção teórico-político-filosófica, é aquela de **autonomia**. O movimento de emancipação de uma sociedade no sentido da autonomia implica na **possibilidade** de emergência de um novo indivíduo social, sem o que nenhuma ordem social democrática pode de fato se instaurar. Este "novo" indivíduo social é o indivíduo capaz de atualizar a virtual capacidade de subjetividade autêntica e de vontade humanas. A subjetividade, por sua vez, é sinônima de uma interrogação e de um questionamento permanentes e ilimitados, tanto por parte do indivíduo, quanto por parte da sociedade, por si e sobre si mesmos. Pois bem, no processo de constituição de cada sujeito humano emerge o indivíduo social como produto da concorrência dialética de duas "realidades". De um lado, a realidade dita "externa" (e as aspas são fundamentais), isto é, a instituição social-histórica com seus magmas de significações imaginárias instituídas; de outro, a realidade psíquica, com seus mecanismos próprios e inconscientes, regida pelo princípio do prazer. Deste conflito, jamais superável de uma vez por todas, surgem os indivíduos sociais que encarnam em suas singularidades, e em graus variados, a instituição total da sociedade. Ocorre que o indivíduo social não é todo o **sujeito**; coexistindo nele, encontramos a possibilidade, ao menos virtual, da subjetividade autêntica - esta capacidade quase ilimitada (o que não quer dizer absolutamente incondicionada) de transformação. Para Castoriadis, tanto o indivíduo, como produto social, quanto a subjetividade criadora só podem ser compreendidos em suas emergências, se se considera a dimensão inconsciente do psiquismo humano. Com efeito, para que o indivíduo social advenha é necessário a mobilização da capacidade de sublimação da psiqué; da mesma forma, a transformação da vida social, pela ação concreta dos indivíduos, está em íntima relação com o desejo e com o

investimento pulsional da realidade. Dito de outra maneira, tanto a conformação e manutenção de uma ordem social estabelecida, quanto a ação transformadora dessa ordem, estão na dependência da mobilização de processos inconscientes.

O inconsciente, de simples metáfora literária, para dizer de uma face obscura ou de um avesso da razão, passa a ser, com Freud, uma dimensão real do ser humano, na qual a própria razão está implicada. A compreensão das relações estabelecidas com o inconsciente não apenas elucida as irrupções desarticuladas e desarticuladoras do inconsciente no indivíduo social (como lapsos, sintomas, sonhos, etc.); ela permite esclarecer, ainda, a produção das significações imaginárias que recobrem o próprio racional-real. O tipo de racionalidade instituído pela sociedade faz parte dessas significações; o tipo de racionalidade existente em uma dada sociedade é produto, para o autor, do magma imaginário compartilhado nessa sociedade. Podemos dizer, então, que a descoberta freudiana do inconsciente dinâmico descortinou o sentido profundo e a participação fundamental do imaginário, não só na vida psíquica mas, igualmente, na vida social. Esta descoberta se impõe, a partir daí, a toda tentativa de compreensão do humano pelo pensamento ocidental contemporâneo. A descoberta do desejo inconsciente abre, na perspectiva castoriadiana, novas vias para o reconhecimento desse modo de ser do sujeito humano que é o imaginário. A consequência imediata disso é a relativização de toda certeza baseada no cógito ou na supremacia da razão.

Contudo, se a Psicanálise descobre um novo continente para o velho mundo da Filosofia, ao fazê-lo, corre o risco de cair em outra mitologia racionalista, a saber, a reificação do inconsciente. Ao colocar a consciência sob suspeição, a Psicanálise pode acabar caindo no extremo oposto: no exagero de pensar o sujeito consciente de si como mero engodo com a conseqüente redução do verdadeiro sujeito ao sujeito do inconsciente. É o caso, segundo a interpretação de Castoriadis, do determinismo estruturalista lacaniano, que impingiria ao sujeito uma opacidade quase absoluta.

Ir à Psicanálise, na perspectiva do autor, é ir ao encontro de elementos conceituais que permitem pensar essa capacidade inesgotável de invenção, deslocamentos, investimentos e reinvestimentos, própria do imaginário humano. Mas pensá-la, não simplesmente como fonte de precipitação do sujeito em imagens e representações ilusórias, senão também como a brecha por onde podem circular as utopias fundadoras de efetivas transformações da realidade. Pensar o imaginário é pensá-lo também como fonte de construções, desconstruções e reconstruções do próprio real. Ir à Psicanálise significa realizar um duplo movimento, de nela recolher os elementos conceituais, repensando-os; significa compreender a partir dela as articulações do imaginário com a linguagem e com as instituições sociais, a fim de que a desmistificação do sujeito totalmente consciente de si não sucumba a outra mistificação correlata, do sujeito consciente como mero efeito da linguagem, por oposição ao sujeito verdadeiro - o sujeito do inconsciente.

Voltando à questão da **autonomia**, podemos avaliar a importância que a concepção de sujeito (bem como o esforço de compatibilizá-la com o inconsciente freudiano) tem na defesa da tese castoriadiana sobre a concretização do projeto de autonomia, individual e coletivo. A leitura de um texto como "L'état du sujet aujourd'hui", põe-nos diante de um intelectual dono de uma síntese pessoal *sui generis*, dos diversos caminhos teóricos ousados: um filósofo ex-marxista que, tendo sido tangido e seduzido pela Psicanálise, recusa, duplamente, abrir mão da utopia e forjar qualquer síntese freudo-marxista, que seria de início, ao fim e ao cabo, forçosamente inconsistente; um psicanalista que, tendo se lançado fundo nos labirintos da Filosofia, não abre mão de um pensamento radical e rigoroso em favor do sujeito autônomo.

De posse desse estudo, julgamos pertinente abrir aqui um espaço para indicarmos melhor as divergências de Castoriadis com Lacan, já que a importância de Lacan para a Psicanálise mais ainda nos obriga a uma consideração da procedência dessas

críticas, contra uma adesão irrefletida. Além do mais, sabemos que o imaginário, mesmo sendo uma idéia central, presente sob outras formas, na teoria freudiana, não é um termo de Freud, mas um termo introduzido na Psicanálise por Lacan. Em Freud encontramos fantasia originária, atividade de fantasiar como fantasmática, processo primário, pensamentos e representações inconscientes, termos aos quais voltaremos mais adiante.

Partimos da seguinte indagação: se as concepções castoriadiana e lacaniana do sujeito são distintas e incompatíveis, como faz crer Castoriadis, e se se admite que a teorização de Lacan estabelece, como pretende, o retorno a Freud, como fica a questão da compatibilidade da concepção castoriadiana do sujeito com a teoria freudiana? quais as consequências teóricas dessas divergências?

O ponto nodal da discordância de Castoriadis com Lacan situa-se na concepção do sujeito como estando inexoravelmente alienado na linguagem e como sendo causado pelo significante. Tomando como referência o texto de Joel Dor *Introdução à leitura de Lacan*³⁴, vejamos, muito sucintamente, como Lacan pensou o advento do sujeito.

Para Lacan, segundo J. Dor, o sujeito "sofre" de um "desconhecimento crônico" sobre si, na medida que seu desejo lhe escapa sempre. Esta condição insuperável de desconhecimento e alienação teria origem e estaria "prefigurada" no momento inaugural da construção da identidade, denominado por Lacan de fase do espelho. É o momento em que o "filhote" humano começa a sair da total indiferenciação, pelo reconhecimento da existência do outro. Momento em que a hipotética experiência fantasmática primordial do corpo fragmentado³⁵, decorrente da condição real de imaturidade

34. Joel Dor. *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.

35. Jacques Lacan. "El estadio del espejo como formador de la función del Yo[Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" in *Escritos*, México, Siglo XXI, 1984, p.89-90.

biológico-motora do bebê, é substituída pela representação de uma unidade corporal - o corpo próprio, que vem a ser uma totalidade imaginária promovida pelo reflexo da imagem da criança no espelho. Evidentemente, Lacan está descrevendo sob o título "fase do espelho", o momento inicial de um processo **psíquico**, a saber, a constituição da subjetividade, e o espelho deve ser entendido como o olhar que reflete para a criança sua imagem (em geral o olhar da mãe), mas que também pode ser concretamente comprovado pela experiência da criança, entre 6 e 18 meses, frente a um espelho real.

Neste momento o sujeito estaria imerso no registro do imaginário. Em primeiro lugar porque a primeira representação de si é uma **imagem projetada**. Trata-se de uma *gestalt* construída a partir de índices externos e desencadeadora de comportamentos, à semelhança dos simulacros animais, estudados pela etologia (Lorenz, Tinberg)³⁶. Em segundo lugar, é um momento imaginário porque se trata de uma dupla ilusão. É ilusão num primeiro momento, pois a criança confunde sua imagem com um verdadeiro outro, ou seja, é incapaz de reconhecê-la como sua imagem. É ilusão ainda, num momento posterior, quando a criança, reconhecendo a imagem como corpo próprio, é tomada de um **júbilo** pela identificação a uma imagem sem falha, representada como totalidade unificada, que mascara a imaturidade e incapacidades reais da criança.

Neste processo o elemento fundamental implicado é o desejo. A dependência do olhar do outro, para o reconhecimento da própria imagem, diz de uma alienação da criança ao desejo desse

36. Estes simulacros são, segundo Lacan, mimetismos de estímulos-sinais artificiais (por ex. a ave que "limpa" suas penas para atrair a fêmea), desencadeadores de comportamentos, principalmente, os sexuais. Eles apontam para a existência de um certo número de deslocamentos fora do ciclo instintual que asseguram a satisfação de uma necessidade natural. É, inicialmente, para esta função do imaginário que Lacan nos chama atenção, tanto no texto acima citado, quanto em "Lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real" in *Revista Argentina de Psicología*, Ano VIII, nº22, p.09-27 (trad. de Godino Cabas). Os etólogos Lorenz e Tinberg são citados por J. Laplanche - J-B. Pontalis *Vocabulário da Psicanálise*, Santos, Martins Fontes, 1977, 3ª ed., p.304-5, verbete "Imaginário".

outro. Ao reconhecer (sem compreender, diz J. Dor) o outro de si mesmo, a criança torna-se aos poucos capaz de reconhecer-se também como um outro para o outro (a mãe), e de entrar na dialética do reconhecimento de seu desejo e do desejo de ser reconhecida pelo outro. Na medida em que não mais se confunde com esse outro e que dele está irremediavelmente separada, a criança será compelida a ter de representar seu desejo, a ter de dirigir-se a um outro, ou seja, a falar. O desejo de ser o desejo da mãe deve desdobrar-se na demanda, isto é, no esforço, sempre de alguma forma fracassado, da mediação pela palavra, uma vez que a ilusão do acesso imediato ao outro desmoronou.

