



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

TAVARES PRATES, M. (2016) *CORNELIUS CASTORIADIS: CRIATIVIDADE E AUTONOMIA NA FORMAÇÃO SOCIAL-HISTÓRICA*. EN REVISTA DIFERENCIA(S). N°2. AÑO 2. MAYO 2016. ARGENTINA. ISSN 2469-1100. PP. 70-96.

RECIBIDO 20/03/2016
APROBADO 12/04/2016

CORNELIUS CASTORIADIS: CRIATIVIDADE E AUTONOMIA NA FORMAÇÃO SOCIAL-HISTÓRICA

MARCOS TAVARES PRATES

RESUMO

Cornelius Castoriadis, defensor do conceito de autonomia política, lança relevantes contribuições à teoria sociológica, ainda que sua posição no mundo acadêmico não seja tão central. Este trabalho tem como objetivo contribuir a uma maior compreensão dos processos sociais das sociedades históricas modernas utilizando-se de ideias centrais do autor. Inicialmente, se estabelecerá uma discussão da criatividade para mostrar a ampla contribuição de Castoriadis sobre o tema, com algumas incursões na psicanálise freudiana. Em seguida, o artigo explorará o tema da linguagem e do discurso e suas consequências para os limites da identidade individual e coletiva. Por último, o artigo examinará o projeto coletivo de autonomia através do rompimento das significações sociais imaginárias em contextos democráticos.

PALABRAS CLAVE CRIATIVIDAD; LENGUAJE; AUTONOMÍA

ABSTRACT

Cornelius Castoriadis, supporter of the concept of political autonomy, provides relevant contributions to sociological theory, although his position in the academic world is not central. This work aims to contribute to a better understanding of social processes of modern historical societies by using central concepts from the author. To begin with, the topic of creativity stands out in order to show the important contribution of Castoriadis regarding the issue, with some forays into Freudian psychoanalysis. Next, the article explores the issue of language and discourse and its implications for individual and collective identity. Finally, the article examines the collective project of autonomy through the rupture of the social imaginary social significations in democratic contexts.

KEYWORDS CREATIVITY; LANGUAGE; AUTONOMY

INTRODUÇÃO

O clássico embate tensionado pela dicotomia ação/estrutura tem se revelado problemático para a teoria sociológica no que diz respeito ao endurecimento de análises que ora enfatizam a questão da agência humana, ora dão excessiva importância às conceituações de ordem sistêmica sobre o mundo empírico. Desde a necessidade de modelos na explicação sociológica por analogia a organismos ou por meio de estruturas lingüísticas, como no caso do funcionalismo e do estruturalismo, respectivamente, a questão tem se mantido aberta, demandando novas interpretações e reformulações conceituais.

Cornelius Castoriadis (1922-1997), pensador defensor do conceito de *autonomia política*, oferece contribuições extremamente relevantes para a teoria sociológica, embora sua posição nos meios acadêmicos não tenha tanta centralidade se comparado com outros autores.

Nascido em Constantinopla (atual Istambul), Castoriadis sempre manteve laços com o lado grego de sua família materna, tendo inclusive morado em Atenas durante sua adolescência e parte de sua juventude, onde iniciou e aprimorou o seu conhecimento filosófico. Ainda cedo, se engajou em atividades políticas, das quais viria a se afastar futuramente¹. Em 1945, Castoriadis adquiriu uma bolsa de estudos para estudar em Sorbonne, Paris, onde passaria a maior parte de sua vida, influenciando severamente a academia francesa. Deste período, vale destacar a sua aproximação com Claude Lefort, importante historiador e filósofo francês e especialista na obra de Maurice Merleau-Ponty², fenomenólogo decisivo também para o pensamento de Castoriadis. Com Lefort, fundou em 1948 o grupo *Socialisme ou Barbarie* (“Socialismo ou Barbárie”), que permaneceu ativo até o ano de 1966, não obstante suas constantes dissidências internas.

Por quase duas décadas – ou seja, de 1948 a 1970 – Castoriadis trabalhou como economista na Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) e, tendo se filiado à Associação Psicanalítica Internacional (IPA) em 1964, criticou ainda mais a teoria marxista, bem como toda a lógica operante do pensamento ocidental de um modo geral, a começar por Platão. De sua estadia na Associação Psicanalítica Internacional decorre suas incursões mais aprofundadas à teoria social (muito embora Castoriadis jamais tenha se afirmado enquanto um teórico social ou um sociólogo) por meio da psicanálise de Freud. Fazendo uso, em parte, da psicanálise freudiana, Castoriadis começou a estabelecer então sua crítica aos determinismos da natureza, sociedade e psique. O fato de Castoriadis possuir conhecimentos amplos sobre política, economia, filosofia e psicanálise o permitiu compreender melhor, portanto, não só a questão da causalidade social e a determinação nas ciências sociais, como também os processos sociais e históricos das sociedades modernas e democráticas por outro ângulo.

O pensamento de Castoriadis aparece como contraponto à objetificação do mundo social, da natureza e todos os esquemas espaço-temporais que daí advém, com efeito demarcador. Sua obra exerce papel fundamental para o entendimento do simbólico dentro das instituições sociais e as possibilidades de autonomia na democracia, tanto em seus aspectos coletivos quanto individuais, a despeito da multiplicidade de “significações sociais imaginárias”, que inundam o “magma” do “social-histórico”, como ele costumava afirmar.

Este artigo busca tematizar o pensamento de Castoriadis em consonância com algumas produções clássicas e contemporâneas da sociologia, evidenciando em que medida sua contribuição oferece um panorama mais amplo e original para o debate teórico e com conseqüências práticas, obviamente. O artigo começará rapidamente tematizando a questão da criatividade para depois então situar o aspecto da criação e o imaginário no domínio do social-histórico, de modo contrastante. Em seguida, tratará um pouco da dimensão da linguagem, crucial para outro entendimento não só da criatividade e da criação social-histórica, mas também para contribuir com uma discussão a respeito dos discursos democráticos.

1 Castoriadis chegou a participar do Partido Comunista Grego (KKE) para logo se afastar, aproximando-se de idéias socialistas libertárias e com inspiração na figura de Trotsky. Castoriadis também rapidamente se distanciou do pensamento trotskista, criticando o seu caráter fortemente burocrático e dogmático e, ainda que não tivesse rompido com o marxismo em sentido absoluto, tornou-se um ferrenho crítico de suas teses.

2 Para uma aproximação inicial de Castoriadis com o pensamento fenomenológico de Merleau-Ponty, ver o recente artigo de Suzi Adams: “After Merleau-Ponty: Castoriadis and Nature”. In: Novotný, K., Rodrigo, P., Slatman, J. & Stoller, S. (eds). *Corporeity and Affectivity: Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*. Leiden, Netherlands: Brill, pp. 331-339, 2014.

Por fim, o artigo buscará conectar esta mesma dimensão da linguagem e dos discursos à “linguagem” das práticas políticas, mostrando a concepção do autor acerca do projeto da autonomia. Em termos metodológicos, o artigo se fundamentará na crítica hermenêutica das principais obras de Castoriadis quanto ao tema proposto, envolvendo análise de conceitos e explicação textual, levando em consideração sua validade teórica para o campo da sociologia. Assim, pretende-se situar o debate por meio de um fio condutor que elucide um pouco mais o complexo - porém vastamente rico - arcabouço de um dos gigantes do pensamento ocidental: Cornelius Castoriadis.

CRIATIVIDADE, CRIAÇÃO E IMAGINÁRIO

A criatividade tem sido compreendida mais como um “escape” para a ação social e menos como uma categoria que transcende as ações e consciências individuais que se manifesta causalmente pelas coletividades e sistemas sociais diversos. Na tradição da sociologia, ela aparece mais como se fosse invocada unicamente para explicar determinadas ações ou estivesse associada a fenômenos empíricos extraordinários, estando ausente ou em período de latência em outras situações; sendo, neste sentido, quase uma categoria residual.

