

CURA, CULPA E IMAGINÁRIO RADICAL EM CORNELIUS CASTORIADIS: PERCURSOS DE UM SOCIOBÁRBARO

Heliana de Barros Conde Rodrigues

Instituto de Psicologia UERJ

O artigo aborda a trajetória teórico-política de Cornelius Castoriadis no período que se estende do imediato pós-guerra à década de 70 momento de publicação de A instituição imaginária da sociedade. Enfatizam-se os vínculos entre a gênese teórica e a gênese social dos conceitos e análises castoriadianos, bem como a relevância dos mesmos para uma abordagem crítica do mundo contemporâneo.

Descritores: Castoriadis, Cornelius, 1922-1997. Socialismo. Marxismo. Filosofia. Política. Sociologia.

O recente falecimento de Cornelius Castoriadis não faz deste artigo um necrológio, embora tampouco permita que se furte a certa homenagem. Menos, porém, ao homem-autor e à obra-expressão do que a um pensamento que jamais deixou de tentar elucidar seus próprios pressupostos, fazendo-se, invariavelmente, movimento intempestivo em face de uma série de presentes hegemônicos. Neste sentido, julgamos que tal pensamento só pode ser produtivamente abordado enquanto percurso, ou melhor, que ele demanda, para ser exposto e analisado, uma referência permanente a momentos históricos.

Dentre os possíveis, nosso trabalho privilegiará três: o habitualmente identificado como *início do degelo* nas relações Leste-Oeste do pós-guerra; o referido aos acontecimentos de gestação da recusa radical ao *establishment* autoritário-burocrático, fosse ele do Leste ou do Oeste,

sintetizada pela rubrica “maio de 1968”; finalmente, aquele em que, após a ocorrência e/ou explicitação de inumeráveis *gulags*, um processo de *ar-rependimento* afeta esquerdas de todos os matizes, constituindo um remoto início do que se virá futuramente a denominar “fim do socialismo real.”¹

Em cada um destas momentos, o pensamento castoriadiano constitui determinada *deriva*², por nós batizadas, respectivamente, *cura*, *culpa* e *imaginário radical*. De cada uma delas - a última em particular - se nutre ainda, certamente, o apelo a Castoriadis³ para a análise de *nosso presente* - caracterizável como o de um neo-liberalismo que se auto-afirma triunfante, globalizado e, especialmente, definitivo. Sendo assim, esta retomada de percurso aspira, primordialmente, à *resistência ao presente*.

1. Curando-se do marxismo: Socialismo ou Barbárie

Os anos 50 portam inúmeros começos de *novas vias* a serem trilhadadas pelo pensamento e ação políticos, até então bloqueadas pela rígida escolha forçada - Leste ou Oeste, Moscou ou Washington -, característica do ápice da Guerra Fria entre os mundos comunista e capitalista. Falar então em “começo” quanto ao grupo e à revista *Socialismo ou Barbárie*, contudo, constitui um exagero de linguagem: o grupo surgira em 1946 e a

1 A grosso modo, estes momentos coincidiriam com as décadas de 50, 60 e 70.

2 Segundo Lyotard (1975), o termo deriva indica que “entre uma posição e outra há deslocamento, não superação; (...) acontecimento e não negatividade.” (p.20).

3 Algumas observações quanto à presença do pensamento de Castoriadis no Brasil: visitou o país diversas vezes a primeira em 1982 e a última em 1997, pouco antes de seu falecimento; grande parte de seus trabalhos está traduzida para o português, como pode ser constatado por nossas referências bibliográficas; tais trabalhos continuam despertando polêmica e interesse entre nós, conforme evidencia a publicação de duas teses brasileiras recentes (ver Amorim, 1995 e França, 1996). O leitor interessado em acompanhar alguns dos debates de Castoriadis com a intelectualidade brasileira pode consultar com proveito Castoriadis et al., 1992 (transcrição do seminário promovido pela Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre em 1991).

revista, em 1949. Mas durante o período que se estende dos anos 40 a meados dos 50, *Socialismo ou Barbárie* fora um cadinho ultraminoritário, quase desconhecido dos círculos externos à própria militância. A fórmula alternativa - ou ...ou ... - dele havia feito uma espécie de *gueto* para poucos frequentadores, até que novos acontecimentos políticos⁴ viessem a propiciar alguma aceitação às análises ali há muito desenvolvidas.