Para Lacan, no entanto, o reconhecimento da imagem projetada não é suficiente para a criança abandonar este primeiro estágio identificatório, caracterizado pelo júbilo ou pelo encantamento narcísico e imaginário. Trata-se, ainda aí, de um outro que é semelhante e especular, ou seja, que ainda está sob o domínio do desejo materno. O que irá produzir, efetivamente, um corte nessa relação especular será a presença de um outro do desejo da mãe, que não a criança. Esta intromissão de um outro, aliás, deve ser permitida pela mãe. Este Outro, com maiúscula, pois outro verdadeiro, é, para Lacan, a linguagem, o social. Ele aparece na forma de uma metáfora - a metáfora paterna, já que é o pai (como função e não o pai real), que surge como representante deste outro do desejo da mãe, e que desalojará a criança de seu estado fusional-narcísico. É o significante Nome-do-Pai que inaugurará o inconsciente, ao engendrar o recalque das primeiras fantasias onipotentes, lançando o sujeito no circuito das trocas simbólicas; circuito que só se pode realizar pela mediação da linguagem. Compelindo o sujeito a nomear seu desejo, a linguagem faz com que o desejo primordial (de ser o falo, isto é, ser sem falta, no limite, ser sem desejo), se perca numa cadeia infinita de substitutos cada vez mais distanciados (socializados) desse desejo.

"O advento do sujeito resulta para ele [Lacan] portanto,

numa intrincação irreversível do desejo, da linguagem e do inconsciente, cuja estrutura organiza-se doravante em torno da ordem significante"³⁷.

A linguagem, na figura de seu portador: o significante paterno, tanto permite à criança advir como sujeito, construindo-se um Eu, como institui uma estrutura de divisão psíquica, uma *spaltung* irreversível no sujeito. Não há saída para o sujeito. O que seria alternativa a esta cisão, não é nada promissor: seria a permanência do sujeito na fusão imaginária, ou seja, a psicose. Esta *spaltung* é, para Lacan, mais do que era para Freud. Em Freud o termo remetia ora para a divisão intersistêmica do aparelho psíquico em instâncias, ora para a divisão intrasistêmica, da instância psíquica do eu, em uma parte inconsciente. Em Lacan "a *spaltung* é o caráter inaugural que define a subjetividade", é o que determina o advento do sujeito³⁸. A *spaltung* remete para a submissão do sujeito a uma ordem terceira, a ordem do simbólico. A ordem significante é, segundo J. Dor, a propriedade fundamental da subjetividade, pois é ela que estrutura o sujeito como dividido, instaurando o inconsciente. É por isso que se diz, em boa teoria lacaniana, que o sujeito está, irremediavelmente, alienado na e pela linguagem e tal alienação é responsável, por sua vez, pelo

37. J. Dor. Ibid., p.137.

38. Id., ibid., p.106. Procuramos em J. Laplanche e J-B. Pontalis, *Vocabulário da Psicanálise*, op. cit., p.101 a 104, elementos que esclarecessem melhor esta diferença, apontada por J. Dor, entre a *spaltung* de Freud e a *spaltung* de Lacan. Encontramos, no verbete "clivagem" o seguinte: "expressão usada por Freud para designar um fenômeno muito particular que ele vê operar sobretudo no fetichismo e nas psicoses: a coexistência, no seio do ego, de duas atitudes psíquicas para com a realidade exterior, na medida em que esta vem contrariar uma exigência pulsional: uma tem em conta a realidade, outra a nega e coloca em seu lugar um produto do desejo (fetiche, sintoma fóbico, etc.)". O termo tem um uso muito antigo, como na psiquiatria do séc. XIX, quando designava estados psicopatológicos (como "dupla consciência", "desdobramento de personalidade"), ou em Bleuler, para caracterizar a esquizofrenia - acepções criticadas por Freud. Em Freud, ainda de acordo com Laplanche-Pontalis, o termo não é um "utensílio conceitual", mas descritivo de um fenômeno típico, resultante de um conflito inter ou intrasistêmico, que teria que ser, por sua vez, explicado. Para Lacan, diferentemente, trata-se de um elemento estrutural, portanto não apenas típico mas universal, que engendra o próprio aparelho psíquico como plurisistêmico e determina o advento do sujeito.

caráter radicalmente **inessencial** do sujeito³⁹.

O sujeito fala, é falado, se fala, e só assim ele pode tecer uma identidade e emergir como portador de um discurso. Mas, na verdade, esta identidade, que o eu gramatical visa referir, não passa, na perspectiva de Lacan, de uma condensação de representações imaginárias do sujeito, numa representação objetivada que é o *Moi*.

"O eu (*Moi*) do qual falamos é absolutamente impossível de se distinguir das **captações imaginárias** que o constituem, dos pés à cabeça, em sua gênese bem como em seu status, em sua função como em sua atualidade, **por um outro e para um outro**"⁴⁰.

O verdadeiro sujeito só está presente no seu discurso como representado na forma de mistificações, nas quais ele se aliena. O acesso ao simbólico, que permite ao sujeito sair do registro imaginário, torna a ser uma nova maneira de precipitá-lo no imaginário; isto porque o discurso visa, na verdade, ocultar o sujeito do desejo. A clivagem da subjetividade é precisamente o seguinte: o desejo inconsciente (recalcado) se articula no dizer (na enunciação de um discurso); é, portanto, no discurso que a verdade do sujeito emerge, mas para se ocultar, ato contínuo, no que é dito (nos enunciados). O sujeito só tem uma saída: identificar-se com os "lugar-tenentes" de seu discurso, isto é, com suas representações no discurso, condensados num *Moi* (Ego)⁴¹. *Moi* que guarda com o *Je* (Eu) uma diferença essencial, a saber

"(...)o Eu é o lugar onde o sujeito se produz como aquele que fala. Desta estrutura de divisão resulta uma consequência fundamental (...) a discriminação que se estabelece irredutivelmente entre o lugar de onde se **origina** o discurso [o **Outro**] e o lugar onde ele se

39. Id., *ibid.*, p. 106.

40. Lacan, "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud" (1954) in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 374 (grifado pelo autor), citado por J. Dor, *op.cit.*, p. 123.

41. Id., *ibid.*, p. 121.

produz refletindo-se [o Eu]"⁴².

A frase seguinte sintetiza, finalmente, esta alienação insuperável do sujeito na linguagem:

"O sujeito não sabe o que diz, e com razão, porque ele não sabe o que é"⁴³.

Não tivemos a pretensão de, em tão poucas páginas, dar conta da complexidade da teorização lacaniana do sujeito. Com esta revisão estamos, pelo menos, em condições mínimas de recolocar algumas das críticas de C. Castoriadis. Nosso intuito é tão só registrar com mais clareza os problemas que Castoriadis vê na teoria do sujeito em Lacan, na medida em que nela está implicada certa maneira de compreender o imaginário. O aprofundamento da discussão exigiria, evidentemente, um tratamento minucioso, que extrapola nosso objetivo.

Começemos pela última citação de Lacan: "o sujeito não sabe o que diz, porque não sabe o que é". Caso se tratasse de uma carência de saber seria de se esperar que a Psicanálise oferecesse ao sujeito uma resposta neste sentido. No entanto, diz Castoriadis, o que funda a Psicanálise não é o desejo de saber do analista mas o desejo de transformar. O fundamento da Psicanálise como praxis, que seu próprio nascimento clínico indica, "é o julgamento (com certeza falível) do analista de que uma transformação essencial do sujeito é possível"⁴⁴, do contrário, ela não passaria de mais uma mera teorização psicológica ou de uma pseudo-filosofia. Se a verdade do sujeito lhe escapa não é apenas porque ele não sabe quem

42. Id., *ibid.*, p.155.

43. Lacan, "Le *Moi* dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse" in *Le Séminaire - II*, seminário de 25 de maio de 1955, Paris, Seuil, 1978, p.285, citado por J.Dor, *ibid.*, p.126.

44. C.Castoriadis, "Epilégômenos a uma teoria da alma que se pôde apresentar como ciência" in *As Encruzilhadas do Labirinto I*, op. cit., p.40.

4. Isto é só parcialmente correto, dada a existência do inconsciente recalcado, mas não é toda a questão. A opacidade do sujeito não se deve a que sua verdade seja a **verdade** do inconsciente, o que seria um reducionismo psicanalítico inaceitável para Castoriadis. A questão é que a verdade do sujeito está sempre por ser, permanentemente, reconstruída, reinventada. De fato, ela é sempre uma representação e a cada vez uma nova representação possível, o que não significa mera ilusão. Significa, sim, que ela é o que pôde se tornar, tornando-se, ao mesmo tempo, abertura a outras significações possíveis. Neste sentido, Castoriadis vê na linguagem não uma fonte de alienação mas de libertação:

"As pessoas habitualmente se esquecem de que as leis da linguagem são, afinal, convenções compartilhadas. E houve pessoas como Roland Barthes para dizer esta enorme asneira: que o fascismo e a heteronomia estão na linguagem, porque ninguém pode mudar suas regras a seu bel-prazer. Mas isto nada tem a ver com fascismo e heteronomia. É o reconhecimento do fato de que não pode haver coletividade humana sem regras, de um certo modo arbitrárias e convencionais. E é preciso dizer, ao contrário, que a linguagem não me sujeita, mas me liberta"⁴⁵.

Segundo Cornelius Castoriadis, "a espécie humana é uma espécie monstruosa, inapta à vida, tanto do ponto de vista psicológico como do ponto de vista biológico"⁴⁶. Ele supõe que a psiquê é, no início, uma mônada "louca" e que, diferentemente do "psiquismo embrionário" de outros viventes, a psiquê humana desenvolveu de forma imensa e monstruosa a "faculdade" da imaginação, que nos animais é apenas "funcional". O homem

"(...) capaz de formar suas representações em função de seus desejos (...) torna[-se] psiquicamente inapto à sobrevivência [e] teria deixado de existir se ele não tivesse criado ao mesmo tempo, através de não sei qual processo, (...) alguma coisa de radicalmente nova em todo o domínio natural e biológico, a saber, a sociedade

45. C. Castoriadis, "Psicanálise e Sociedade I" in *As Encruzilhadas do Labirinto II...*, op. cit., p. 51.

46. Id., *ibid.*, p. 44.

e as instituições"⁴⁷.

A instituição sendo também uma criação humana é o que impõe um limite à psiquê, tentando reproduzir a natureza que está, de certa forma, negada no homem.