Se analisada pela cultura e os estilos de vida, a criatividade pode aparecer pela crítica aos valores espirituais da civilização e pela perda da autonomia através da emancipação do mundo objetivo (Simmel, 1997); se compreendida estritamente pela noção de performance, pode emergir pelo diverso jogo da linguagem (corporal, verbal, não-verbal) da ação, estimulando nos indivíduos respostas específicas e variadas de acordo com o contexto (Goffman, 1975); se tematizada através do controle social e suas implicações para a expressividade individual, ela pode evidenciar outras relações dicotômicas, como arte-sociedade, e suas produções e desdobramentos trágicos e conflituosos (Elias, 1993). Ainda neste ponto, aparecem como reféns desta mesma perspectiva tanto a teoria do agir comunicativo de Habermas (1987), que traz à tona a importância da discursividade e o papel exercido pela intersubjetividade em contraposição à razão instrumental, como o conceito de *habitus* de Bourdieu (1998). Este último, em particular, por introjetar explicitamente determinadas disposições sociais no corpo dos agentes. Podemos questionar ainda se a criatividade desempenha papel fundamental na formação de um novo sujeito mediante a “função produtiva” do poder constituinte (Negri, 2009), ou se aparece pelas respostas construtivas oferecidas pelo “novo capitalismo” à crítica artística e a concepção de “projeto” no mundo do trabalho (Boltanski e Chiapello, 2007). Mais recentemente, Joas (1996) buscou desenvolver melhor a questão da criatividade ao recuperar o pensamento de George H. Mead, conectando-o às vertentes do pragmatismo americano. Joas destaca que o aspecto teleológico da ação poderia ser deslocado pela idéia de “criatividade situada”, com meios e fins emergindo pela conduta criativa do indivíduo dentro de um contexto específico. Mas essa visão continua insatisfatória na medida em que se assemelha ao cenário arbitrário e extremamente cognitivo do mundo da vida de Schutz (1979), onde um “estoque de conhecimento” serve do mesmo modo para a leitura dos códigos existentes na vida social, fazendo com que determinadas atitudes (seleção seletiva por meio de zonas de relevância) também *definem* a ação. Ou seja, não problematiza a questão em termos mais amplos e coletivos.

Estes exemplos parecem suficientes para mostrar como a criatividade social está excessivamente submersa em uma específica unidade de análise, que é o indivíduo moderno, e menos estabelecida em um caráter mais abrangente e processual, dificultando um entendimento da questão para além do centrado individual.

Como contraponto a tais concepções, a posição crítica adotada por Castoriadis é extremamente valiosa para o estudo da criatividade justamente por permitir um entendimento da categoria em marcos mais processuais e fluidos; isto é, sem o peso dos determinismos – tanto da ação social altamente racionalizada e pragmática quanto de um *telos* histórico. Isto porque o cerne do pensamento de Castoriadis se apóia primordialmente no descentramento do sujeito, em seus termos tantos sociais como psíquicos, estabele-

cido pela psicanálise de Freud.

Freud postulou de modo exemplar a instância do inconsciente na vida psíquica com a sua monumental obra *A Interpretação dos Sonhos* [1899], ressaltando a importância *daquilo* que se encontra em estado de “confusão”, “desorganização” e “falta de lógica” na psique humana. Freud evidenciou como ninguém as formas pelas quais a consciência, sob o crivo da razão, atua pela primazia de mecanismos organizadores aparentemente lógicos e coesos, que servem para determinar e estabelecer um sentido – “completo”, “fechado” – de algo que estava previamente impossibilitado de ser assim concebido dada a fluidez dos mecanismos operantes no sistema inconsciente. Temos dificuldade em lembrar os processos oníricos, de acordo com o fundador da psicanálise, pelo fato deles estarem numa fluidez quase incoerente. Sendo assim, logo após o período de vigília inserimos elementos objetificantes para *significá-los* em forma de narrativas, completando sem querer ou sem saber o que parece “faltar” nos sonhos, em termos de explicação lógica, com sentidos outros que não estão neles:

O empenho do espírito humano em ver todas as coisas de maneira coerente é tão grande que, ao recordar um sonho em certa medida incoerente, completa de maneira involuntária as deficiências da coerência (...), introduzimos ordem nos elementos oníricos frouxamente associados entre si – “da justaposição fazemos uma sucessão, uma diferenciação, ou seja, acrescentamos o processo de ligação lógica que falta ao sonho (Freud, 2012: 63-64, grifos do autor).

A reunião e a forma de associação dos elementos da psique humana não podem ser vistos exclusivamente pelos exames da consciência, o que significaria para Freud uma “pretensão insustentável” (Freud, 2010: 76). De modo análogo, Castoriadis admite que quaisquer que sejam os mecanismos estruturais de uma sociedade, eles “age[m] nas práticas e no fazer da sociedade considerada como sentido organizador do comportamento humano e das relações sociais independentemente de sua ‘existência para a consciência’ desta sociedade” (Castoriadis, 1982: 171). Isto está demasiadamente aproximado do papel desempenhado pelo inconsciente freudiano, que age nos processos oníricos não obstante a força compressora da consciência e da razão.

Disto decorre que a criatividade em Castoriadis aparece muito próxima mesmo do sentido de criação. Isto porque circunda em seu pensamento uma ideia fundamental: a noção auto-criativa da *poiesis*³. Recorrendo à ideia de *poiesis*, Castoriadis quer enfatizar que o ser é sempre movimento constante e autocriação, que não se funda nem se determina pela causalidade ou por qualquer tipo de relações “encadeadas” (do tipo “com fins de...”, “com vistas a...”, “por causa de...”). Castoriadis busca afirmar com isto que a sociedade se autocria e se desdobra sem um eixo delineador, correndo “livremente” dentro de um fluxo de significações sociais. Além do mais, para ele a indeterminação dos produtos da psique está sempre associada aos modos de sublimação/socialização do sujeito, que são sempre indeterminados. A institucionalização do sujeito é vista pelas significações sociais produzidas em seu conflito e em sua relação com o imaginário e a sociedade instituída, não estando de nenhum modo previamente estabelecida.

O vínculo entre a raiz psíquica e a raiz social (...) é o processo de sociabilização imposto à psique, através do qual a psique é forçada a aceitar a sociedade e a “realidade”, desde que a sociedade cuide, bem ou mal, da necessidade primordial da psique: a necessidade de sentido. (...) Ser socializado significa antes e sobretudo investir a instituição existente da sociedade e as significações imaginárias que esta instituição carrega. (Castoriadis, 2004: 256)

³ A palavra *poiesis* vem do grego antigo e significa “fazer”, “criar”. Porém, o sentido filosófico adotado por Castoriadis é sempre o de *auto-poiesis*, isto é, criação própria, independente de outros referentes.

Para Castoriadis, tanto o ser como suas produções/criações – as produções de uma sociedade, de um modo geral: suas técnicas, suas artes, suas culturas, suas linguagens, seu fazer político, etc. – se sedimentam nos imaginários sociais, que “instituem” e problematizam todas as operações no interior de uma sociedade. O “imaginário”, para Castoriadis, não corresponde a algo abstrato ou fantasioso, mas concreto e instituído, com alcance e desdobramento no plano das interações, nas relações sociais e políticas. Nas primeiras páginas do prefácio de sua grande obra, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Castoriadis (1982: 13) deixa nítido, por exemplo, que a sua concepção de imaginário não possui ligação alguma com o especular, ou seja, com a imagem espelhando o objeto, a imagem refletida, a imagem de... e que, por isso, não tem a ver com algo fictício.