Nascido em Constantinopla em 1922, Castoriadis estudou direito, economia e filosofia em Atenas. Ainda adolescente, juntou-se às Juventudes Comunistas. Quando da ocupação alemã de seu país, constituiu, no interior do Partido Comunista Grego, um grupo que se opunha à política chauvinista, julgando-a, à época, mero desvio local, capaz de ser corrigido através da luta ideológica no interior do aparelho. No entanto, conforme as palavras do próprio Castoriadis (1979c, p.10), “a redução dos argumentos a cacetadas e a rádio russa” não demoraram muito a desenganá-lo. Aderiu então à organização trotskista de Spiros Stinas, em que militou até emigrar para a França, ao final de 1945. Em 1946, reúne-se a Claude Lefort - discípulo de Merleau-Ponty - para fundar *Socialismo ou Barbárie*. Até obter a nacionalidade francesa (1970), Castoriadis foi, paralelamente, economista da OCDE (Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômico) e escreveu sob pseudônimos diversos (como Chaulieu, Cardan, Coudray e Delvaux). Aliás, toda a militância de *Socialismo ou Barbárie* se protege, a princípio, sob pseudônimos, a fim de defender-se da “caça às bruxas” da guerra fria: Lefort se assina C. Montal; J. F. Lyotard adota o nome F. Laborde; o historiador Pierre Souyri se oculta sob a denominação P. Brune; o operário (da fábrica Renault) Jacques

4 Dentre estes acontecimentos, podemos citar a invasão das tropas soviéticas a Berlim Oriental (1953) e a Budapeste (1956); a posição mais do que ambígua de socialistas e comunistas durante as lutas de libertação da Argélia, chegando a apoiar a instauração de poderes ditatoriais e a violação de direitos internacionais; a invasão do canal de Suez promovida pelos governos francês (de maioria socialista) e inglês; o famoso Relatório Krushchev (1956), denunciando o totalitarismo stalinista.

Gautrat se transforma, nas reuniões do grupo e páginas da revista, em Daniel Mothé.

O caráter-gueto de *Socialismo ou Barbárie* não deriva, contudo, apenas da guerra fria Leste-Oeste. Ao chegar a Paris, a bordo do Mataroa, Castoriadis, assim como outros intelectuais - qual Kostas Axelos, por exemplo -, vem fugido da perseguição movida contra a esquerda grega. Não somente, porém, da repressão desencadeada pela aliança atlantista, como igualmente dos próprios comunistas, conforme relata, em tons quase dramáticos, Morin:

Raríssimos foram os intelectuais europeus que, sob a ocupação nazista, se tornaram militantes da heresia trotskista. Os comunistas trotskistas, presos pela Gestapo, sofriam a mesma sorte dos comunistas stalinistas e, no interior das prisões e campos nazistas, os stalinistas, no melhor dos casos, punham os trotskistas em quarentena e, na pior, liquidavam os "hitlerotrotskistas." Na Grécia, depois da Liberação, o Partido Comunista decidiu, em Comitê Central, pelo extermínio físico dos trotskistas. Condenado à morte pelos comunistas e prevendo ser abatido pelos anticomunistas, Castoriadis emigrou para a França. (Morin, 1989, p.11).

Assim sendo, o possível círculo de acolhida ao fugitivo em Paris está nos setores igualmente minoritários da IV Internacional. Mas Castoriadis bem cedo diagnostica um tronco leninista-burocrático comum a stalinismo e trotskismo. O grupo *Socialismo ou Barbárie* fará ruptura com a IV Internacional - ruptura esta marcada por uma dupla originalidade. De modo diferente das inúmeras cisões anteriores do movimento trotskista, ela não se dá à moda de uma pequena capela que muda de chefe sem transformar em nada a doutrina. Ao contrário de outras dissensões que igualmente rejeitam a organização de tipo leninista, ela não joga fora o bebê (Marx) junto com a água do banho (Lênin-centralismo-stalinismo). Ao romper com os *heterodoxos ortodoxos* - IV Internacional e dissidências da IV Internacional - em nome do marxismo, portanto, *Socialismo ou Barbárie* emerge como a "heresia de uma heresia." (Morin, 1989).

Membro de um grupo de extrema esquerda (*gauchista*) bem antes que esta classificação se torne mais a regra que a exceção, editor de re-

vista aos vinte e sete anos, iconoclasta, polêmico, herege frente às heresias, carente da proteção de qualquer Internacional, Castoriadis pode ser dito, pelo menos até 1956, aproximadamente, um típico *atípico* do panorama político-intelectual francês: rejeitando o stalinismo, não se mantém trotskista; criticando o trotskismo, não devém *chefete* nem anti-comunista. Junto a seu, de início, reduzidíssimo grupo, vê-se às voltas com os três problemas que assediam todas as (então raríssimas) extremas-esquerdas: a natureza do regime soviético; a forma de organização revolucionária; a herança marxista.