O problema, então, não está em que o homem se dê representações imaginárias⁴⁸, só assim, ele encontra sua emancipação da condição meramente animal. Esta capacidade é a medida mesma da transcendência do ser do homem que, para além da resolução de necessidades, põe a verdade como possível, isto é, como problema.

"Nada é para nós fora da representação, tudo deve passar por ela; no entanto, a verdade não é a existência da representação nem uma propriedade desta - seu simples movimento, sua correspondência com outra representação, tal modo de sua organização. Do ponto de vista psíquico, a verdade é o que se anuncia constantemente na representação como o outro da representação. Esse outro da representação é ainda por sua vez como representação que deve realizar-se. A diferença crítica é definida pelo momento em que essa realização é tomada como efetiva, onde portanto não tem mais além, onde o objeto imaginário que ela se tornou capta como tal o investimento psíquico (...) do mais exagerado narcisismo"⁴⁹.

Nesta passagem dois aspectos devem ser ressaltados. O autor está dizendo, no fim das contas, que produzir representações é a maneira que temos de nos relacionar com o mundo e com nós mesmos. Fica claro ainda neste trecho como o autor diferencia objeto imaginário - mera miríade, de produção imaginária incenssante, que caracteriza o mundo humano. Aí temos um primeiro ponto de divergência com Lacan: chamar o fluxo permanente de

47. Id., *ibid.*, p.45.

48. O adjetivo é obrigatório, só há representações imaginárias, o que não quer dizer que sejam sempre imagens ou miragens; mais frequentemente elas se expressam através de símbolos e significantes, e não há símbolo que não esteja investido imaginariamente.

49. C. Castoriadis, "Epilegômenos a uma teoria da alma que se pôde apresentar como ciência" in *As Encruzilhadas do Labirinto I*, op. cit., p.66.

representações de alienação não faz sentido. A alienação não diz respeito à mera produção de representações, mas à relação do sujeito a elas. Pode-se falar em alienação psíquica, por exemplo, quando ocorre a transformação das representações imaginárias em miríades, isto é, quando o sujeito as crê estabelecidas como transcendentais a ele, ou seja, quando a transcendência do sujeito é tomada como transcendência de suas próprias representações e das representações socialmente a ele impingidas. A não ser ao preço de se banalizar e retirar toda a carga semântica e conceitual do termo alienação, a ponto dele nada mais dizer sobre o real, é que se poderia chamar a um momento constitutivo de alienação. Um ato que constitui alguma coisa não pode ser, ao mesmo tempo, destituído do ser dessa coisa. Alienação é, para Castoriadis, precisamente o congelamento e reificação das representações.

"Que haja "perpetuação da cadeia inconsciente" é uma coisa; que se possa sob esse pretexto obliterar a distinção entre alienação mental, alienação social e um além possível da alienação, só mostra a confusão resultante necessariamente de uma intenção de isolar um ponto de vista psicanalítico puro"⁵⁰.

Se o Eu não é, nem pode ser, substância ou coisa, é porque é perpétuo vir a ser; a inessencialidade do sujeito é antes abertura que alienação. Quando o sujeito diz "Eu" ou mais ainda "Eu disse aquilo", este "eu", diz o autor:

"(...)se investe como fonte de um discurso novo, sempre possível, infinitamente mais do que como origem de um discurso acabado (...) a alquimia da conversão [com a qual a psicanálise conta, evidentemente] está sempre presente aí e mostra imediatamente a outra face da questão: porque essa transformação pressupõe que o indivíduo aceitou como destino possível do seu discurso que ele possa ser superado, sem por isso dizer qualquer coisa ou fechar-se no silêncio"⁵¹.

50. Id., *ibid.*, p. 68.

51. Id., *ibid.*, p. 66.

Podemos dizer, seguindo Castoriadis, que a asserção "o sujeito é o sujeito do inconsciente" somente tem sentido se circunscrita à realidade psíquica, mas não no sentido que ele dá a subjetividade. A realidade psíquica não comporta em si, nem por si mesma a reflexividade, sem a qual nenhuma subjetividade, no sentido pleno da palavra, pode verdadeiramente advir. É que para Castoriadis o sujeito é histórico e não um lugar estrutural. O processo de hominização consiste na construção de uma subjetividade, que passa necessariamente pelo social-histórico.

A consideração de que

"Si mesmo e outrem não podem ser seriamente pensados por um só instante se estiverem radicalmente desconectados do campo social-histórico, no qual e pelo qual, somente, eles são possíveis"⁵²,

não pode nos induzir à "mistificação" do "sujeito simulacro, efeito da linguagem, des-ser"⁵³, oposta, mas correlata, à mistificação do sujeito solipsista.

Vejamos, agora, como o imaginário está concebido na teoria lacaniana por contraste com a concepção castoriadiana. Tomamos em nosso auxílio a análise feita por Jurandir Freire Costa⁵⁴. Segundo esta análise, a idéia de François Roustang (também presente em Castoriadis) de que o imaginário lacaniano é apenas o imaginário especular é falsa⁵⁵. J. Costa identifica pelo menos quatro características ou implicações do imaginário em Lacan: 1) Num primeiro sentido, em conformidade com as visões freudianas e

52. C. Castoriadis. "Psicanálise e Sociedade I" in *As Encruzilhadas do Labirinto II...*, op. cit., p.18.

53. Id., *ibid.*, p.18.

54. Jurandir F. Costa *Psicanálise e Contexto Cultural...*, op. cit., p.145-52.

55. F. Roustang, *Lacan - de l'équivoque à l'impasse*, Paris, Minuit, 1986, citado por J. Costa. A mesma crítica feita por Roustang ao imaginário lacaniano encontra-se em C. Castoriadis, "Psicanálise, Projeto e Elucidação" in *As Encruzilhadas do Labirinto I*, op. cit., p.85.

kleinianas, o imaginário é um fenômeno diretamente ligado ao corpo, em relação com as pulsões e sensações. Corresponde ao primeiro trabalho do imaginário da fase do espelho. 2) Em sentido tópico, o imaginário não pode ser entendido como função do Ego mas como o que cria o Ego; as fantasias não são do sujeito, mas estão nele. Neste sentido o imaginário é também, para Lacan, constitutivo, produtor, mas é preciso que se diga, produtor de representações imaginárias que mascaram o verdadeiro sujeito. 3) Neste ponto não fica muito claro se J. Costa ao supor um imaginário radical - como algo a **mais** que o simbólico, necessário para que haja o próprio reconhecimento da deiscência do sujeito em relação ao Ego, como deiscência - não fica claro se ele o está atribuindo a Lacan. Em nossa opinião, a suposição de um imaginário radical não parece estar em Lacan, basta lembrarmos da causação do sentido e da significação pelo significante, para que, no mínimo, surja a dúvida⁵⁶. Esta é, sim, uma suposição de Castoriadis e, mais que isto, é o ponto de origem de suas divergências com Lacan; 4) Num quarto sentido, o imaginário para Lacan é o que possibilita uma estabilização do fluxo representativo num *Moi*, à maneira do que ocorre com a construção dos objetos do mundo. Haveria isomorfismo (e não precedência) entre a estrutura formal do *Moi* e a estrutura do conhecimento: a estabilização e fixação de identidades, semelhanças, diferenças, etc. caracterizam como imaginárias tanto a formação psíquica egóica, quanto o sentido e as significações sociais. Parece, de fato, haver neste quarto aspecto uma ampliação do sentido de imaginário, mas ainda aí, essa concepção de imaginário não se confunde com a de Castoriadis. Para ele, estabilização, organização e classificação de forma alguma são produzidas pelo imaginário radical, ao contrário, pertencem ao que ele chama de dimensão conídica do real ou à lógica identitária conjuntista, já por nós tratada no capítulo anterior. O imaginário radical nela irrompe justamente para fecundar o novo e o

56. Veja-se esclarecimentos sobre este ponto nas páginas 109-11.

inesperado, ele fecunda o conhecimento precisamente pelo que nele se desestabiliza. O imaginário das significações estabelecidas é o imaginário segundo, isto é, o imaginário já capturado numa instituição, pela dimensão racional-real. O texto "L'état du sujet aujourd'hui" não deixa dúvidas sobre isto.

Para Lacan os efeitos de significado são criados pelas permutações e jogos do significante e é sobre estas formas errantes que o desejo vem se fixar. No limite, o desejo é desejo de alguma coisa sem significação (designada por Lacan como objeto a). O inconsciente caracterizar-se-ia como um lugar onde os significantes tem vida própria, desvinculados que estão de todo sentido, sentido que pertence à ordem da linguagem, do social. Daí, a idéia da supremacia e da primazia do significante sobre o significado.

J. Costa, agora em consonância parcial com a crítica castoriadiana, vê na idéia do significante como causa da significação um problema: para que haja a ligação (produtora do sentido) entre desejo e significante, é necessário que algo intervenha e a provoque, este algo é, para J. Costa, o imaginário. Os argumentos apresentados por ele, para a denúncia de certo impasse na teoria lacaniana, não se fundamentam nas mesmas objeções de Castoriadis. Partem de um axioma não compartilhado por Castoriadis, a saber, a ausência absoluta de significação no inconsciente. Como nosso trabalho está voltado para o pensamento de Castoriadis, apesar do grande interesse da discussão de J. Costa, dela não mais nos ocuparemos.

Para Castoriadis, o elemento primeiro, que se define como o objeto da Psicanálise é a significação. A significação é, paradoxalmente, "a unidade de um termo e de uma indefinidade de remessas, [que] esvazia-se em todas as outras [significações] e é também pelo que ela não é"⁵⁷. Isto quer dizer que as significações não são objetos ""distintos e bem definidos" como dizia Cantor",

57.C. Castoriadis, "Epilegômenos a uma teoria da alma..." in *As Encruzilhadas do Labirinto I*, op. cit., p.48.

mas sendo inexauríveis, são também e fundamentalmente não-segmentáveis. Castoriadis logicamente reconhece que sem as remessas de significantes não pode haver significação, como já mostrava Saussure, mas

"Isolar a significação para formalizá-la só é possível se jogamos literalmente com as palavras, isto é, se tomamos a materialidade do significante pela significação inteira, denotante pelo denotado que é aqui essencialmente uma indefinidade de conotações. Em psicanálise, essa impossibilidade é elevada, se assim se pode dizer, a uma potência superior, visto que aqui se trata de significações encarnadas, isto é: representações trazidas por intenções e solidárias de afetos. (...) acima do reflexo, toda intenção referenciável surge no campo intencional do sujeito e só tem existência e sentido no e pelo campo (de sobrejo inconsciente, é claro)"⁵⁸ (Grifos nossos).