Por outro lado, o imaginário para ele também não se restringe ao real, ao empírico, e é de forma semelhante que a criatividade em Castoriadis não se limita ao âmbito do indivíduo, mas adquire um formato mais abrangente.

Se no senso comum a “criatividade” está diretamente relacionada a algum “feito” da ação individual, a algum tipo de “inovação”, em Castoriadis temos que tais realizações nada mais são que a *materialização* das significações imaginárias de uma dada sociedade, singularizadas de determinada forma. Então mesmo se compreendêssemos a criatividade social exclusivamente pela técnica, ela também significaria produção *social e imaginária* de uma sociedade.

As criações são *imaginárias* porque são criações que não se reduzem à realidade e à racionalidade; e são *sociais* porque são ao mesmo tempo instituídas e introduzidas coletivamente. (Castoriadis, 1982: 287). Isto significa dizer que o que Castoriadis invoca como “real” ou “realidade” não passa de produção do próprio imaginário.

É por isso que Castoriadis vai entender o imaginário de modo diferente, em sua dimensão *radicalizada*, onde o tempo como criação aparece “alteridade-alteração” constante, que se sedimenta por meio de um fluxo constante e indeterminado que está sedimentado no nível psíquico do sujeito, mas que se transborda também ao plano coletivo, que ele compreende como sendo o “social-histórico”. Assim, considera o processo histórico e social em curso como criativo, indefinido e incerto, espontâneo e inapreensível em sua completa dimensão. Sua concepção do mundo social se dá pela união da sincronia e da diacronia, comportando, respectivamente, tanto a idéia de “simultaneidade” como de “sucessão”, o que faz com que tanto o social quanto o histórico sejam vistos não como aquilo que existe, mas como tudo aquilo que está *sendo (feito), se fazendo* – como um tipo de *vir-a-ser*:

O social-histórico não é nem adição indefinida dos entrelaçamentos intersubjetivos (ainda que seja também isso), nem, certamente, seu simples “produto”. O social-histórico é o coletivo anônimo (...) que preenche toda formação social dada, mas também a engloba, que insere cada sociedade entre as outras e as inscreve todas numa continuidade, onde de uma certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer. (...) Em uma palavra, é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo. (Castoriadis, 1982: 130-131, grifos do autor)

Por dar centralidade à criação pela não-referência a um mundo pautado pelos ditames do “pensamento herdado” (expressão usada constantemente por Castoriadis em sua crítica à filosofia ocidental), ele radicaliza a imaginação kantiana⁴, que aparece reduzida a relações de determinações apriorísticas (Adams, 2008; Klooger, 2009). O que se busca, no limite, é estabelecer os meios elucidativos – não absolutamente explicativos – para o ser e o social. Para isso, Castoriadis traz a questão da criatividade e da imaginação para o *interior* do sujeito, mas também a fundamentando numa perspectiva *para fora* dele: com as auto-

4 Para Kant (1989), a imaginação aparece como “função cega”, em suas próprias palavras, que não está empiricamente disponível, mas que possibilita a construção do conhecimento através de sínteses, organizando as representações no mundo social. Kant inevitavelmente liga a imaginação às produções de síntese transcendentais, isto é, a formulações apriorísticas dada pelos juízos.

criações (*poiesis*) que compõem e articulam o imaginário, o simbólico, os mundos (psíquicos e sociais) instituídos e instituintes - indefinida e indeterminadamente.

A partir disto, temos que a criatividade em Castoriadis é vista não somente pelo indivíduo, mas como uma propriedade que atravessa o plano coletivo. Nisso reside sua crítica às determinidades do pensamento. A indeterminação não tem um ponto de partida, muito menos um ponto de chegada, mas isso não significa que as operações na vida social não possuam finalidade e suas formações não objetivem ou determinem algo. Para Castoriadis, o social-histórico não deve ser pensado como unidades específicas pertencentes a uma pluralidade maior, muito menos pelos esquemas tradicionais de coexistência: tanto o social-histórico como suas relações devem ser vistos como um *magma*. Para facilitar o entendimento, basta pensar o magma do social-histórico como o produto geológico, de natureza fluida e movediça, tal como a lava. A lava não impede a formação de cristalizações, rochas e outros cristais, gases, erupções, etc. Se sua composição é densa e pesada, seus diferentes estratos conseguem interagir e formar novas substâncias, conquanto de uma forma imprecisa e pouco clara – quase indeterminada.

O magma representa no pensamento castoriadiano essa noção fluida pela qual se situam as significações sociais, onde há uma conexão entre o mundo físico, o universo cultural/simbólico, e os estratos biológicos (Rosengren, 2014). Não só o mundo natural é “feito” por magmas, mas também a sociedade, seus modos de construção da história e suas instituições: ele é o terreno movediço por onde circulam as significações imaginárias indeterminadas.

Deste modo, o social-histórico aparece sempre criação espontânea, sem referencial (*creation ex nihilo*), e age sem o suporte de algum mecanismo que não seja ele mesmo. Toda ideia de representação em Castoriadis se associa não a um objeto específico, mas a *outras* representações. A questão da representação (*Vorstellung*) de Freud é de certo modo ultrapassada neste ponto em particular, visto que Freud compartilha muito da visão positivista: o olho enxerga o objeto enquanto “real”⁵. O que Castoriadis pretende colocar, portanto, é uma nova concepção do indivíduo para *além* de suas relações “coisificadas” objetivamente, isto é, para além dos objetos postos enquanto objetos perceptíveis:

Na medida em que não queremos fazer da máxima de Freud uma simples idéia reguladora definida em referência a um estado impossível – portanto uma nova mistificação – existe outro sentido a dar-lhe. Ela deve ser compreendida como remetendo não a um estado concluído, mas a uma situação ativa (Castoriadis, 1982: 126).

A criatividade social fixada de modo enrijecido no âmbito da ação individual pelos principais clássicos da sociologia aparece sempre como uma espécie de criatividade *localizada*, também devido à necessidade da teoria social/sociológica lidar freqüentemente com o problema da ordem, trazendo a todo o momento o empírico para a questão. Por outro lado, as idéias de Castoriadis quanto ao tema, por se fundamentar inicialmente nos princípios básicos da psicanálise freudiana, corresponde ao que eu chamaria de *criação dispersa*, pois ela pode ser compreendida como o fruto de representações não-delegadas e não como essencialmente “causada”.

O imaginário em Castoriadis é sempre imaginário *radical* porque se intensifica nas instâncias da atividade psíquica, que também compõem o social. A instituição social do sujeito está entrelaçada com sua ordem psíquica, formando um conjunto inseparável, onde cada instância – sociedade e psique – aparece como irreduzíveis uma à outra (Castoriadis, 1982: 370). É por esta razão que a ocultação da *poiesis* obstaculariza o acesso ao imaginário radical do social-histórico, tornando tanto o ser, quanto a sociedade e a história, meros receptáculos de uma lógica da repetição e da representação pré-determinada.

⁵ A psicanálise, tal como formulada por Freud, não poderia lidar de um modo satisfatório com a indeterminação, pela ótica de Castoriadis, mesmo porque seu arcabouço teórico é constantemente atravessado por dicotomias e dualismos – pulsões de vida e pulsões de morte, modo ativo e modo passivo do sujeito/objeto, amor/ódio de si/outro, princípio do prazer e princípio da realidade, e assim por diante.

No imaginário radical, a demarcação do tempo que denega a alteridade e a criação não tem vez; o tempo é sempre duplamente constituído: é tempo demarcado socialmente e tempo indeterminado psicologicamente. O imaginário radical em Castoriadis é importante porque nos faz compreender como o social-histórico é permeado, ao mesmo tempo, por ordens e significações diversas: de modos razoavelmente determinados (em alusão à consciência) e de modo totalmente indeterminado (em alusão à inconsciência).