Datam do final da década de 40 as análises críticas de Castoriadis e Lefort quanto à versão trotskista da natureza do stalinismo. Na apresentação do primeiro número de *Socialismo ou Barbárie*, a ruptura com a Seção Francesa da IV Internacional é justificada mediante um ataque ao caráter reformista do trotskismo: este expressaria um desejo de fazer face à burocracia stalinista mantendo intactos, no interior de uma realidade em constante transformação, os fundamentos da política bolchevique do período heróico da revolução de 1917. O texto de apresentação formula indagações quiçá excessivamente intempestivas para a França de 1949:

Esta burocracia, que há vinte e cinco anos domina a sociedade russa, que desde o fim da guerra anexou a metade oriental da Europa e que está agora em vias de completar a conquista da China, ao mesmo tempo que mantém sob a sua exclusiva influência frações decisivas do proletariado dos países burgueses (...) *será simples excrescência temporária* introduzida no movimento operário, um simples *acidente histórico*, ou corresponderá a traços profundos da *evolução social e econômica contemporânea*? Se é esta última resposta que é verdadeira (...) põe-se a questão: como foi que essa evolução econômica e social que, segundo o marxismo, devia levar à vitória da revolução, levou à vitória, ainda que passageira, da burocracia? (Castoriadis, 1979a, p.116, grifos nossos).

Objetor irreductível do regime soviético e recusando-se a permanecer em aliança com a versão trotskista da burocratização soviética enquanto “acidente histórico” (ou da Rússia como Estado *Operário* degenerado), bem se vê a restrita gama de apoio que *Socialismo ou Barbárie* poderia receber na passagem dos 40 aos 50. Assim como se pode facil-

mente imaginar as boas risadas que o grupo deve ter dado quando um certo relatório - o de Krushev, em 1956, sobre o período stalinista - atribuiu crises, crimes e campos a um mero “culto da personalidade”

Ainda em seu primeiro número, *Socialismo ou Barbárie* transcreve a “*Carta Aberta aos militantes do PCI e da IV Internacional*”, redigida por Castoriadis e Lefort, onde são discutidas em detalhe as razões da ruptura com a organização trotskista. No mesmo volume, Castoriadis apresenta outro texto, intitulado exatamente *Socialismo ou Barbárie*, analisando os determinantes políticos e econômicos que teriam conduzido ao estabelecimento, na Rússia e países do Leste, de regimes de exploração e dominação, nos quais a *burocracia* é a nova classe privilegiada:

... dirigir uma sociedade moderna, na qual a maior parte da produção (...) é a que provém das fábricas, significa antes de mais nada dirigir efetivamente as fábricas (...) Este fator da direção da produção é tanto mais importante quanto a evolução da economia tende cada vez mais a substituir a distinção tradicional dos *proprietários* e *despossuídos* pela divisão e oposição dos *dirigentes* e *executantes* na produção. Isto é, se o proletariado não abolir imediatamente e ao mesmo tempo que a propriedade privada dos meios de produção, a direção da produção como função específica exercida duma forma permanente por uma camada social, o que fará será apenas limpar o terreno para a vinda duma nova camada exploradora, oriunda dos “diretores” da produção, da burocracia econômica e política em geral. Ora, foi o que aconteceu exatamente na Rússia. (Castoriadis, 1979b, p.146-7, grifos nossos).

Se, em 1949, estas palavras ainda podem ser ignoradas pela esquerda, ganham, aproximadamente a partir de 1956, uma espécie de poder *curativo* para os rompimentos com o Partido Comunista Francês (PCF), conforme comenta um deles, o lingüista Gérard Genette:

Eu passei por uma desintoxicação durante três anos em *Socialismo ou Barbárie*, onde esbarrei com Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Jean-François Lyotard. Para tornar-me não-marxista depois de ter sido stalinista durante oito anos, era preciso uma força centrífuga e *Socialismo ou Barbárie* era uma delas ... (Apud Dosse, 1991, p.203).

Abandono do marxismo? Que estaria propondo à época *Socialismo ou Barbárie*, visto que até pouco antes lançava mão, na qualidade de fundamento para as críticas dirigidas tanto ao stalinismo quanto ao trotskismo, exatamente das obras de Marx, Lênin e Trotsky?

Entre 1955 e 1958, Cornelius Castoriadis publicou uma trilogia de artigos intitulada *Sobre o Conteúdo do Socialismo* que, embora não expressasse posições homogêneas no grupo⁵, nos pode servir de indicador. Em diversas passagens destes trabalhos, relembra os pontos de partida de *Socialismo ou Barbárie*: a divisão essencial das sociedades contemporâneas é a que se instaura entre *dirigentes* e *executantes*; é o desenvolvimento histórico do proletariado que o conduz à consciência socialista; o socialismo só pode ser produto da ação *autônoma* do proletariado; a sociedade socialista se define pela supressão de toda categoria *separada* de dirigentes e, conseqüentemente, pelo poder dos organismos de massa e pela *gestão operária* da produção. Sem recusar qualquer destes conteúdos - não tão heréticos, por sinal, levando-se a sério alguns textos de Marx -, observa que *Socialismo ou Barbárie* teria, até então, permanecido teórica e politicamente *aquém* das implicações dos mesmos. As pressões da ideologia da sociedade de exploração, o peso da mentalidade tradicional e a dificuldade de se desvencilhar dos *modos herdados* de pensar seriam os determinantes deste estado de coisas. Por este motivo, ao longo dos três artigos, busca a presença destes *freios* ou *limitações* a um modo de pensar efetivamente socialista nos *textos marxistas* clássicos e, em especial, nos do próprio Marx, pois ...