A representação é, para Castoriadis, o

"(...)finito-infinito, o isto concreto por excelência, solidamente dado a todos e que entretanto foge de todos os seus lados e escapa a todo esquema conceitual, mesmo o mais elementar"⁵⁹.

Considerando que para Freud o desejo é sempre desejo de uma representação primeira de um objeto fantasmado-fantasmático, neste ponto preciso, talvez seja Castoriadis quem esteja mais próximo do texto freudiano.

Contudo,

"O indivíduo não é só um primeiro encadeamento de representações - ou melhor, uma primeira "representação total" -, é também e principalmente, desse ponto de vista, aparecimento ininterrupto de representações e modo único desse fluxo representativo, forma particular de representar, de existir na e pela representação, de se fixar em tal representação ou tal termo de uma representação, de passar de uma a outra, de tal tipo, de termo representativo a tal outro e assim por diante"⁶⁰.

58.C. Castoriadis, *ibid.*, p. 48.

59. *Id.*, *ibid.*, p.49.

60. *Id.*, *ibid.*.

A causação psíquica, à qual voltaremos em seguida, seja do sintoma, seja do fluxo representativo inconsciente livre é - para C. Castoriadis - uma criação simbólica que, por sua vez, não passa de um "modo e momento da criação imaginária", isto é, do imaginário radical. O que diferencia o *quid pro quo* simbólico do pensamento consciente reflexivo, do fluxo representativo inconsciente, não é uma falta absoluta de intencionalidade do segundo. O essencial no caso da reflexão é "a volta ao para do símbolo, o desinvestimento ou a desrealização do simbólico" que começa com a indagação sobre o sentido. No segundo caso (e aí, o autor utiliza a mesma terminologia de Freud), ocorre outra coisa com o

"(...) pensamento inconsciente no sentido estrito, que é na verdade, em um sentido, pensamento uma vez que é posto em relação de representações, guiado por uma intenção (e por isso matriz de todo sentido do sentido para o homem), mas não pensamento refletido; para ele não há outro da representação, e portanto o *quid pro quo* simbólico só pode ser simplesmente um quiproquó e este quiproquó imediatamente realidade, a única que ele conhece. (...) Quase não se pode, aliás, distinguir aqui os papéis respectivos da intenção e da representação, visto que e a iniciativa passa constantemente de uma à outra. É a intenção que encadeia as representações, mas são também as representações que despertam, ativam, inibem ou desviam as intenções"⁶¹.

Nosso próximo passo será compreender melhor a leitura de Freud feita por Castoriadis, a partir da qual ele elabora suas próprias idéias e chega às conclusões acima. Tendo em vista que nosso interesse neste capítulo diz respeito às considerações de nosso autor sobre as relações entre psíquico e social-histórico, não entraremos aqui no mérito de possíveis questões que a prática clínica efetiva da Psicanálise possa colocar para essa concepção castoriadiana do sujeito. Identificamos duas, pelo menos. A primeira é que a clínica confirma o tempo todo a asserção de Lacan

61. Id., *ibid.*, p. 51.

de uma opacidade, a rigor insuperável totalmente, do sujeito a si e o desconhecimento de sua presença no discurso. Em segundo lugar, a clínica nos ensina que a pontuação dos significantes, isto é, sua partição no discurso e a suspensão do sentido, é o que permite ao sujeito o acesso a inscrições inconscientes de afetos e pulsões, bem como abre a via para suas resignificações.

Outro aspecto das críticas de Castoriadis a Lacan nos chama a atenção. Parece haver na reiteração dessas críticas, e na maneira como é feita, o encobrimento de certa dívida a Lacan - o que, naturalmente, de forma alguma invalida o seu conteúdo. Dizemos isto porque em *A Instituição Imaginária da Sociedade*, quando Castoriadis discute a questão da autonomia, em sua dimensão psíquica, é no pensamento de Lacan que ele se referencia, citando-o expressamente e utilizando os termos - outro e Outro - tornados correntes em *Psicanálise*, por Lacan. Respalda a possibilidade de autonomia no próprio processo do advento do sujeito, como sujeito de seu discurso, e não mais como apenas sujeitado ao discurso do Outro:

"Como diz Jacques Lacan, "O inconsciente é o discurso do Outro"; é em grande parte o depósito dos desígnios, dos desejos, dos investimentos, das exigências, das expectativas - significações de que o sujeito foi objeto (...) por parte dos que o engendraram e criaram. A autonomia torna-se então: meu discurso deve tomar o lugar do discurso do Outro. (...) Um discurso que é meu é um discurso que negou o discurso do outro; que o negou não necessariamente em seu conteúdo, mas enquanto discurso do Outro; em outras palavras que, explicitando ao mesmo tempo a origem e o sentido desse discurso, negou-o ou afirmou-o com conhecimento de causa, relacionando o seu sentido com o que se constitui como a verdade própria do sujeito - como minha própria verdade. (...) [verdade que] é muito mais um problema do que uma solução⁶².

Como, para Castoriadis, a função imaginária do inconsciente é inesgotável (ao mesmo tempo fonte de alienação e criação, delírios e poemas), será preciso remeter a máxima

62.C.Castoriadis, *A Instituição Imaginária...*, op., cit., p.124-5.

freudiana *Wo Es war, soll Ich Werden* - traduzida por "onde foi o Id, devo advir" - a um estado não concluído, a uma situação ativa, ao inconsciente como abertura. Neste momento, o alvo da crítica castoriadiana não é Lacan, mas a filosofia idealista, seja a que concebe o sujeito como alienado ao corpo, seja a que vê na existência do outro fonte insuperável de alienação. Ambas partem de um sujeito abstrato e da idéia, sem sentido, de uma liberdade pura. As filosofias da liberdade abstrata são incapazes de ver o sujeito efetivo como só podendo ser sujeito porque penetrado pelo mundo e pelos outros: "o Eu da autonomia", dirá o autor, "não é o Si absoluto (...) é a instância ativa e lúcida que reorganiza constantemente os conteúdos, utilizando-se desses mesmos conteúdos"⁶³.

Se as primeiras incurções psicanalíticas de Castoriadis passam pelo texto de Lacan, o desenvolvimento posterior de sua reflexão redundará na contestação, *in totum* e em detalhes, da teorização lacaniana. O reconhecimento da importância de Lacan não se fará sem reservas e mesmo duras acusações:

"[Lacan] terá tido o mérito não somente de ter sido o acontecimento inesperado que causou escândalo, de ter perturbado a sonolência instituída, de ter abalado o cretinismo pseudo-"especialista" pelo apelo a disciplinas "exteriores" à Psicanálise, mas de ter revivificado a leitura do texto de Freud, de ter reanimado seu movimento enigmático, de ter trazido alguns prolongamentos essenciais à pesquisa psicanalítica. A contribuição decisiva de Lacan (...) [terá sido] que ele força a pensar - e "paradoxo" de sua carreira é que, ao longo dos anos fará tudo o que dele depender para que não se possa mais pensar. [Não só por causa] de um "traço pessoal", [mas em função] do próprio empreendimento lacaniano"⁶⁴.

Havíamos colocado no início desta discussão (ver p.97), uma questão para a qual ainda não demos uma resposta cabal. Perguntávamos se haveria compatibilidade entre as concepções

63. Id., *ibid.*, p.129.

64. C. Castoriadis, "Psicanálise, Projeto e Elucidação" in *As Encruzilhadas do Labirinto I*, op. cit., p.127.

castoriadianas de sujeito e imaginário com a Psicanálise de Freud. Julgávamos, então, que esta seria uma questão relevante por dois motivos, mutuamente consequentes. Primeiro porque Castoriadis se propõe a explorar um território demarcado pela teorização de Freud. Em segundo lugar, porque ele toma como alvo de suas críticas ferinas exatamente aquele que tanto insistiu no retorno à letra freudiana, em se tratando de Psicanálise.

Neste momento, entretanto, damos-nos conta de que esta questão pode não ter pertinência. Castoriadis, com a liberdade peculiar ao criador, não reivindica nenhuma filiação exclusiva à Psicanálise freudiana; é ele mesmo quem declara: "minhas próprias concepções não são exatamente freudianas"⁶⁵. Além do mais, o que ele está fazendo, antes de mais nada, é Filosofia - ainda que a partir da teoria psicanalítica. Neste nível de discussão torna-se quase inócua uma tentativa de "desempatar" as concepções de Castoriadis e Lacan, tendo como fiel da balança o texto freudiano. É a própria Psicanálise que, desmascarando a ilusão do saber onipotente, nos põe diante de algo que só aproximadamente podemos ensaiar compreender. Mas são também os paradoxos dos últimos desenvolvimentos da ciência dita "exata" que, novamente, nos dão a lição; pois não é a física do infinitamente pequeno que nos diz que o átomo, a depender das condições de observação, tanto pode aparecer como partícula quanto como onda?

3. PSIQUE E INDIVÍDUO SOCIAL

Iniciamos este capítulo apresentando algumas convicções ontológico-filosóficas de Castoriadis referentes ao sujeito

⁶⁵C. Castoriadis, "Psicanálise e Sociedade I" in *As Encruzilhadas do Labirinto II...*, op. cit., p.44.

humano. Pretendíamos com isto registrar os princípios filosóficos básicos que servem de estacas ou balizas na sua abordagem da teoria psicanalítica. Topamos com duras críticas à teoria lacaniana e às elaborações antropológico-filosóficas do pensamento contemporâneo. Das últimas não nos ocupamos. Mas, dada a importância de Lacan para a Psicanálise, no sentido de recuperar o texto freudiano, esquecido pela excessiva burocratização e tecnicização da Psicanálise nos últimos anos, detivemo-nos na consideração das críticas de Castoriadis à teorização lacaniana sobre o sujeito e sobre o imaginário. Para tanto, tivemos que retomar essa teorização de Lacan, o que fizemos de maneira bastante sintética, uma vez que a discussão da teoria e da praxis psicanalíticas, como tais, não é nosso assunto no momento⁶⁶. Vale lembrar que nosso interesse neste trabalho é a investigação sobre a dimensão filosófica, e não propriamente a pertinência psicanalítica, do imaginário radical de Cornelius Castoriadis. De qualquer forma, a incursão pela polêmica do autor com Lacan serviu para apontarmos a radicalidade que Castoriadis reivindica para seu imaginário e serviu também para lançarmos as bases do que aprofundaremos a seguir: a intrincação que Castoriadis vê entre psíquico e social-histórico.