Deste modo, nem a realidade e a razão, e tampouco o mero simbolismo – na verdade nenhuma instância isolada – pode explicar o imaginário radical, visto que ele é composto por relações heterogêneas diversas e suas indeterminações. Mas um ponto se torna extremamente importante aqui: Castoriadis não quer dizer com isso que sociedade e história, possam ser compreendidas como que construídos sob tabula rasa, muito menos quer ele adotar uma perspectiva quase niilista. Pelo contrário, busca fazer a crítica da racionalidade e das determinidades lógico-causais de uma concepção/ cosovisão de mundo que estabeleceu as diretrizes de nosso pensamento racional moderno de outra forma.

[Isso não quer] dizer que todos os fatores estão no mesmo plano, nem que uma teorização sobre a história é inútil ou sem interesse; mas para salientar os limites dessa teorização. Porque não somente nós temos que tratar, na história, de alguma coisa que está sempre já começada, ou o que já está constituído, em sua facticidade e em sua especificidade, não pode ser tratado como simples “variação concomitante” da qual podemos fazer uma abstração; mas também, e, sobretudo, o histórico só existe cada vez em uma estruturação trazida por significações cuja gênese nos escapa como processo compreensível, visto que ela pertence ao imaginário radical. (Castoriadis, 1982: 184)

Uma vez que Castoriadis tenta recuperar o verdadeiro aspecto autônomo do pensamento e do agir mediante o destaque para a capacidade criadora no imaginário radical, uma nova ontologia, da indeterminação é apresentada. A criatividade aparece, a partir disto, não só no interior do sujeito como no âmbito da linguagem e da representação, pela auto-alteração constante de elementos, figuras/formas (simbólicas ou não) e imagens (racionalmente perceptíveis ou construídas pela imaginação).

A instituição social do indivíduo aparece aí como uma ponte entre as produções psíquicas mutantes do sujeito e um campo mais amplo de significações e forças (Arnason, 2014: 48), que transitam a todo o momento pelo social-histórico.

A potencialidade criativa refratada no pensamento de Castoriadis pela idéia de *poiesis* e a sua busca por uma ontologia da indeterminação fornece as bases para a compreensão do universo magmático do imaginário radical, problematizando outras questões relativas ao universo filosófico moderno e ocidental, como o poder demarcador da linguagem pelos seus critérios identitários.

LINGUAGEM E INSTITUCIONALIZAÇÃO IDENTITÁRIA

A linguagem é componente fundamental para a análise sociológica desde a lingüística de Saussure (1978), que teve bastante repercussão nas ciências humanas. No entanto, pela ótica de Castoriadis, sua dimensão tem estado muito restrita a um tipo de lógica específica, que ele chama por lógica conjuntista-identitária (*ensembliste identitaire*). Este tipo de lógica é chamada por ele de “lógica-ontologia herdada”, por ele considerar ser herdada desde Platão, e se baseia em torno de três categorias bem delimitadas, a saber:

“(…) o princípio de identidade, ou seja, $A = A$, todo objeto é idêntico a ele mesmo; o princípio da não-contradição: uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo; e o princípio do terceiro excluído: uma afirmação não pode ser ao mesmo tempo verdadeira nem falsa. (Amorim, 1995: 147)

A teoria dos conjuntos da matemática aparece para Castoriadis como a representação máxima desse tipo de condicionamento operado pela linguagem, que objetifica as relações entre sujeito e objeto, demarcando essencialmente também todas as suas demais relações possíveis.

Como ciência do raciocínio lógico e abstrato por excelência, a formalidade do cálculo matemático serviu de influência portentosa para a consolidação dessa lógica identitária. Pela análise castoriadiana da teoria moderna dos conjuntos – representação máxima desse tipo de condicionamento operado pela linguagem – elaborada por Georg Cantor, fica evidente para Castoriadis como ela situa a lógica identitária através de relações conjuntistas: os conjuntos aparecem como representando um caráter objetivante da linguagem e opera pela universalidade de um poderio demarcador – (A) *não é* (B) *que contém* (C), etc.⁶

Sua crítica à linguagem remonta ao fato de que o que se pretende conhecer não pode ser novo em essência, nem ser *nova significação*, uma vez que a identidade de algo – pela lógica herdada – está vinculada a um objeto/encadeamento anterior, importando características provindas de relações lógicas e conjuntizáveis. A causalidade que é intrínseca a esta lógica-ontologia herdada corresponde à ideia de *equivalência* de todas as naturezas do ser: ou seja, já que a identidade do ser aparece apenas como a derivação de alguma coisa anterior, como algo “diferente”, mas não como algo *outro*, em absoluto e em essência, seus produtos correspondem a uma homogeneização e a um sentido unitário, definido, decorrente de uma mesma matriz identitária. É por isto que a linguagem aparece costumamente associada à questão da identidade por diversos ângulos, como pelo conhecimento prático e o uso efetivo da linguagem em situações concretas (Dewey; 2009; Joas; 1996; Mead, 1934) pelas noções de “competência” e “desempenho” (Chomsky, 1969), pela posse e uso de determinados “capitais” em “campos” específicos (Bourdieu, 1980), e assim por diante.

Abordagens relacionadas à linguagem associadas a um caráter identitário é problemática para o entendimento da formação social-histórica em um ponto: porque a própria noção de alteridade é afetada e reduzida a um aspecto de significação integradora do sujeito com o seu meio, tão somente.

Problemático porque nitidamente bem demarcada e excessivamente circunscrita na ação individual e não em marcos mais processuais. É por este motivo que para Castoriadis a linguagem, pela lógica da determinidade, se desdobra em duas dimensões que se imbricam mutuamente e formam o imaginário social⁷: *legein* e *teukhein*.

Legein corresponde ao que Castoriadis chama de “dimensão conjuntista-conjuntizável” do representar social e que carrega um sentido de deliberação, designação e definição. De modo mais geral, comporta todo o invocamento que permite distinguir, escolher, estabelecer, juntar, contar, dizer e que pressupõe a definição por excelência dos objetos, bem como a institucionalização de suas qualidades (Castoriadis, 1982: 277). *Teukhein*, por seu turno, representa a operacionalização de tudo isto, confina-se ao âmbito do fazer social propriamente dito, sendo o seu resultado e articulação. *Teukhein* reúne, fabrica, ajusta e constrói, de algum modo, as significações operacionadas por *legein*.

Castoriadis entende que a questão da dimensão identitária é feita por um aparato lógico combinatório, que situa as práticas sociais através das definições da linguagem, como código relacional: a essência e o valor de todo objeto e de toda sua significação se equivale, por esse prisma, a uma capacidade validativa para se adentrar num tipo de discurso ou prática. Uma coisa sempre vale *para...* e sempre vale *como...* (Castoriadis, 1982: 294). Isto faz com que a linguagem não apareça senão por critérios de seletividade (as do *legein*) e se apresente por uma específica inserção de valor nas representações sociais (realizadas por *teukhein*).

6 Mas embora Castoriadis descarte a lógica da determinidade, ele não elimina relações sociais calcadas em situações temporais, como passado e futuro, tradição e inovação, como bem colocado por Klooger (2009). Desconsiderar esse aspecto seria uma má leitura do pensamento castoriadiano, pois isso não implica num completo abandono de formatos precedentes, mas somente o afastamento de uma lógica encadeadora. Ou seja, existem sim relações temporais no social-histórico, mas elas não podem fazer derivar o presente pelo passado ou o futuro pelo presente.

7 Para uma discussão mais profunda do imaginário social em Castoriadis com um foco empírico voltado à temática da América Latina, em particular, favor consultar o artigo de José Mauricio Domingues: “*Imaginary and politics in modernity. The trajectory of Peronism*”. Thesis Eleven, 2016.