... existe uma dificuldade intrínseca ao desenvolvimento de uma teoria e de uma prática revolucionárias na sociedade de exploração (...) na medida

5 No segundo artigo da trilogia, uma nota de rodapé frisa que as posições do autor não exprimem necessariamente o ponto de vista do conjunto. Desde muito cedo Castoriadis e Lefort se opõem quanto ao problema da organização. O último vê na idéia de um *partido* que se mantenha *revolucionário* uma contradição nos termos: o partido, para Lefort, gera a burocracia “como a nuvem engendra a tempestade.” (Vidal-Naquet, 1989, p.24). Sendo assim, abandona *Socialismo ou Barbárie* em 1958, deixando com seu contraditor o projeto partidário.

em que quiser superar essa dificuldade, o teórico do mesmo modo aliás que o militante se arrisca a recair inconscientemente no universo do pensamento burguês (...) no universo deste tipo de pensamento que procede de uma sociedade alienada e que dominou a sociedade durante milênios. (Castoriadis, 1983a, p.59).

Esta dificuldade consiste em um temível risco. No momento em que *novas* situações históricas exigem tanto *novos* tipos de solução revolucionária como *novas* formas de colocar os problemas, o pensamento herdado deixa de ser simplesmente inadequado para constituir-se, em acréscimo, num instrumento de manutenção do proletariado no quadro de exploração, dominação e mistificação em que se encontra. Tratando-se do pensamento marxista, este risco duplica, ou se multiplica: não só nele existe uma parte importante de herança ideológica burguesa, como tal herança exerce influência de dentro para fora sobre o movimento operário, sendo o marxismo, ali, a referência teórica dominante.

Um primeiro exemplo de risco é fornecido no artigo que abre a trilogia. Na *Crítica do Programa de Gotha*, ao distinguir a organização da sociedade logo após a revolução (fase inferior do comunismo) do comunismo plenamente realizado, Marx sustenta que o direito burguês prevalecerá na primeira fase, no que se refere à remuneração do trabalho: esta será idêntica apenas para a mesma *qualidade e quantidade*, podendo redundar em rendimentos desiguais para diferentes indivíduos ou grupos. Marx justifica este princípio com base nas características da economia - marcada pela penúria, exige que o esforço de produção da sociedade seja elevado ao máximo -, bem como na *mentalidade egoísta* que dominaria os homens, como herança da sociedade capitalista, e que se veria mantida exatamente pela referida penúria. Havendo, simultaneamente, necessidade da maior produção possível e de lutar contra a tendência egoísta a se furtar ao trabalho, ter-se-ia que estabelecer, segundo Marx, uma espécie de *salário por rendimento* (número de peças fabricadas, horas de presença, etc ...), análogo àquele tão severamente criticado no modo de produção capitalista.

Castoriadis faz rigorosas objeções a tais análises, assinalando que o problema não mais poderia ser colocado nos termos em que Marx o formula. Tanto a tecnologia moderna como as formas de associação dos trabalhadores - decorrentes do socialismo - as tornam ultrapassadas. O ritmo do trabalho operário não é individual, como afirmam as teorias capitalistas da organização, mas ditado pelo ritmo de trabalho *do conjunto* ao qual se pertence. Tratando-se de um conjunto de operários, em um regime socialista somente este próprio conjunto deve determinar tal ritmo, o que transforma um suposto problema de remuneração - pensamento herdado capitalista - em um problema de *gestão operária* da economia - modo de pensar socialista. Castoriadis adverte ainda que esta nova forma de dimensionar a questão não redundava em solução mais fácil: o estabelecimento *coletivo* dos ritmos e das equivalências entre dispêndios de energia em atividades diferentes pode conduzir a muitos erros, a serem permanentemente corrigidos, até chegar a soluções ao menos provisórias. Tais erros, porém, seriam *fecundos* para o desenvolvimento do socialismo, ao passo que “enquanto se colocar o problema sob forma do ‘salário pelo rendimento’ ou do ‘direito burguês’, permaneceremos de imediato no âmbito de uma sociedade de exploração.” (Castoriadis, 1983a, p.62).