Voltamos, então, ao nosso texto básico *A Instituição Imaginária da Sociedade*, onde o autor nos apresenta pela primeira vez, de forma sistemática, sua leitura da descoberta freudiana do imaginário que, segundo ele, ficou como tal inexplorada. Através deste texto procuraremos explicitar melhor a reinterpretação particular que ele faz do imaginário "encontrado" na obra de Freud. Nosso objetivo é mostrar como Castoriadis chega à proposição das duas vertentes do imaginário radical, ao mesmo tempo, como fundamento do psíquico e do social-histórico. Para isto, certas modificações substanciais foram realizadas na noção psicanalítica.

66. Para uma discussão neste sentido, a leitura aprofundada de textos como "A Psicanálise, Projeto e Elucidação" de *As Encruzilhadas do Labirinto I*, op.cit., p.70-131, ou "Psychanalyse et Politique" de *Le Monde Morcelé*, op. cit., p.141-54, seria imprescindível.

Algumas dessas modificações já mencionamos anteriormente, tais como: sua condição de fundamento primeiro e distintivo do humano, sua abrangência e não exclusividade à realidade psíquica, seu papel determinante na construção do próprio real. Elas precisam ser melhor esclarecidas.

A referência mais extensa à Psicanálise encontra-se no sexto capítulo, intitulado "A instituição social-histórica: o indivíduo e a coisa". Em capítulo anterior, "A instituição social-histórica - *legein* e *teukhein*", ele havia abordado a dimensão conídica ou identitária do social-histórico (por nós tratada na terceira parte do 2º capítulo); neste, ele aborda sua dimensão imaginária. É interessante notar que num texto onde o assunto é a Psicanálise, o que aparece com destaque, já no título, é a referência à instituição social-histórica. É que, para Castoriadis, a passagem pela Psicanálise é obrigatória para a compreensão de algo que a mera racionalidade conídica é incapaz de apreender no social-histórico, a saber, o fluxo de suas produções imaginárias e a produção do indivíduo social. Se a Psicanálise é fonte para essa compreensão, não significa que a realize. Ao contrário, a Psicanálise não explorou o social-histórico por escapar a seu domínio e, quanto ao imaginário radical, embora tendo-o descoberto, não o tomou em sua radicalidade.

A propósito desse limite da Psicanálise, a seguinte passagem, posterior a *A Instituição Imaginária da Sociedade*, não deixa dúvidas:

"Ela [a psicanálise] pode descrever a instauração no indivíduo de um princípio de realidade, mas essa realidade, na sua natureza geral e no seu conteúdo cada vez específico, não pode e não tem que dar conta dela, [essa realidade] é para [a psicanálise] um dado definido alhures: a realidade, dizia Freud, é a sociedade. ("Totem e Tabu", G.W., IX, 92). (...) A instituição, o campo social como presença por toda parte densa de um coletivo anônimo, o campo histórico como irrupção sempre possível de um novo, que ninguém quis como tal, pressupõem o indivíduo de que a psicanálise fala, mas

são ao mesmo tempo pressupostos por ela"⁶⁷.

No capítulo em questão, Castoriadis irá tratar do indivíduo social e de sua relação à coisa (em duplo sentido, a "coisa" que diz respeito ao percepto e a "coisa" psíquica, isto é, as representações inconscientes). Já no título temos a indicação de que esta relação do indivíduo com a realidade e com o inconsciente é em si uma instituição social-histórica, isto é, sempre efetivada e significada numa e por uma instituição social-histórica. Não é outro o motivo pelo qual a própria Psicanálise, como proposta de compreensão e intervenção nesta relação, tem lugar e é criada em certo tipo de sociedade e não em **qualquer** sociedade. Há uma prevalência do social-histórico, que tem sempre de ser pressuposto para que se torne compreensível essa (segundo Castoriadis "surpreendente") passagem da psiquê, inicialmente a-social, ao indivíduo social. Mas, se há prevalência do social-histórico, a psiquê não é redutível a ele. Para se falar dessa dimensão do social-histórico, que é o indivíduo social, tem-se de abordar a psiquê. Esta irredutibilidade mútua entre social-histórico e psiquê faz Castoriadis supor na origem de um, quanto na origem da outra, uma capacidade indeterminada de criação que é, como sabemos, o imaginário radical.

Faremos nesse capítulo do livro de 75 um recorte de duas questões que julgamos fundamentais na reflexão filosófica do autor sobre o indivíduo social. Questões que, a nosso ver, estão na origem, respectivamente, da recusa ao formalismo lacaniano, de um lado, e da denúncia de certa cegueira objetivista das teorias sobre o social, puramente racionalistas, de outro. São elas: 1) a questão da representação, tida por ele como elemento por excelência da psiquê, e portanto da Psicanálise; 2) o fenômeno da sublimação, alicerce na construção de toda e qualquer sociedade. A primeira,

67.C. Castoriadis. "Epilegômenos a uma teoria da alma ..." in *As Encruzilhadas do Labirinto I*, op. cit., p.65.

produto do imaginário radical psíquico, dá origem às formações psíquicas inconscientes e conscientes; a segunda, engendrada ao psíquico pelo imaginário social radical, faz com que o indivíduo incorpore em seu psiquismo as significações imaginárias instituídas.

Imaginário psíquico e o problema da representação

Castoriadis se matém na trilha dos textos freudianos, tomando como referências secundárias, embora não sem restrições, principalmente as elaborações de Melanie Klein e de J. Laplanche - J-P. Pontalis, que cuidaram de tematizar a fantasia na esteira do freudismo.

Não é, entretanto, o termo fantasia e, sim, o termo representação que ganha destaque na teorização de Castoriadis sobre o psiquismo. Logo no início do texto ele diz: "a representação é o material essencial do inconsciente"⁶⁸.

A representação possui, para Castoriadis, uma particular sutileza que é preciso resgatar, a saber, o que é por ela estabelecido está no lugar de outra coisa. É este o sentido claro do termo alemão *vorstellung* que, no entanto, não impediu Heidegger de denunciá-lo como esquecimento do Ser moderno. Denúncia que alimenta o desprestígio e o desprezo, injustificáveis para Castoriadis, dirigidos à representação pelos círculos psicanalíticos franceses, independente de esses psicanalistas terem ou não efetivamente lido Heidegger, diz.

O autor confessa ter sido inicialmente seduzido por outros termos, como *posição-apresentação* e, principalmente, *phantasma*. Preferiu manter representação, termo maciçamente empregado por Freud e cujo sentido de posição-apresentação nada tem a ver com sua acepção romântica moderna, criticada por Heidegger. Representação seria o termo mais adequado para definir o

68.C. Castoriadis *A Instituição Imaginária...*, op. cit., p.317.

imaginário radical. E assim o define: "emergência de representações ou fluxo representativo não sujeito à determinidade"⁶⁹.

A descoberta do inconsciente e, nele, de seu elemento fundamental - a representação - é algo de verdadeiramente revolucionário, para o autor. A Psicanálise, ao nos fazer "(re)conhecer" a representação inconsciente, revela-nos um outro modo de ser totalmente distinto do conídico-identitário. Segundo Castoriadis, se lermos atentamente Freud é impossível separar na representação inconsciente (e mesmo em formas representativas conscientes) o representativo, do afetivo e do intencional. A representação escapa a todo esquema lógico. Nem a linguagem nem, menos ainda, o pensamento racional conseguem esgotar esse imoldável composto de forma/figura/afeto/intenção. O inconsciente descoberto como um lugar (que, ao mesmo tempo, não é um lugar, já que é indefinido e indefinível), é uma fantástica descoberta, mal explorada, de outra dimensão do humano, convivendo com o conídico. Castoriadis faz a hipótese de que neste "lugar" estaria perdido um magma original de representações que consistiriam no mundo inicial da psiquê, do qual o indivíduo se separou, para "fins de existência em vigília"⁷⁰. Diz ser obrigado a supor, com Freud, um misterioso momento do "representar-representação originário", isto é, origem de todo sentido do sentido para o homem. O que é surpreendente não é a persistência desse modo de ser, mas a capacidade que adquirimos de discernimento e logicização a partir dessa mônada inicial, informe e indeterminada.

A rigor, o inconsciente é inanalizável, e prova disso é a parcialidade e provisoriedade de toda interpretação. Não foi outra coisa que Freud quis mostrar ao falar do "umbigo do sonho". Esse ponto mais denso e, por isto mesmo insondável, do sonho, que o liga ao desconhecido. Todo o mistério reside em que "o ser do sonho ou mais geralmente da representação inconsciente [não pode] ser

69. Id., *ibid.*, p. 316.

70. Id., *ibid.*, p. 318.

suprimido por seu ser interpretado (ou interpretável)"⁷¹.

A representação nos remete para um "abismo de ser" do imaginário radical em relação à dimensão lógico-identitária do real. O fato de a Psicanálise oscilar em ir fundo nesta descoberta, e se apegar ao cientificismo de uma teoria do aparelho psíquico, ou a uma metapsicologia, não faz diminuir ou eliminar esta descoberta da imaginação radical. Uma observação como esta também não pode ser tomada como significando que se deva abandonar toda teorização ou que as interpretações sejam totalmente arbitrárias. Isto seria absurdo, pois só a partir da linguagem podemos significar essas representações. Não se pode é esquecer que a linguagem pertence a uma ordem distinta. Freud não insistiu à toa sobre a distinção entre processos primários e processos secundários⁷².

Castoriadis faz um longo desenvolvimento teórico sobre a origem da representação e da constituição do sujeito psíquico. Fixar-nos-emos em sua hipótese de um momento originário da psiquê, tido como primeira matriz do sentido. Sua idéia, em sintonia com J. Laplance - J-P. Pontalis, é de que uma primeira representação seria, a um só tempo, ato, cena e afeto, onde o "sujeito" se põe como "tudo si mesmo", uma ipseidade total. Consiste num "estado" monádico de inclusão totalitária sem exterior, que será para sempre a marca do objeto do desejo. O desejo visaria o retorno à mônada psíquica originária, a este "estado" e não a um objeto. "A psiquê é seu próprio objeto perdido", dirá⁷³. A cena fantasmática posterior é tentativa de reproduzir este estado:

71. Id., *ibid.*, p. 320.

72. Sobre a complexa questão do lugar da teoria na Psicanálise, quando esta última é vista, pela ótica do autor, como atividade prático-poética, há uma criteriosa discussão no texto "Epilegômenos a uma teoria ..." in *As Encruzilhadas do Labirinto I*, op. cit..

73. Id., *ibid.*, p. 339. Pode-se retrucar o autor, dizendo que Lacan propôs o objeto a minúsculo como marca de uma ausência (*absence*, donde a), significando com isto que esse objeto não existe, nunca existiu, nem poderia ter existido. Para Castoriadis, ao contrário, o desejo traz a marca de uma vivência total, primeira, inominável e apenas **suposta**, mas de forma alguma de uma ausência.