A linguagem é crucial para a proposta estabelecida por Castoriadis porque ajuda na compreensão do excesso de demarcação centrada no indivíduo (a reflexividade individual) para o entendimento do social. Se formos contrastar a proposição de Castoriadis com algumas concepções teóricas na sociologia, podemos ver em que medida ela se diferencia.

Pelo conceito de dupla hermenêutica de Giddens (1979, 1984), por exemplo, não só as construções oferecidas no âmbito da linguagem podem ser apropriadas e redefinidas pelos diferentes sujeitos, no tempo e no espaço, mas qualquer conhecimento socialmente produzido pelos indivíduos. Giddens não problematiza, contudo, a questão em eixos mais significativos, permanecendo em torno da questão do individualismo. De modo semelhante, Beck (2010) critica a atual perda da força do número ou do vínculo às grandes narrativas e dá ênfase, em seu diagnóstico teórico, às mediações e as linguagens das narrativas individuais frente aos dramas sistêmicos de uma sociedade “condenada” pelo risco – suas crises ambientais, sociais, econômicas, etc. Isto se explica, tanto em Giddens quanto em Beck, pelo fato de as instituições básicas centrais da sociedade, como a educação, os direitos sociais, políticos e civis, assim como as oportunidades de participação no mercado de trabalho, seus processos de mobilidade e ascensão, estarem voltadas para o indivíduo, não para o grupo, à família, ou ao coletivo. Isto acelera o conjunto da individualização, levando ao acirramento de um individualismo institucionalizado (BECK, 2003: 23).

A questão da linguagem na sociologia aparece muito vinculada ao indivíduo moderno, como podemos notar com estes dois autores, sendo pouco problematizada em eixos mais abrangentes. De modo oposto aos teóricos da chamada modernidade reflexiva, mais que um interesse social/sociológico⁸, a questão da linguagem em Castoriadis é sempre, concomitantemente, uma preocupação ôntica e ontológica. Ou seja, lida com o imanente, com o campo do fenômeno, mas ao mesmo tempo com o ser; e não por uma preocupação em torno de conceitos/categorias como “desencaixe” e “risco”, tampouco se atentando predominantemente no domínio do estético e do compartilhamento de ideais mediante a informação e a comunicação, como supõe Lash (1997).

Além de Freud, Sartre e Lacan, Castoriadis está a todo o momento estabelecendo, implicitamente ou não, alusões diretas a Platão, Heidegger e a Kant. E é justamente por esta razão – devido ao seu teor inicial e fundamentalmente filosófico, mas também psicanalítico – que quando o tema da linguagem se desdobra posteriormente para o plano prático ele aparece de modo mais profundo, demandando de todos nós maiores posicionamentos. Se formos levados a caracterizar as instituições modernas e os laços humanos como fragilizados e fluidos por uma série de fatores, a saber, como pelo declínio do estado de bem-estar, o desengajamento (político e social), a desregulamentação e a flexibilização (Bauman, 2001), então devemos dar um passo adiante, desta vez ainda mais largo. É preciso não se fechar em um estudo específico da linguagem social e admitir que existam outros horizontes, ainda não devidamente explorados.

De fato, a linguagem, se analisada no âmbito da criatividade social e em termos coletivos pode ser vista por diferentes formas. Mas para os propósitos deste artigo é interessante notar como o olhar de Castoriadis é revelador, concebendo a questão da linguagem para além do espectro da ação individual e englobando muito mais que uma concepção moderna do social, diferentemente destes autores supracitados.

Quando Castoriadis faz a crítica das “designações” (por *legein*) na linguagem e seus artefatos e produtos que delas advém (ancoradas em *teukhein*), ele quer chamar a atenção para o fato de que a linguagem tem poder demarcatório não só para a ação individual, mas para toda uma cosmovisão específica e uma concepção coletiva do social. Isto é, a linguagem transpõe a própria dimensão do indivíduo por ser uma instituição imaginária, embora também calcificada no real.

A questão é reconhecer que o problema da linguagem em Castoriadis não é de definição conceitual, e sim de ruptura e abertura de nova significação. Ela aparece quase sempre em consonância com o problema da imaginação (produtiva/criativa, para se distanciar de Kant) e seus “choques semânticos” no seio da

⁸ Para uma abordagem do pensamento de Castoriadis de modo mais sistemático na sociologia contemporânea, consultar a obra de Kanakis Leledakis: “*Society and psyche: social theory and the unconscious dimension of the social*. Oxford: Berg, 1995.”

vida social, aproximando-se um pouco das teses de Ricoeur (1994) neste sentido. Tanto a imaginação como a linguagem são advém das “produções” magmáticas do social-histórico, mas também do componente radical presente na psique individual. A crítica de Castoriadis feita a Kant, neste aspecto, repousa no fato de que Kant concebe a imaginação como que ancorada no domínio da produção cognitiva, ou seja, aparecendo como refém dos processos de conhecimento (Castoriadis, 1994: 144).

A questão da linguagem em Castoriadis tem ligação direta ainda com a fenomenologia e a discussão heideggeriana sobre essência e causalidade, e que não podemos explorar aqui. De todo modo, podemos ver um ponto interessante quanto à questão da linguagem também pela sociologia fenomenológica de Schutz. Se em Schutz (1979: 118) temos que o “vocabulário e a sintaxe da língua cotidiana representam o epítome das tipificações socialmente aprovadas pelo grupo lingüístico”, isso não significa que a linguagem seja uma mera tipificação. Para Schutz, a tipificação não pode ser negada porque a realidade não poderia “oferecer” os meios para a sua superação. Castoriadis também não nega a existência de tipificações, bem como não negligencia o caráter de seletividade e abstração oferecidas pela linguagem. No entanto, diferentemente de Schutz, que parece colocar ênfase no aspecto mais cognitivo da linguagem, Castoriadis quer introduzir a idéia de que não só a linguagem pode significar outra coisa, se organizando de modo incessantemente fluido, como também os seus produtos podem se refletir de outra maneira.

Isto pode ser mais bem elucidado se tivermos em mente que as fronteiras do simbólico e do imaginário não podem ser compreendidas de modo estanque, mas por meio de fluxos operatórios que emergem de suas demarcações ou que transbordam das margens das operações conjuntistas. Mundos sociais distintos podem tanto se isolar, de forma aparente, como se aproximar, em termos relativos, realizando uma interpenetração de múltiplas significações e razões de ser. Por decorrência, a interseção de cada uma das significações dos universos lingüísticos pode produzir novas atividades e favorecer a utilização de muitos quadros operatórios. As especificações técnicas, as normas, as leis, o saber jurídico, os códigos expressos e os acordos tácitos, etc., são postos frente ao horizonte interpretativo do senso comum, sendo absorvido por ele e dele também sofrendo influência. Ou seja, embora a língua se estruture de algum modo segundo determinadas regras e códigos funcionais (como a gramática), ela não se limita a essa configuração conjuntista justamente porque não pode se confinar a um único universo.