Do exemplo precedente, Castoriadis tira a consequência mais radical: a de que a idéia do *homem econômico* foi criada pela sociedade burguesa à sua própria imagem e semelhança. Ou melhor, à imagem e semelhança *do burguês* na sociedade burguesa, e não do operário. Neste sentido, o pensamento marxista deve lutar para desembaraçar-se da penetração do modo de pensar capitalista em suas problematizações, teorias e ações revolucionárias, mesmo que tal modo de pensar provenha do próprio Marx.

Os artigos II e III seguem uma ordem aparentemente paradoxal: buscam uma definição de socialismo com base nas experiências efetivamente em curso - conselhos operários húngaros de 1956, greves operárias

em torno da gestão do ritmo do trabalho na França e Estados Unidos⁶ - para, a partir da mesma, desenvolver a análise do capitalismo e de sua crise. Mediante este procedimento, Castoriadis ensaia libertar-se, ao menos *parcialmente*, do pensamento herdado. Nesta linha, nova crítica a Marx será formulada. Embora reconheça ter sido este o primeiro a abandonar a superfície do capitalismo - mercado, concorrência, repartição -, em favor do exame das *relações de produção* concretas instauradas na fábrica, Castoriadis o vê, e mais ainda a seus seguidores, afastar-se progressivamente deste ponto de vista em favor da teorização de *grandes fenômenos*: a acumulação do capital, o imperialismo, etc ...

Tratando-se de Marx, o exemplo remete ao tema da *alienação*. Inicialmente, em especial nos escritos de juventude, Marx trouxe à luz a *alienação do produtor no processo de produção capitalista* e a escravização do homem ao universo mecânico. Paulatinamente, tendo o ápice em *O capital*, esta análise se transforma em uma teoria *da alienação capitalista*, com profundas conseqüências para o movimento revolucionário.

Em *O Capital* - em oposição a seus escritos de juventude -, não aparece absolutamente a concepção segundo a qual o proletariado é - e não pode deixar de sê-lo - portador positivo da produção capitalista, a qual é obrigada a se apoiar sobre ele como tal e a desenvolvê-lo como tal, ao mesmo tempo em que tenta reduzi-lo a uma função puramente mecânica, e, em situação extrema, a expulsá-lo da produção. Pela mesma razão, essa análise não vê que a crise original do capitalismo é esta crise na produção, que decorre da existência simultânea de duas tendências contraditórias das quais nenhuma poderia desaparecer sem que o capitalismo desmoronasse. (Castoriadis, 1983b, p.94).

6 No que tange à forma de organização revolucionária, são os *conselhos operários* do Leste Europeu (Polônia e Hungria, especialmente) - lugares de criação e decisão coletivas, a qualquer momento revogáveis -, que se tornam o modelo de Castoriadis. A presença de formas análogas em países do Ocidente o leva a divisar a eventualidade de partidos *revolucionários*, onde a *autogestão* seria o remédio contra a *burocratização*.

Ao identificar o trabalhador capitalista apenas com a alienação, Marx estaria, na perspectiva castoriadiana, apreendendo o proletariado de acordo com o mais estrito modo de pensar capitalista: mero executante de tarefas parcelares determinadas por outrem. A crise do capitalismo situar-se-ia, neste caso, não na *contradição imanente* ao processo de produção capitalista, mas em seus grandes resultados aparentes - superprodução, baixa das taxas de lucro -, objetos da economia burguesa clássica ou neoclássica. Este enfoque tem conseqüências imediatas sobre a concepção de revolução socialista. Dissociando o conceito de alienação do de produção (ligada à *tecnologia capitalista*), para associá-lo à natureza da produção enquanto tal (identificada como *reino da necessidade*), Marx limita a instauração do socialismo a uma gestão política e econômica *exterior* à estrutura do trabalho. Deste último, apenas os aspectos mais desumanos aparecem *reformados* via revolução. Nesta linha de raciocínio, o *reino da liberdade* desvincula-se do processo de produção: a *redução* da jornada de trabalho, ao contrário, é *condição* do *reino da liberdade*, pois o homem só seria livre no lazer. Esta conclusão conduz Castoriadis às considerações que se seguem, denunciadoras da presença do modo de pensar capitalista em Marx:

Subjacente à idéia segundo a qual a liberdade se encontra “fora da esfera da produção material propriamente dita”, existe um duplo erro. De um lado, o de que a própria natureza da técnica e da produção moderna torne inelutável a dominação do processo de produção sobre o produtor durante o trabalho. De outro lado, o de que a técnica, em particular a técnica moderna, siga um desenvolvimento autônomo diante do qual só podemos nos inclinar, e que possuiria, por acréscimo, essa dupla propriedade: de uma parte, a de reduzir constantemente o papel humano do homem na produção e, de outra, a de aumentar constantemente o seu rendimento. (Castoriadis, 1983b, p.96-7).