"A ruptura de seu mundo, de si-mesmo, que numa etapa representou arrombamento operado pelo objeto separado e pelo outro, o sujeito responde reconstituindo interminavelmente, na fantasia, esse mundo primitivo, se não em sua unidade agora inacessível, pelo menos em suas características de fechamento, de domínio, de simultaneidade e de congruência absoluta entre a intenção, a representação, o afeto"⁷⁴.

O que Castoriadis quer pensar é o psíquico como tal, ressaltando seu modo de ser próprio, que rompe com a referência ao real e ao objeto. A imaginação radical, que caracteriza a realidade psíquica, é algo que desde a teoria de Freud até as mais recentes elaborações, como de J. Laplanche e J.-B. Pontalis, está oculto por "uma problemática secundária, a do fantasma e das formações imaginárias derivadas"⁷⁵.

Vejamos muito sucintamente o que vem a ser este ocultamento da capacidade radical de imaginação da psiquê pela Psicanálise. Em Freud encontramos a fantasia descrita como algo que se instaura a partir da imposição do princípio de realidade, antes do que, "há simples posição alucinatoria do pensado (desejado)"⁷⁶. É por uma referência ao "real" que Freud fala de alucinação., como um "estado" anterior de "tranquilidade psíquica", cuja perturbação dá origem à atividade autônoma da fantasia. Para Castoriadis o intrigante é este estado anterior; se ele é estado psíquico tem de existir como representação e uma perturbação deve ser um questionamento dessa representação. Depois de Freud, algumas teorizações psicanalíticas cuidaram de projetar ainda mais sombras sobre esta questão. Melanie Klein, apesar de todo o peso posto na atividade de fantasiar do bebê e nos processos de projeção e introjeção de imagos, não consegue abandonar a referência ao objeto

74. Id., *ibid.*, p.338-39.

75. J.Laplanche e J.-B.Pontalis, "Fantasme originaire, origine de fantasmes et fantasmes des origines" in *Les Temps Modernes*, nº215, abril 1964, p.1834, citado por C. Castoriadis, *ibid.*, p.327.

76. Freud, *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento psíquico*, G.W. VIII, p.234, citado por C. Castoriadis, *ibid.* p.326.

"real". Como bem criticam J. Laplanche e J-P. Pontalis⁷⁷, Klein acaba fazendo das fantasias inconscientes "percepções falsas". Com estes últimos autores, Castoriadis parece reconhecer que a questão ganha novas sutilezas. Eles se propõem a abordar precisamente a fantasia originária. Mas, mesmo nesses autores, Castoriadis diz não encontrar a distinção fundamental entre fantasias já "constituídas" e fantasia-fantasmática "constituente". Quando eles abordam o que Freud chamou de fantasias originárias (como cenas de sedução, de relação sexual, de castração, etc)⁷⁸:

"(...)as marcas do arcaísmo [são] lisíveis nestas fantasias - ou na fantasia "batem numa criança" - [mas também] o caráter secundário e acrescentado dos cenários, que tomam seus elementos representativos de uma experiência bastante tardia e diferenciada, é evidente"⁷⁹.

A marca arcaica da fantasia originária diz respeito a não se poder fixar o sujeito em nenhum dos elementos da cena; diz respeito à identificação do sujeito com a cena total, tal como na "primeira representação psíquica" que é também, para Castoriadis, cena total. A permutabilidade da localização do sujeito na cena fantasmática indica que o sujeito não está propriamente representado na fantasia ou num lugar fixo dela, mas que ele é a fantasia. Castoriadis concorda com todas estas conclusões de Laplanche e Pontalis, mas quer ir mais longe. A fantasia originária traz a marca de uma organização que nada tem a ver com a experiência. Ainda que haja certa "distinção" de elementos na cena primária, o principal nela é que ocorre, com os recursos disponíveis, a reunificação e indistinção essencial da psiquê. Castoriadis recusa a denominação dada por Laplanche e Pontalis a

77. J. Laplanche - J-P. Pontalis, "Fantasme originaire, origine de fantasmes et fantasmes des origines", op. cit., pg.1834.

78. Freud, *Sobre um caso de paranóia contradizendo a teoria psicanalítica*, 1915, G.W., X, p.242, citado por Castoriadis, *ibid.*, p.328.

79. Id., *ibid.*, p.328.

esse tipo de ligação, como sendo um liame estrutural. Falar de um princípio ligador não satisfaz, pois não esclarece porque haveria um princípio ligador no processo primário diferente de outros. Para Castoriadis é necessário supor a imaginação radical preexistindo e presidindo toda organização da pulsão em fantasias.

Neste ponto é importante lembrar também a crítica que o autor faz à kleiniana Susan Isaacs⁸⁰. Isaac supõe uma organização da própria pulsão, anterior à fantasia; com isto, desconsidera o que Freud pensava da causação psíquica. Freud não fundamenta a fantasia na pulsão mas, ao contrário, "[faz] depender o jogo pulsional das estruturas fantasmáticas antecedentes"⁸¹. A causação psíquica é causação por representação.

"Não há nenhuma possibilidade de compreender a problemática da representação se procuramos a origem da representação fora da própria representação. A psiquê é certamente "receptividade de impressões", capacidade de ser-afetada - por(...); mas ela é também (e sobretudo - sem o que esta receptividade de impressões nada daria) emergência da representação, enquanto modo de ser irreduzível e único e organização de alguma coisa em e por sua figuração, sua "colocação em imagem") A psiquê é um **forante** que só existe em e por **aquilo** que ele forma e **como** aquilo que ele forma (...) ela é imaginação radical que faz surgir já uma "primeira" representação a partir de um nada de representação, isto é, a **partir de nada**"⁸².

Castoriadis faz uma longa retomada da teoria freudiana sobre a constituição da realidade psíquica, o domínio do princípio do prazer, e a constituição do sujeito originário pela ruptura da mônada psíquica, até o advento do indivíduo social. Apenas diremos mais algumas poucas palavras sobre como ele entende a instauração do inconsciente e o lugar do desejo no psiquismo.

O que o autor está chamando de mônada psíquica não se

80. Susan Isaacs, "Nature et fonction du phantasme", *La Psychanalyse*, nº5, 1959, p.125, citado por C. Castoriadis, *ibid.*, p. 327.

81. Freud, *Sobre um caso de paranóia...*, G.W., X, p.294 ou G.W., XII, p.156; citados por Castoriadis, *ibid.*, p. 329.

82. C. Castoriadis, *A Instituição Imaginária...*, op. cit., p.325.

confunde com o inconsciente propriamente dito. O chamado inconsciente dinâmico de Freud, que implica no conjunto dos processos primários, irá sendo povoado de criações da psiquê, reprimidas pelo confronto com o princípio de realidade. Princípio que se vai delineando após a ruptura da mônada psíquica. O inconsciente propriamente dito é o que se instaura a partir do verdadeiro recalque do que foi representado e não deve mais sê-lo, segundo o princípio de realidade, mas que continua a sê-lo, no inconsciente.

"Mas ele [o inconsc.] será sempre dominado por aquilo que foi o primeiro núcleo da psiquê, a mônada psíquica e que, ausente como tal do inconsciente [pois tornada impossível e irrepresentável], marcará com seu selo tudo o que lá se passa"⁸³.

Quanto ao desejo, a máxima de Castoriadis é que "na realidade psíquica todos os desejos são não-realizáveis, mas sempre realizados na fantasia"⁸⁴. Quer dizer que, a fantasia vem a ser o elemento de realização psíquica do desejo. O que importa para a realidade psíquica é poder representar e, sendo assim, há apenas um único desejo irrealizável, porque seu objeto não pode se dar na representação: este "estado" primário, esta proto-representação, que a psiquê é incapaz de reproduzir, após a imposição do "objeto", do outro, e de seu próprio corpo.

A exigência do sentido, isto é, da ligação, da relação, da significação universal, do desejo e do saber, da adequação do mundo ao desejo, etc. "tem aí [nesta posição imaginária, intransitiva, sem mediação de si a si] uma de suas fontes inesgotáveis"⁸⁵. A razão teria origem nessa loucura do primeiro sentido total, razão que pode ser traduzida como uma busca de reunificação cognitiva com o universo. A partir dessas

83. Id., *ibid.*, p. 341.

84. Id., *ibid.*, p. 339.

85. Id., *ibid.*, p. 342.

considerações, Castoriadis conclui sobre a prevalência do imaginário na psiquê. Para a psiquê, tudo (impressões, sensações) é transformado em representação; ela é "colocação em imagens, emergência de figuras". A socialização é que impõe à psiquê a **separação**. O confronto com a realidade engendra as primeiras distinções entre representação, afeto e intenção. Para que a psiquê abra mão de sua loucura há que ter uma contrapartida do social. Essa contrapartida é ainda a nível imaginário que se apresenta. O social proporciona ao sujeito uma identidade, satisfações e significações para o mundo, enfim, uma unidade de sentido.

"Só a instituição da sociedade, procedente do imaginário social, pode limitar a imaginação radical da psiquê... Só a instituição da sociedade pode tirar a psiquê de sua loucura monádica originária e daquilo que poderia muito bem ser - e às vezes é efetivamente - sua sequência "espontânea", uma loucura a dois, a três ou mais"⁸⁶.

Chegamos assim ao segundo ponto que nos interessa.

Imaginário Social e sublimação

A sublimação é o processo psíquico que possibilita a socialização da psiquê; nele a psiquê toma para si as significações imaginárias instituídas pela sociedade. A sublimação supõe a sociedade constituída, mas o inverso dessa afirmação é também verdadeiro, isto é, a civilização supõe a sublimação.

"A "sublimação" nada mais é do que o aspecto psicogenético ou idiogenético da socialização, ou a socialização da psiquê considerada como processo psíquico"⁸⁷.