Enquanto código, a linguagem se organiza sob os moldes de relações conjuntizáveis, mas, de modo contrário, enquanto língua, ela se ampara por um léxico de significações que não se fecha em si mesmo, mas que é permanentemente reconstruído, expandido e resignificado. Isto porque toda a linguagem é, em si mesma extensível, transformável – ela é “um abuso de linguagem”, em suas próprias palavras (Castoriadis, 1982: 394). As propriedades da linguagem são ilimitadas, é certo, e por diversas formas, sejam elas vistas pela ação individual, pelos mecanismos cognitivos e sociais. Porém, dizer que existe um afastamento das lógicas de formalização sistêmica do mundo social pelo universo da linguagem não é o mesmo que dizer que ela pode se manifestar sempre de forma aleatória e fortuita. Castoriadis mesmo afirma em uma passagem, de modo categórico:

Eu não teria linguagem se cada vez a palavra pudesse remeter-me a qualquer lugar e de qualquer maneira; mas também não se cada vez as remessas possíveis que pertencem à significação e às quais a significação igualmente pertence fossem rigorosamente circunscritas e definíveis. (Castoriadis, 1987: 178)

Castoriadis não ignora, como fica claro, o poder de demarcação da linguagem. As arbitrariedades impostas pelos sistemas sociais e a estruturação da língua e suas gramáticas, seu léxico, sua semântica, normas e regra são exemplos que não podem ser desconsiderados. O que ele chama a atenção é para o fato de que se a lógica da indeterminação requer que aceitemos uma dimensão que lida com o indefinível e o indizível, isso remonta à ideia de que as significações não podem ser encontradas também em sua forma pura. Não pode haver, nesse sentido, essência e delimitação da linguagem; e isso é o mesmo que dizer que não pode existir o hermetismo de seus produtos e realizações. É importante notar que a lingua-

gem é um objeto de estudo muito singular: utilizamos a linguagem para estudar a própria linguagem. Daí a linguagem estar também imersa no magma do social-histórico, onde inexitem quaisquer limites fronteiros. E por esta mesma razão, a tarefa de uma definição “institucional” do que venha a ser a linguagem se torna impossível – ainda que esta impossibilidade não signifique o impedimento de sua problematização.

Não podemos nos colocar diante da instituição e inspecioná-la, pois os meios para tanto fazem, eles mesmos, parte da instituição. Como poderia eu falar da instituição em uma linguagem que se pretendesse rigorosa, formalizada, ou indefinidamente formalizável etc., na medida em que esta linguagem é, ela também, uma instituição, talvez a primeira e a mais importante das instituições? (Castoriadis, 2004: 157)

Desse modo, a contínua e interminável confluência das distintas dimensões da linguagem (uma codificante e em seu sentido fechado, outra que se apresenta de modo expansível, de modo aberto e com potencial transformador) nos remete novamente à noção de poiesis e às operações psíquicas do inconsciente, que também não são previsíveis nem se determinam de modo absoluto, muito menos possuem um trajeto com percurso final.

Ao tomar emprestadas as contribuições de Freud, Castoriadis quer mostrar como a indeterminação presente no social-histórico nos permite, de alguma forma, elucidar as incongruências que são ocultadas pelos produtos da linguagem pelas dimensões do *legein* e *teukhein*. A linguagem aparece sempre como o lugar do ocultamento – e daí temos que o mecanismo da condensação elaborado por Freud nos permite entender que aquilo que é manifestado é sempre menor que o latente. Quer dizer, de alguma forma o inconsciente sempre está *lá*, porém todas as suas atividades não podem ser “recuperadas” posteriormente, pela elaboração secundária.

As relações só podem ter significado, pela lógica-ontologia herdada que Castoriadis tanto combate e critica, porque tanto o signo como o objeto significante são amarrados pelos seus referentes, isto é, têm as suas identidades arbitrariamente instituídas. Isto contribui para que a lógica depositada em *legein* torne-se a base de nossa visão de mundo e de nossas práticas. Em contrapartida, as práticas tornam-se o combustível que retroalimenta esta mesma lógica. A problemática da questão é o fato dessa lógica se desdobrar sob a forma de reciprocidade entre ser e identidade no âmbito causal da linguagem e o afastamento das incongruências de cunho lógico.

Tematizar a linguagem é falar, portanto, a respeito de múltiplas possibilidades do social. O “real” não pode oferecer muito senão ditar as *potencialidades* para o ser humano (do ponto de vista individual, mas também sob o prisma coletivo) e em sua relação prática e simbólica (Castoriadis, 1991). Com isso ele quer dizer que nem a história nem a sociedade podem pertencer a uma “lista de possíveis”, mas antes se constituem por uma expansividade ilimitada e auto-criadora (Castoriadis, 2002). Desta forma, conquanto compreenda que a lógica conjuntista do social-histórico seja o pressuposto básico para o funcionamento do pensamento ocidental, mais precisamente, e que não há como escapar dela em termos absolutos, Castoriadis vai mostrar que a crítica deve ser, contudo, feita.

Para ele, se parece impossível nos desvencilharmos completamente, *no* pensamento, *do* pensamento da lógica-ontologia herdada e de seu mundo com relações objetificantes, podemos ao menos combater a ideia que o representa. Questionar a linguagem e suas práticas significa inquirir a respeito de suas dimensões, codificadas e naturalizadas nas significações do ser, da psique, da sociedade, bem como da história. É lidar, portanto, com o plano coletivo e seus mecanismos institucionais.

AUTONOMIA COMO PROJETO COLETIVO

Para entendermos a questão da emancipação em Castoriadis, em seu aspecto tanto individual quanto coletivo, precisamos primeiro analisar as formas de auto-instituição da sociedade. Então, antes de mergulharmos no que vem a ser um indivíduo e uma sociedade autônomos, convém elucidar brevemente o seu aspecto contrário.

A palavra “heteronomia” vem do grego, pela junção *hetero* (outro) e *nomos* (leis, convenções). Sociedades heterônimas são aquelas que depositam o imaginário em uma referencialidade exterior, suas significações internas são explicadas por outros meios que se sobrepõem a elas: deuses, razão, história, mitologia, guerras, ancestrais, destino, etc. Ou seja, as leis e a “razão de ser” de uma sociedade heterônima são dadas sempre por outro referencial, exterior, e que serve com explicação e justificativa para a sua própria constituição.

Se uma sociedade tem seus fundamentos explicados, assim, por outros referentes que não ela mesma, isso nos leva à impossibilidade do questionamento de sua natureza, o que conseqüentemente produz um fechamento de suas significações. Ora, se as “bases” do funcionamento de uma sociedade repousam exclusivamente em Deus e na figura de leis divinas, por exemplo, manifestadas pela divulgação de um profeta qualquer, então elas exaurem qualquer compreensão que vá para além disso.

O sentido real da práxis em Castoriadis está em enxergar os outros não como receptáculos da ordem estrutural instituída, mas de modo inverso, como seres ativos, criativos e dotados de senso de autonomia – *autos-nomos*: dar a si mesmo suas próprias leis. Nesse pano de fundo, o sujeito precisa aparecer como uma subjetividade capaz de deliberar e exercer vontade em contextos democráticos – mas não *qualquer* vontade, daí a autonomia ter um enfoque mais coletivo. Por outro lado, a práxis não pode ser também um manual pronto e acabado, espécie de guia definitivo. Como sabemos, Castoriadis rompe com o caráter determinístico que vê por toda a obra de Marx, e é por esta razão que ele vai considerar a proposta romântica do comunismo como um devaneio incoerente, por acreditar que o comunismo está de posse, pela consciência de seus agentes, de todos os mecanismos elucidativos do real. Castoriadis não pretende eliminar a razão, mas deslocar o ângulo pelo qual ela se fixa para o projeto da autonomia. A práxis, nesse sentido, não deve se governar pela razão, fazendo dela seu carro forte, mas apenas se apoiar nela.