Conseqüências para a concepção do socialismo? Castoriadis é bastante severo, ironizando esta dialética milagrosa onde trabalhadores cada vez mais escravos *durante* o trabalho estariam em condições de reduzir a *duração* deste trabalho exclusivamente pela organização racional da so-

cidade. Aparentemente, tal dialética teria sido realizada na URSS, conforme a célebre frase de Lênin: “O socialismo é *os soviets* mais a *eletrificação*.” Para Castoriadis, contudo, isto não é socialismo, mas *capitalismo burocrático*.

Um último exemplo da presença do pensamento herdado na pena de Marx é fornecido no terceiro artigo da trilogia. Ali, desenvolve-se uma apreciação do capitalismo com base no cotidiano das relações de produção nas empresas contemporâneas. Com este intuito, Castoriadis lança mão dos trabalhos de sociólogos e psicólogos organizacionais americanos, qual Elton Mayo e J.-A. C. Brown, que se debruçaram sobre o dia-a-dia das fábricas, dando realce a suas descrições e experimentos, embora lhes conteste as conclusões e formas de intervenção, percebidas como identificadas com a lógica dos dirigentes. Segundo esta lógica, que seria a mesma das vanguardas revolucionárias,

... as contradições e a irracionalidade do capitalismo existem e se manifestam ativamente no nível da economia global, mas só afetam a empresa capitalista em ação de retorno (...) A racionalidade dessa organização é a base na qual se edificará a sociedade socialista, quando a anarquia do mercado for eliminada e quando outros objetivos - a satisfação das necessidades e não o lucro máximo - forem atribuídos à produção. (Castoriadis, 1985, p.98).

Ao ver de Castoriadis, Lênin teria aderido inteiramente a este ponto de vista. Em Marx, nem sempre a perspectiva seria muito diferente. Embora este enfatize a *contradição profunda* presente na presumida racionalidade da empresa capitalista, tal contradição permanece abstrata ou filosófica. Num primeiro sentido, porque afeta o destino do homem na produção, mas não a produção enquanto tal: a desumanização sofrida pelo produtor é apenas o reverso subjetivo da racionalização capitalista, avançando as duas através do mesmo movimento. Num segundo modo de compreensão, a contradição é abstrata ou filosófica porque nada se pode fazer contra ela - inevitável resultado do desenvolvimento técnico e da natureza do *reino da necessidade*.

Castoriadis considera que este modo de pensar a contradição deriva das idéias de Hegel: o homem deveria inicialmente se perder para poder reencontrar-se em outro plano. No caso de Marx, o homem se tornará livre - alcançará o reino da liberdade *fora da produção*, via redução da jornada de trabalho - depois de se perder no reino da necessidade - produção capitalista, trabalho alienado. Sobre este suposto funcionamento de leis objetivas, esta dialética histórica como *astúcia da razão*, observa:

... o que aparece assim como uma contradição objetiva e impessoal só ganha seu sentido histórico através de sua transformação em conflito humano e social. É a luta permanente dos produtores contra sua reificação que transforma o que poderia se conservar como oposição de conceitos numa crise que dilacera a organização da sociedade. Não há crise do capitalismo como resultado do funcionamento de “leis objetivas” ou de contradições dialéticas. Só há crise na medida em que há *revolta* dos homens *contra* as regras estabelecidas. (Castoriadis, 1985, p.100, grifos nossos).

Acreditamos que esta exposição das análises castoriadianas dos anos 50 tenha sido capaz de justificar a *cura do marxismo* atribuída por G. Genette à estadia em *Socialismo ou Barbárie*. As objeções à teoria marxista e ao movimento revolucionário nela baseado terão prosseguimento na década seguinte. Nos trabalhos até aqui apresentados, elas se desenvolviam através de exemplos. Chegará o momento, porém, da ruptura de Castoriadis com *todo* o marxismo, desencadeada pela publicação de *Marxismo e teoria revolucionária* - último trabalho do autor em *Socialismo ou Barbárie*, na época do encerramento da revista. Naquele momento, o pensamento de Marx aparecerá como *algo mais* do que penetrado pelo pensamento burguês. Será apreendido enquanto um dos principais instauradores do *imaginário capitalista* e dos *modos identitários* de pensar dele característicos. Castoriadis se verá, então, diante de uma escolha:

Partindo do marxismo revolucionário, chegamos ao ponto em que era preciso escolher entre *permanecer marxista* e *permanecer revolucionário*; entre a fidelidade a uma doutrina que há muito tempo já não estimula nem uma reflexão nem uma ação e a fidelidade ao projeto de uma transformação radical da sociedade, que exige primeiro que se compreenda o que se

deseja transformar, e que se identifique aquilo que, na sociedade, realmente contesta esta sociedade e está em luta contra sua forma presente. (Castoriadis, 1986, p.25, grifos nossos).