86. Id., *ibid.*, p. 352.

87. Id., *ibid.*, p. 355.

Ela é o processo pelo qual a psiquê substitui seus objetos privados por objetos "públicos", isto é, socialmente definidos e qualificados. Para que tal processo ocorra é necessário supor uma capacidade de imaginação no social-histórico, correlata do imaginário radical da psiquê. O imaginário social-histórico produz formas e significações que a psiquê "está absolutamente impossibilitada de fazer ser". Nada na psiquê pode produzir o modo de ser das significações instituídas. O sujeito só existe ao se relacionar com o outro, os outros e uma realidade determinada historicamente. A sublimação só pode existir pela instituição social que fornece os objetos categorizados, típicos, que são a própria condição de existência da sociedade. A Psicanálise cabe dar conta de como os indivíduos se tornam capazes de assumirem sua condição social, ou seja, quais são os processos psicogenéticos, de extrema importância para a existência do sistema social, que fazem com que os indivíduos encarnem em suas subjetividades, modelos e identidades socialmente fabricados. A Psicanálise, no entanto, é incapaz de explicar a produção dos indivíduos sociais cada vez diferentes, segundo a realidade social de que se trate, nem pode explicar a emergência das significações sociais que recobrem essa realidade. Por outro lado, a "instituição da sociedade nunca pode reabsorver a psiquê enquanto imaginação radical", ou seja,

"(...)a instituição da sociedade (...) pode proporcionar - ou não pode deixar de proporcionar - ao indivíduo, a possibilidade de encontrar, e fazer existir para ele, um sentido na significação social instituída. Mas ela deve também proporcionar-lhe - e não pode deixar de proporcionar-lhe, faça o que fizer - um mundo p[ri]vado [da representação]"⁸⁸.

A sublimação implica não apenas a dessexualização da pulsão mas uma mudança do objeto da pulsão e de sua finalidade, ou ainda um mesmo objeto que, reinvestido, se transforme em outro. Por

88. Id., ibid., p. 364.

exemplo, o objeto mãe, de objeto sexual vai sendo transformado em sucessivas outras mães: a mãe onipotente da fase triádica, a mãe edipiana ou castradora, até chegar à mãe terna, que é sua significação social instituída.

"É esta mudança de objeto que faz com que não existam mais, para o sujeito, "objetos" - mas coisas e indivíduos; nem signos e palavras privadas, "mas uma linguagem pública"⁸⁹.

Se lembrarmos do que disse Castoriadis a propósito do modo de ser da psiquê como magma de representações, concluiremos que todas estas representações coexistem e se ligam umas às outras na psiquê.

A constituição da identidade de um indivíduo social representa uma alteração essencial do desejo, que passa a se voltar para a intenção de modificação no real e do real. Se há na sublimação uma transformação inusitada da "fonte" e do "caráter" do prazer, é ainda e em todos os casos, diz Castoriadis, a representação que fornece a satisfação. Assim, "falar com os outros, ouvir histórias, conhecer, sentir que agiu bem", são exemplos desse "desvio" do prazer para a ação no mundo e sobre o outro; contudo há muito que se conhecer desse processo, deixado em aberto por Freud e pouco explorado pelos seus seguidores.

Essa maneira de Castoriadis pensar as representações, psíquicas e sociais-históricas, como imaginárias, como produtos de uma imaginação radical do homem, subverte a lógica da "determinidade" e nela, a prevalência da "coisa". A representação é uma remissão permanente a outras representações. Remeter quer dizer aí precisamente engendrar ou fazer surgir novas representações.

Quanto à "coisa", diz ele:

"É preciso prestar-lhe atenção e levá-la a sério exatamente dentro dos limites que fixou para nós nossa

89. Id., ibid., p. 357.

instituição social-histórica como indivíduos conscientes e agindo no e pelo *legein* e o *teukhein*. A instituição social-histórica da "coisa" e de sua percepção é homóloga à instituição social-histórica do indivíduo, não somente na medida em que só há "coisa" e tal coisa, para os indivíduos, mas também na medida em que o indivíduo, como tal, é uma "coisa" cardeal, necessariamente instituída também como tal por toda a sociedade"⁹⁰.

O problema da concepção romântico-moderna de representação foi tê-la pensado "com referência ao que ela não é, (...) separando despropositadamente o "sujeito" e a "coisa"⁹¹. Finalmente diz o autor:

"O problema da representação nada mais é do que o problema da imaginação radical em sua manifestação mais elementar (...) o que se dá na e pela representação considerada por si mesma é rebelde aos esquemas lógicos mais elementares. (...) muito mais que a ordem moral da sociedade, é sua ordem lógica e ontológica que a psicanálise colocava profundamente em causa, aliás, sem que ela própria o soubesse"⁹².

90. Id., *ibid.*, p. 373.

91. Id., *ibid.*, p. 373.

92. Id., *ibid.*, p. 374.

CONCLUSÃO

Abordamos neste trabalho as principais idéias filosóficas desenvolvidas por Cornelius Castoriadis, com destaque para a noção de imaginário. Identificamos nessa noção o cerne da originalidade da reflexão filosófica sobre o ser social-histórico, proposta pelo autor. A crescente utilização da noção de imaginário no quadro atual das ciências antropológicas fez-nos pensar que a investigação dessa idéia, ainda que restrita a uma elaboração teórica específica, poderia contribuir para esclarecer acepções, sentidos e usos diversos.

No primeiro capítulo, procuramos demarcar o campo da noção de imaginário e o sentido que a mesma adquire no contexto do pensamento e das idéias de Cornelius Castoriadis. Como se trata de uma noção eminentemente transdisciplinar, isto é, instrumento teórico de mais de um campo de conhecimento ou saber, o esforço de conceituação teve o objetivo de diferenciar o sentido proposto pelo autor de outras possíveis definições conceituais. O caráter transdisciplinar da idéia de imaginário ou imaginação evidencia-se nas múltiplas abordagens filosóficas e teóricas de que foi e é objeto: constitui-se em tema filosófico (segundo Castoriadis, já presente em Aristóteles) amplamente explorado pelas filosofias moderna e contemporânea, que lhe imprimem sucessivas e diversas feições filosóficas; passa a ser, em Psicanálise, peça conceitual fundamental a partir da leitura de Freud por Jacques Lacan; vem sendo considerada pelas ciências sócio-históricas como uma dimensão

fundamental da vida social em concorrência com fatores objetivos.

Ainda no primeiro capítulo, fizemos a delimitação da idéia castoriadiana de imaginário com outras noções fronteiriças, como ideologia e representações sociais, com o objetivo de ressaltar a especificidade da idéia e a crítica básica que o autor dirige às teorizações sobre o imaginário, de uma maneira geral. Segundo essa crítica, as teorizações mais recentes sobre o imaginário - filosóficas, psicanalíticas e sociológicas - reincidentem num erro que remonta à filosofia grega antiga, a saber, a associação do imaginário com o que é irreal, fantasioso, quimérico. Vimos que, para Castoriadis, o imaginário deve ser compreendido antes de mais nada como a capacidade primeira e irreduzível de criação *ex-nihilo*, como a dimensão humana por excelência. A fantasia, a capacidade de simulação e o mascaramento da realidade (terreno da ideologia) não passam de formas de expressão, secundárias e subordinadas, do imaginário radical e primeiro. O imaginário radical, nas suas dimensões individual e coletiva, é o poder criador de representações; conforma o real e torna possível o jogo simbólico, a simbolização. A realidade só existe como tal enquanto investida, recoberta e diferenciada pelas significações imaginárias sociais e pelas representações subjetivas. Em todo conteúdo simbólico manifesta-se indiretamente uma capacidade criadora *indeterminada*, que nenhuma razão causal - lógica ou material - é suficiente para esgotar. Deparamo-nos, então, com dois aspectos fundamentais do imaginário. A ele não cabe atribuir nenhum qualificativo positivo ou negativo, uma vez que é, ao mesmo tempo, fonte de significações alienadas e alienantes ou libertárias e libertadoras - o imaginário humano cria igualmente instituições como Auschwitz e a democracia grega. Por outro lado, o imaginário, sendo inseparável do real e do simbólico, tem de ser pressuposto como prevalectente a estes, pois, na visão do autor, conforma o primeiro e é condição do segundo. Não é possível separar o real das significações imaginárias sociais que o revestem, e não há símbolo sem a pressuposição de uma capacidade imaginária de

substituição de uma coisa por outra.

Ao longo deste primeiro mapeamento conceitual algumas indagações surgiram. Mesmo reconhecendo a interdependência das dimensões do real, do simbólico e do imaginário, Castoriadis propõe o último como condição primeira; ao fazê-lo, o autor não estaria cometendo um erro lógico de tomar a parte de um todo como sua condição? O alargamento da noção de imaginário e a importância incomensurável que passa a ter no pensamento do autor, em suas últimas elaborações teóricas, é passível de sustentação filosófica, ou não passa de uma tautologia, uma metáfora ou emblema do imponderável da história humana? Seria o imaginário radical de Castoriadis uma ampliação excessiva e indevida do conceito psicanalítico?

Nos dois capítulos seguintes procuramos menos dar respostas cabais para essas questões (que permanecem, de certa forma, em aberto), do que explicitar o corpo de idéias no interior do qual essa capacidade imaginária de criação radical no domínio humano é suposta, exigida e encontra sua razão de ser. O conjunto das idéias que compõem a reflexão filosófica castoriadiana foi por nós tratado como desdobrando-se em duas vertentes temáticas.

A primeira vertente, exposta no segundo capítulo, diz respeito à dimensão imaginária do social-histórico. As questões levantadas pelo autor em sua discussão propriamente filosófica decorrem da constatação de que é preciso repensar, sobre novas bases filosóficas, o ser próprio do social-histórico. Para Castoriadis, esse ser é mal conhecido e ainda não foi, até hoje, verdadeiramente tematizado em si mesmo pela Filosofia. Seria preciso pôr no lugar da idéia de **Absoluto** - da qual partem ou para a qual confluem todas as filosofias metafísicas - a idéia de **criação absoluta** na história humana. A idéia de criação absoluta estaria denegada até mesmo na filosofia marxista que, na visão do autor, sucumbe a uma idéia dominante na tradição do pensamento ocidental, a saber, a existência de determinações puramente racionais para os acontecimentos históricos. Esse "esquecimento

racionalista" do ser social-histórico decorreria do predomínio de uma hiper-categoria no pensamento greco-ocidental - a "determinidade" - responsável, segundo o autor, pela conformação de um tipo também dominante de lógica-ontologia, a qual denomina lógica conjuntista identitária. Esta lógica resistiria a incorporar a dimensão imaginária do ser social-histórico, atribuindo-lhe um lugar de "resto" irracional ainda não integrado por uma explicação mais racionalmente completa.

A abordagem do social-histórico tornou indispensável que nos referíssemos à filiação declarada pelo autor ao que ele chama de Projeto Revolucionário. A criação histórica é o fundamento lógico e ontológico desse projeto, consubstanciado na busca da autonomia individual e coletiva, e a conseqüente superação da heteronomia social.