A práxis é, por certo, uma atividade consciente, só podendo existir na lucidez; mas ela é diferente da aplicação de um saber preliminar (não podendo justificar-se pela invocação de um tal saber – o que não significa que ela não possa justificar-se). Ela se apóia sobre um saber, mas este é sempre fragmentário e provisório. É fragmentário porque não pode haver teoria exaustiva do homem e da história; ele é provisório porque a própria práxis faz surgir constantemente um novo saber (...). (Castoriadis, 1982: 95)

O que isto significa? Que muito embora o mundo social seja também o mundo do fazer, a busca pela emancipação humana não pode ser feita através de um formato fechado, assemelhando-se a uma técnica. Castoriadis se posiciona aí contra Sartre, pelo fato deste ver o outro como um problema, como inconveniente ou mesmo obstáculo – “o Inferno são os outros” – para o “projeto” de realização individual. Para Castoriadis essa visão não contribui em nada para o enfrentamento da questão. O “outro” não deve ser um impedimento para o sujeito, visto que o genuíno projeto da autonomia subentende um sentido compartilhado, que ultrapassa a própria dimensão de projeto individual. E não pode ser obstáculo porque o ponto nevrálgico para Castoriadis não está necessariamente no conflito com outro indivíduo, diretamente, mas nos posicionamentos diante das significações imaginárias sociais produzidas, que são “postas” sem delegação e são dissolvidas pela impessoalidade do anonimato coletivo (Castoriadis, 1982: 131). O projeto sartreano, para Castoriadis, corresponderia mais um plano de realização pessoal que a um projeto coletivo.

O “outro”, de acordo com Castoriadis, pode muito bem ser encarnado *fora* da dimensão individual, pois o outro se dissolve quase sempre pela multiplicidade das relações sociais: os mecanismos reguladores

do mercado, o direito, o sistema penitenciário, o capital financeiro, as formas de segregação, o racismo, os movimentos sociais, e assim por diante. Além da alteração da relação do sujeito com o outro, o ideal de autonomia subentende ainda uma mudança radical do sujeito em pelo menos três outros sentidos: 1) como não existe sociedade sem lei, a lei existe para ser obedecida; mas ela pode e deve ser também questionada, debatida, numa sociedade autônoma, composta por sujeitos autônomos; 2) se isso implica numa maior participação individual, por outro lado não elimina por completo a resistência e o peso de muitas significações imaginárias sociais – sedimentadas na moral, na tradição, nos consensos, nos costumes, etc. –, o que evidencia ainda mais a dispare correlação de forças existentes na vida social; 3) a autonomia visa transformar ainda a relação do sujeito com este outro desconhecido que está inconscientemente internalizado em cada um de nós – e é por isso que ela não pode alimentar a realização de todos os desejos do sujeito, mas deve surgir a partir do conhecimento do sujeito sobre ele mesmo e do controle dos impulsos e manifestações de seus próprios desejos.

Normal e patológico, puro e impuro, sagrado e profano, são apenas formas e condições instituídas que aparecem como demarcações para o sujeito nos domínios do social-histórico. Essas polarizações conceituais são insuficientes para elucidar o real porque enclausuram as significações sociais, ao invés de propiciar novos sentidos para as suas conexões. É por isso que Castoriadis afirma que não se trata de instituir novos formatos, mas apenas estabelecer novos entendimentos para as relações sociais e imaginárias. A questão inerente à filosofia da autonomia não é marcar novos territórios ou eliminar determinadas instâncias (do tipo “nós” e “eles”).

O Eu da autonomia não é Si absoluto, mônada que limpa e lustra sua superfície êxtero-interna a fim de eliminar as impurezas trazidas pelo contato com o outro; é a instância ativa e lúcida que reorganiza constantemente os conteúdos utilizando-se desses mesmos conteúdos, que produz com um material e em função de necessidades e de idéias elas próprias compostas do que já encontrou antes e do que ela própria produziu. (Castoriadis, 1982: 128)

O projeto de uma sociedade autônoma deve passar, pois, pela atividade refletida dos indivíduos em suas mais variadas relações. Nele, as instituições e as significações imaginárias não podem ser concebidas como dadas. O caráter autônomo só pode aparecer pelo reconhecimento de elaboração das próprias leis, da auto-instituição das significações sem referentes extra-sociais. É por isso que a psicanálise aparece para Castoriadis como partícipe do projeto da autonomia: porque ela contribui para a autoanálise e autocrítica, a começar pelo sujeito, mas também se estendendo a partir dele e para além. E por ser uma atividade lúcida, social e de alcances práticos ela é uma atividade prático-poiética, consubstancial a ações que visam à autonomia coletiva (Castoriadis, 1992: 156).

Se a psicanálise pode ajudar o sujeito a estabelecer uma nova relação consigo e ao mesmo tempo contribuir para que entendamos melhor os mecanismos operadores e dominantes no social-histórico é porque ela lança ao projeto de autonomia, favorecidas por um contexto democrático, o sentido de ruptura – ruptura das significações fechadas, falados anteriormente. As continuidades e descontinuidades das significações sociais, através dos estatutos da representação imaginária e social e suas instituições históricas, provocam não somente uma desconexão no tempo histórico tradicional, mas também tensiona o surgimento de novas significações ontológicas para o sujeito. Por exemplo, a supressão do pensamento mitológico, o advento da democracia e o refreamento do dogma da religião possibilitaram a abertura de significações que se encontravam fechadas pelo componente da heteronomia. Mas, por outro lado, se a “socialização” da psique não aparece de forma absoluta para o sujeito, tampouco os efeitos dessa ruptura – seja para o plano individual, seja para o coletivo – surgem como totais e por isso o projeto coletivo da autonomia deve ser perseguido continuamente.

O que mais se aproxima da questão da autonomia, para Castoriadis, ocorreu apenas duas vezes na história da humanidade: pelo surgimento da democracia na Grécia antiga e a modernidade europeia. Se

por um lado, a cultura grega se orientou por ideais civilizatórios e exemplares modelos educacionais e políticos, a modernidade serviu para colocar a reflexividade e a interrogação no seio da vida social. Entretanto, esses dois momentos aparecem apenas como “significações germinais” para a autonomia. É por este motivo que a capacidade humana para a autonomia significa lidar direta e coletivamente com as leis e as convenções – *nomos* – sociais produzidas, mais do que se apoiar nas leis da natureza (Adams, 2014: 140). Esta é uma distinção fundamental que está presente por toda a obra de Castoriadis. Assim, se a pólis grega significou para Castoriadis o surgimento dos “germes da autonomia”, seu desenvolvimento só pode vir pelo questionamento incessante de seu caráter convencionalmente instituído (*nomos*); e não pela conformidade de um mundo “natural” (*phusei*), dado de uma vez e para sempre.

Combater a alienação e a heteronomia significa, para Castoriadis, estabelecer novas relações, criando um movimento necessário, mas enquanto possibilidade para algo acontecer, não como determinidade. Desta forma, o “coletivo” que Castoriadis invoca adquire um sentido totalmente diferente de Marx – o projeto de autonomia é uma busca coletiva e criativa, porém sem *telos*. A história é sempre criação radical, onde a capacidade de julgar e questionar se tornam possíveis (Castoriadis, 1997: 271).

Em outro momento, Castoriadis (2002: 256-278) vai afirmar que a política, entendida através da discussão democrática, não existe em todos os lugares; o que existe é apenas o político, que representa o poder estabelecido. O político está também entranhado nas sociedades heterônimas, mas com a diferença que suas significações e instituições ocultam o sentido de autocriação dessas mesmas sociedades. É por isso que Castoriadis entende os movimentos sociais como partes da *verdadeira* política (*la politique*), que é distinta da política institucional (*le politique*), partidária e com poder normativo e ações reguladoras. Para ele, a política realizada pelos movimentos sociais se sedimenta nos imaginários sociais, que “instituem” e problematizam todas as operações no interior de uma sociedade⁹.