A escolha por permanecer revolucionário, abandonando, por conseguinte, o marxismo, exigirá extensas reformulações políticas e teóricas: da *cura do marxismo* via *Socialismo ou Barbárie* passa-se à denúncia da *culpa do marxismo*, que coincidirá com o encerramento do grupo e da publicação.

2. A culpa do marxismo segundo um bárbaro

Começamos com um pequeno desvio de rota, abordando brevemente o percurso de outro teórico marxista - dissidente, como Castoriadis, das posições oficiais do Partido Comunista Francês -, durante os anos 60. Cerca de dez anos depois dos acontecimentos, Daniel Lindenberg assim descreve a maneira como foi vivida, por aqueles que já consideravam ser o marxismo algo *impossível de encontrar*, a chegada da vaga althusseriana:

Enfim Althusser veio (...) na hora, porque nós começávamos a nos sentir fatigados com os intermináveis raciocínios sobre o “homem total” e a “falsa consciência” que não faziam avançar uma polegada sequer a luta contra um gaullismo “seguro de si e dominador” (...) Apresentava-se enfim a nós um marxismo cartesiano, constituído de idéias “claras e distintas” e que nos devolvia o orgulho de sermos comunistas, *em lugar de nos culpabilizar dia e noite pelos crimes do stalinismo ...* (Lindenberg, 1975, p.26-7, grifos nossos).

Além do prazer do texto, a narrativa nos brinda com o benefício adicional de retratar o *Efeito Althusser* segundo a perspectiva daqueles que eram, à época, estudantes e camaradas de esquerda: Althusser, o “Lutero do Marxismo”, conforme o apelida o mesmo Lindenberg (1975, p.13), ou seja, aquele que distingue radicalmente a doutrina (Marx) e a igreja (PCF); Althusser, o cientista estrutural, almejando prolongar, com recursos novos,

o Marx que define como desbravador de um novo continente científico - o da *sociedade e da história* -, a se somar aos anteriormente explorados, das matemáticas e ciências da natureza; Althusser, o epistemólogo, a brandir a espada do *corte*, categoria que importa, desviada em sentido, de seu mestre, bem pouco marxista, Gaston Bachelard.

Nesta linha, nos dias 10 e 11 de dezembro de 1966, no teatro da Escola Normal Superior da Rue d'Ulm, cerca de cem militantes, excluídos da UEC (União dos Estudantes Comunistas), criam a UJC (ml) (União das Juventudes Comunistas marxistas-leninistas) sob a égide deste *marxismo sem culpa*, que combinam, sem fronteiras, com o maoísmo da recente Revolução Cultural chinesa. A letra "F" de que a sigla careceria para tornar-se "francesa", como a maioria de seus homólogos, é rejeitada por um dos líderes do grupo *gauchista*, Robert Linhart: "*Nós somos internacionalistas, não temos pátria!*" (Apud Hamon & Rotman, 1987, p.328).

Ávido de disciplina, centralismo, ordem, unificação e eficácia, o PCF, organização que se auto-intitula "da classe operária", vai progressivamente deixando de ser a dos estudantes. Dentre estes, grande parte dos que haviam lutado para ter o partido, a organização, se não o têm mais, tampouco o desejam. Ainda não romperam o mundo em dois, mas indubitavelmente o fizeram quanto à esquerda aspirante à revolução. Já não querem *este* partido, *esta* organização julgada incapaz de conduzi-la, embora, é claro, não dispensem o marxismo. A UJC (ml), em especial, adota o lema althusseriano de globalização e exclusividade: *todo* o marxismo, *nada mais* que o marxismo.

Um tanto afastado das cenas do Quartier Latin, um grupo e uma revista, não há muito tempo, decretaram o término de um percurso. Em junho de 1965, o volume 40 é o derradeiro *Socialismo ou Barbárie*, encerrando um ciclo que durara 16 anos. Os sociobárbaros se auto-dissolvem face à *missão impossível* da Revolução. Dois anos depois, Castoriadis envia aos signatários de *Socialismo ou Barbárie* uma circular onde dá conta da decisão tomada, na forma de um *manifesto de auto-dissolução*. As fáceis justificativas pela *última instância* são afastadas desde o início:

o econômico, como quase sempre, explica *demais*, nunca havendo a revista, exatamente, nadado em dinheiro. Então, por que, agora?