A segunda vertente temática da reflexão castoriadiana, que recortamos no interesse deste trabalho e que foi assunto do último capítulo, diz respeito ao diálogo do autor com a Psicanálise. Se é a Psicanálise que, pela primeira vez de forma densa e contumaz, descortina para o pensamento ocidental a presença determinante da dimensão imaginária na vida humana (e nessa ótica, deve-se atribuir todo o mérito a Freud, ainda que esse termo não apareça de forma explícita em sua obra), por outro lado, a Psicanálise, nem mesmo com J. Lacan, teria assumido, na perspectiva de Castoriadis, as profundas conseqüências dessa descoberta. Ao fazer, à sua maneira, uma leitura dos textos psicanalíticos de Freud, Melanie Klein, J. Lacan e outros, Castoriadis busca fundamentar a subjetividade autêntica, bem como as condições reais de sua concretização, nos princípios do funcionamento psíquico estabelecidos por Freud. Mas faz isto deixar de afirmar a capacidade de vontade e ação conscientes como elementos imprescindíveis à conquista da autonomia individual e coletiva. Neste sentido, sua visão é inconciliável com a concepção de uma alienação estrutural do sujeito ao inconsciente. As significações imaginárias sociais não podem ser tomadas por meras ilusões ou produções falaciosas nas quais o

sujeito se precipitaria e teria sua verdade alienada. São as próprias significações sociais que dão ao sujeito um sentido de verdade, ao mesmo tempo que, dada sua qualidade de instituições sociais, dizem por si mesmas que a verdade do sujeito é uma busca jamais realizável de uma vez por todas. O imaginário psíquico, mesmo permanecendo ao longo da existência do sujeito um resistente nunca totalmente suprimido no processo de socialização, não é algo que se oponha absolutamente ao imaginário socialmente instituído, seja no plano coletivo seja no plano do indivíduo social. Imaginário radical psíquico e imaginário social radical são faces de uma mesma fonte inesgotável de mistificação, mas também de invenção e transformação do real.

Ao final deste trabalho, pelo menos duas questões precisariam ser enfrentadas: em que medida o autor consegue sustentar filosoficamente a ampliação do significado que propõe para a noção de imaginário, e quais seriam os elementos que permitem avaliar se o autor está - sim ou não - indevidamente extrapolando para a Filosofia o conteúdo do imaginário psicanalítico.

Quanto à primeira questão, o próprio autor vem se dedicando a ela, nos últimos anos. Seu trabalho atual consiste em rastrear a trajetória da noção de imaginário na Filosofia; seu objetivo é esclarecer as sucessivas redescobertas, seguidas de constantes encobrimentos, da idéia de **criação absoluta** como dimensão do humano que coabita com o estrato natural, bem como com o racional e racionalizável.

Um confronto do pensamento do autor com as filosofias que tematizam a questão da imaginação e do imaginário está fora dos limites deste trabalho. Deixamos registrada apenas uma impressão resultante do esforço de compreensão da idéia de imaginário radical. Aventamos no início a hipótese de essa idéia não passar de uma metáfora ou legenda do imponderável da história. No entanto, da mesma forma que atribuir ao inconsciente o caráter de metáfora só é possível às custas do total desconhecimento e negação da

teoria psicanalítica, interpretar o imaginário como metáfora seria trair inteiramente o peso ontológico que o autor atribui ao imaginário na construção, desconstrução e reconstrução do real humano. Para Castoriadis, o real humano não existe fora ou isolável do imaginário social, isto é, das significações socialmente instituídas. A presença óbvia de determinações nos atos e comportamentos (individuais e coletivos), nos acontecimentos históricos e nos "destinos" de uma sociedade ou grupo humano, não é suficiente para aceitarmos uma suposta ordem apartada da própria ação e determinação consciente dos indivíduos como atores coletivo-anônimos. O que Castoriadis afirma é que essas determinações são elas próprias historicamente **criadas**, daí ser absurda toda tentativa de redução do social ao biológico ou ao natural. A suposição de uma capacidade imaginária nos remete para um infável comprometimento do sujeito no fazer histórico. Assim como não se pode, nem se necessita, provar a existência do inconsciente para que ele se constitua como noção *sine qua non* na interpretação psicanalítica, também o imaginário radical, na compreensão da história proposta pelo autor, é uma **suposição** indemonstrável, mas igualmente imprescindível. Aceitar ou não este pressuposto é uma questão de opção teórico-filosófica, como de resto o é qualquer pressuposto nos domínios do homem.

Quanto à afirmação segundo a qual o pensamento do autor estaria sendo obnubilado pela Psicanálise, e que sua idéia de imaginário radical não passaria de uma extensão da noção psicanalítica, não estamos convencidos de sua fundamentação. Pensamos, ao contrário, que a idéia de instituição imaginária tem antes origem e enraizamento filosóficos que psicanalíticos. É o próprio Cornelius Castoriadis quem afirma, em "Fait et à faire"¹, ser possível a qualquer um penetrar o caminho da instituição imaginária da sociedade apenas partindo das aporias do texto de um

1.C. Castoriadis, "Fait et à faire" in G. Busino, *Autonomie et autotransformation de la société ...*, op. cit., p.469.

Aristóteles ou outro grande pensador da história da filosofia como Vico, Montesquieu, Herder, Kant, Fichte, Hegel. No caso de Aristóteles, por exemplo, bastaria considerar a ligação essencial entre os temas do *nomos* e da *phantasia*. Além do mais, a consolidação do encontro de Castoriadis com a Psicanálise, que ocorreu no final dos anos sessenta, é posterior ao texto "Marxismo e Teoria Revolucionária", onde todas as principais idéias filosóficas já estão sendo gestadas. É também significativo o tema de sua tese de Doutorado em Filosofia defendida em 1945. Castoriadis, então um jovem economista de tendência trotskista, já se propunha apontar os impasses a que chegam todas as filosofias racionalistas diante do elemento irracional da história.

Com tudo isso, a incorporação da Psicanálise na elaboração filosófica mais recente do autor não deixa de ser decisiva. Não parece casual que o trabalho filosófico do autor se intensifique ao mesmo tempo em que passa a se dedicar à prática psicanalítica. No texto mais denso e filosófico de Castoriadis, que corresponde à segunda parte de *A Instituição Imaginária da Sociedade*, encontramos uma sistemática releitura das descobertas freudianas. É possível até mesmo que o termo imaginário tenha sido "pinçado" do vocabulário corrente da "inteligência" francesa da época, mas isto não lhe retira a originalidade conceitual.

Castoriadis parece ter encontrado na Psicanálise a corroboração de suas teses sobre o imaginário social. Diante disso concluímos que, ao contrário de um excesso de psicanálise a embaçar a visão filosófica do autor, há uma fecunda invasão da Filosofia para o interior da própria Psicanálise. Castoriadis parece estender a necessidade de um princípio criador *ex-nihilo*, de auto-posição de figuras e significações, para o psiquismo, identificando no imaginário psíquico aquele princípio. A ampliação do conceito psicanalítico de imaginário ocorre, portanto, num segundo plano, pela incorporação da idéia filosófica de criação absoluta.

Se a proposição do imaginário psíquico radical implica incompatibilidades teóricas ou práticas com o exercício da

psicanálise, esta já é outra questão, a ser debatida, se for o caso, pelos próprios psicanalistas. Com efeito, a Psicanálise não é uma filosofia, é uma *praxis* concreta, ou seja, um movimento constante entre prática e teoria, e Castoriadis está fazendo filosofia.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

[- Obras de Cornelius Castoriadis:

CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. R.J., Paz e Terra, 1982 (Ed. Du Seuil, 1975).

_____ *As Encruzilhadas do Labirinto* . R.J., Paz e Terra, 1987.

_____ *As Encruzilhadas do Labirinto II : Os Domínios do Homem*. R.J., Paz e Terra, 1987.

_____ *Socialismo ou Barbarie: O Conteúdo do Socialismo*. S.P., Brasiliense, 1983.

_____ *A Experiência do Movimento Operário*. S.P., Brasiliense, 1985.

_____ *Da Ecologia à Autonomia*. S.P., Brasiliense, 1981.

_____ *La Société Bureaucratique*. Paris, Union Général D'Editions, 1973.

_____ *Os Destinos do Totalitarismo e outros escritos*. Porto, Alegre, L e PM, 1985.

_____ *A Criação Histórica: o projeto de autonomia*. Porto Alegre, Livraria Palmira, 1991.

_____ *Le Monde Morcelé - Les Carrefours du Labyrinthe III*. Paris, Ed. Du Seuil, 1990.

[I - Obras de outros autores:

BUSINO, G. (org.) *Autonomie et autotransformation de la société : la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genève, Librairie Droz, 1989.

COSTA, J. F. *Psicanálise e Contexto Cultural - Imaginário Psicanalítico, Grupos e Psicoterapia*. R.J., Ed. Campus, 1989.

DE HOLANDA, A. B. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. R. J., Nova Fronteira, 1986, 2ªed..

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, R. J., Imago, 1969 (os volumes relacionados abaixo referem-se a esta edição).

_____ *Totem e tabu* (1912-13), Vol.13.

_____ *Psicologia de grupo e análise do ego*(1921), Vol.18.

_____ *O Futuro de uma Ilusão* (1927), Vol.21.

_____ *O Mal-Estar na Civilização* (1930), Vol.21.

JURANVILLE, A. *Lacan e a Filosofia*. R.J.. Jorge Zahar Editor, 1987.

LACAN, J. "El estadio del espejo como formador de la función del Yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" in *Escritos*. Mexico, Siclo XXI, 1984.

_____ "Lo Simbólico, lo Imaginário y lo Real" in *Revista Argentina de Psicología*. Ano VIII, nº 22, p.09-27.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. Santos, Martins Fontes, 1977, 3ª ed..

_____ "Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme" in *Les Temps Modernes*, nº215, abril, 1964, p.1833-68.

MACIEL, M.M.A. *Socialismo e Autonomia - Castoriadis e a Instituição Imaginária da Sociedade*. Tese de doutorado de Filosofia. São Paulo, USP, 1987.

ROUANET, S.P. *Imaginário e dominação*. São Paulo, Tempo Brasileiro, 1978.

_____ *A Razão Cativa*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

SARTRE, J-P "A imaginação" in *Os Pensadores*. S.P., Abril Cultural, 1978.

_____ *L'Imaginaire*. Paris, Ed. Gallimard, 1940.

SPINK, M. J. P. "As representações sociais e sua aplicação em pesquisa na área de saúde" (conferência mimeo). S. P., PUC, JULHO 1989.

TAVARES, H. C. S. "A Felicidade no Mal-Estar" in *Reverso*, Revista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais. B. H., nº32, out. 1991, p.23-43.

VOLKER, P. et alii *Revolução e Autonomia: um perfil de Cornelius Castoriadis*. Belo Horizonte, COPEC, 1981.