A liberdade, um valor central para as teses de Castoriadis, aparece então como uma questão efetiva, não enquanto um valor filosófico. A liberdade nunca poderia se equivaler, a partir desse ponto de vista, a fazer o que as leis permitem, no sentido tratado por Montesquieu – ela não pode estar confinada desta maneira porque as leis estabelecidas não podem ser empecilhos à autonomia e à questionadora participação democrática, não podem se calcar na heteronomia. Outrossim, a liberdade em Castoriadis se afasta igualmente da idéia de que devemos abdicar da liberdade individual em favor do coletivo. Castoriadis não abre mão da autonomia individual, mas apenas busca conectá-la à coletividade. A questão da liberdade tampouco deve se aproximar da indiferença e do desapego, tal como preconizado pelos filósofos estoicos – “[a]quele que vive na sociedade sem vontade em relação à Lei, sem vontade política, somente substitui o pai particular pelo pai social anônimo” (Castoriadis, 1982: 115).

Levando tais questões em consideração, Castoriadis lida com a política com *p* minúsculo, e não só com o poder político tradicionalmente estruturado. Pois em toda a sua vasta obra as transformações democráticas vêm muito mais pelo agir político do que pela socialização mediada pelo uso pragmático da linguagem, como lembra Browne (2014). E se o rompimento das significações heteronômicas é tarefa extremamente difícil de ser galgada, isto não pode nunca impedir por completo as possibilidades da autonomia individual, (re)construída coletivamente.

Nunca poderá haver uma ruptura total do fechamento (...). Mas existe uma diferença qualitativa enorme entre um mundo onde há um fechamento com, talvez algumas fissuras, porque nada se mantém por inteiro indefinidamente, e um mundo que abre esse fechamento. (Castoriadis, 2002: 207)

O pensamento de Castoriadis, embora muito complexo, tem um núcleo esclarecedor: ele coloca a so-

⁹ Para um estudo mais aprofundado das teses de Castoriadis no universo da política das sociedades modernas capitalistas, consultar o artigo de Craig Browne “Castoriadis on the Capitalist Imaginary”, *Modern Greek Studies*, 2005.

cidade como processos de institucionalização que provém do imaginário e da capacidade humana de conceber significado às operações sociais, inserindo, portanto, uma dimensão onde a criação aparece de forma irreduzível ao ser e à sociedade (Joas, 1989). O que podemos concluir de tudo isto, portanto, é que para Castoriadis a questão da autonomia não somente significa um projeto coletivo, mas um projeto *criativo*, construído coletivamente.

CONCLUSÃO

O objetivo principal desta exposição foi fornecer uma análise de alguns pontos do pensamento de Castoriadis para tematizar os excessos de demarcações empíricas e para atentarmos para a possibilidade de outros tipos de formulações conceituais. As contribuições do filósofo, economista e psicanalista francês de origem grega nos oferece inquietações necessárias. Com ele entendemos melhor como se fundamenta, por exemplo, a lógica do pensamento tradicional, que contribuiu para relações de determinidade e causalismos, com implicações tanto no âmbito do sujeito quanto da sociedade.

Este trabalho foi feito tendo como pressuposto o fato de que a criatividade social precisa ser entendida não mais enquanto “categoria residual” para ação, nem devendo ser vista de modo exclusivamente pragmático. É preciso fornecer outra problematização à questão, que transite tanto pela interação quanto pelos debates situados na dimensão do imaginário e instituições modernos.

Por este motivo, busquei articular o tema da criatividade para além da agência e dos domínios do indivíduo; destacando sua ligação com a questão do imaginário e as indeterminações da história, da sociedade e psique humana. Pois como Freud bem explicitou ao longo de toda a sua teoria, as produções do inconsciente “tocam” o desconhecido, o que nos permite afirmar que o caráter multidimensional da vida social está sempre sujeito às indeterminações das significações imaginárias postas processualmente. E, neste aspecto em particular, Castoriadis oferece para todos nós enormes horizontes a serem explorados.

REFERÊNCIAS

- Adams, S. (2008) *Castoriadis' long journey through nomos: institution, creation, interpretation*. Tijdschrift voor Filosofie, 70, p. 269-295.
- Adams, S. (2014) *The living being*. In Suzi Adams (ed.), *Cornelius Castoriadis: key concepts*. London, Bloomsbury Academic.
- Amorim, M. (1995) *Labirintos da autonomia - a utopia socialista e o imaginário em Castoriadis*. Fortaleza: UFC.
- Arnason, J. (2014) *Creative imagination*. In Suzi Adams (ed.), *Cornelius Castoriadis: key concepts*. London, Bloomsbury Academic.
- Bauman, Z. (2001) *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Beck, U. (2003) *Liberdade ou capitalismo*. São Paulo: Unesp, 2003.
- Beck, U. (2010) *Sociedade de risco*. São Paulo: Editora 34.
- Boltanski, L. y Chiapello, É. (2007) *The new spirit of capitalism*. London: Verso.
- Bourdieu, P. (1989) *O poder simbólico*. São Paulo: Bertrand.
- Browne, C. (2014) *Between creative democracy and democratic creativity*. In Vrasidas Karalis (ed.), *Cornelius Castoriadis and Radical Democracy*. Boston: Brill.
- Castoriadis, C. (1991) *A criação histórica e a instituição da sociedade*. Disponível em: <<http://caosmose.net/castoriadis/>>. Acessado em: 15/02/2016.
- Castoriadis, C. (1987) *As encruzilhadas do labirinto I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (1992) *As encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (2002) *As encruzilhadas do labirinto IV: a ascensão da insignificância*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (1982) *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (1994) *Radical imagination and the social instituting imaginary*. In: Robinson, G. & Rundell, J. (eds.), *Rethinking Imagination: culture and creativity*. London: Routledge.
- Chomsky, N. (1969) *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge: MIT Press.
- Dewey, J. (2009) *Democracy and Education*. Radford: Wilder Publications.
- Elias, N. (1993) *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Freud, S. (2012) *A interpretação dos sonhos*. Porto Alegre: L&PM.
- Freud, S. (2010) *Os Instintos e seus Destinos*. In: *Obras completas*, vol. 12 (1914-1916). São Paulo: Cia das Letras.
- Goffman, E. (1975) *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Giddens, A. (1979) *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. (1984) *The constitution of society*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1987) *The theory of communicative action. Vol 2. Lifeworld and system: a critique of functionalist reason*. Boston, Beacon Press.
- Joas, H. (1996) *The creativity of action*. Chicago: University of Chicago Press.
- Joas, H. (1989) *Institutionalization as a creative process: the sociological importance of Cornelius Castoriadis's political philosophy*. *American Journal of Sociology*, vol. 94.
- Kant, E. (1989) *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Klooger, J. (2009) *Castoriadis: psyche, society, autonomy*. Leiden: Brill.
- Lash, S. (1997) *A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade*. In: BECK, U.; Giddens, A. y Lash, S. (orgs.). *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp.
- Mead, G. H. (1934) *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University Chicago Press.
- Negri, A. (2009) *Insurgencies: constituent power and modern state*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ricoeur, P. (1994) *Imagination in discourse and in action*. In: Robinson, G. & Rundell, J. (eds.), *Rethinking Imagination: culture and creativity*. London: Routledge.
- Rosengren, M. (2014) *Magma*. In Suzi Adams (ed.), *Cornelius Castoriadis: key concepts*. London, Bloomsbury Academic.
- Saussure, F. (1978) *Curso de lingüística geral*. Lisboa: Dom Quixote.
- Schutz, A. (1979) *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Simmel, G. (1997) *The concept and tragedy of culture*. In: Frisby, D. & Featherstone, M. (eds.), *Simmel on culture*. London: Sage.

SOBRE EL AUTOR

Marcos Tavares Prates

Institución: IESP- Instituto de Estudos Sociais e Políticos. Rio de Janeiro, Brasil.

Especialidades de la institución: maestría y doctorado en sociología y ciencias políticas.

Email: mt.prates@outlook.com

Artículo

RECIBIDO 20/03/2016

APROBADO 12/04/2016