Socialismo ou Barbárie nunca foi uma revista de pura pesquisa teórica (...) não tinha sentido (...) senão enquanto momento e instrumento de um projeto político revolucionário. Ora, deste ponto de vista, as condições sociais reais (...) se transformaram: nas sociedades do capitalismo moderno, a atividade política propriamente dita tende a desaparecer. (Apud Lourau, 1980, p.146).

O texto prossegue denunciando a *privatização crescente* da população, perceptível desde o final dos anos 50, época em que, no entanto, se via compensada pela presença, no cenário internacional, de lutas no plano da produção, em especial nas indústrias inglesas e americanas. Os sociobárbaros teriam, então, esperado que lutas análogas se desenvolvessem na França, estendendo-se, daí, às relações sociais gerais. Constatasse, todavia, que tal esperança se teria mostrado vã, a não ser em ínfima escala. Embora não exclua a possibilidade de uma evolução diferente no futuro, Castoriadis julga que uma transformação das lutas operárias não se possa fazer sem o desenvolvimento paralelo de uma *organização política nova*, objetivo do grupo e da revista. E é isto que se lhe afigura impossível.

Em uma sociedade onde o conflito político radical é cada vez mais mascarado, abafado, desviado e, no limite, inexistente, uma organização política (...) não poderia senão periclitarse e degenerar rapidamente. Porque, em primeiro lugar, onde e em que camada ela poderia encontrar este meio imediato sem o qual uma organização política não pode viver? Nós fizemos uma experiência negativa tanto no que se refere aos elementos operários como no que tange aos intelectuais. (Lourau, 1980, p.148).

Esta *experiência negativa* é descrita em algum detalhe: ao ver dos operários, em que pesem eventuais simpatias por *Socialismo ou Barbárie*, as preocupações do grupo parecem *obscuras, gratuitas e desmedidas*; para os intelectuais - onde se situa o público da revista -, o principal móvel de aproximação é o desejo de informação, configurando-os como

passivos consumidores de idéias. Restam os estudantes, que não gozam de avaliação mais favorável: a revolta afetiva e o desejo de romper o isolamento a que a sociedade condena os indivíduos são as razões que os trazem ao grupo, bem mais do que “a adesão lúcida e firme a um projeto revolucionário.” (Lourau, 1980, p.149). Nestas condições, o que poderia ser a tentativa sociobárbara de reconstrução de uma autêntica praxis política?

No melhor dos casos, ela poderia ter um discurso teórico abstrato; no pior, produzir estas estranhas mesclas de obsessividade sectária, de histeria pseudo-ativista e de delírio de interpretação dos quais, às dezenas, os grupos de “extrema esquerda” oferecem ainda hoje através do mundo todos os espécimes concebíveis. (Lourau, 1980, p.149).

O manifesto de auto-dissolução se conclui com uma breve apresentação⁷ dos fatores de maior peso para a avaliação do presente: despolitização e privatização profunda da sociedade moderna; transformação acelerada dos operários em empregados⁸, desfavorecendo as lutas no interior da produção; confusão dos contornos de classe, tornando problemática a coincidência entre objetivos econômicos e políticos; individualização e folclorização desviante de todos os protestos, logo incorporados à publicidade cultural e esvaziados de seu conteúdo pretensamente revolucionário. Sendo esta a conjuntura das sociedades avançadas, Castoriadis tampouco se fascina com a alternativa *terceiro-mundista*: nos países subdesenvolvidos, só divisa ausência, ou burocratização, dos movimentos sociais de massa. Quanto ao “nosso deus logos”⁹, em lugar de confiança, dedica suspeitas:

-
- 7 Os dez últimos números de *Socialismo ou Barbárie* se haviam dedicado a uma análise detalhada destes fatores.
 - 8 Assinale-se a quase coincidência da publicação do último volume de *Socialismo ou Barbárie* com a de *Militant chez Renault*, de D. Mothé fresador na Renault, delegado sindical e antigo membro de *Socialismo ou Barbárie*. No livro, publicado pela Seuil, desenvolve-se uma análise das implicações dos operários com o processo de trabalho e denuncia-se a degenerescência do socialismo burocrático.
 - 9 Expressão muito usada por Freud, retomada por Castoriadis no texto em questão (p.151).

... a relação entre o saber e o agir efetivo dos homens - indivíduos e coletividades - não é de maneira alguma simples, e (...) os saberes marxista e freudiano não só puderam tornar-se como voltam a se tornar, a cada dia, fonte de novas mistificações. (Lourau, 1980, p.149).

O saber marxista, uma mistificação? Alguma responsabilidade, e mesmo *culpa* do marxismo, na despolitização e privatização da sociedade moderna? Uma relação bem mais complexa entre o saber e o agir do que julgam, por exemplo, os althusserianos de filiação estrita? Em que percurso analítico se apóia este bárbaro para finalizar seu manifesto, como efetivamente o faz, declarando que:

... as relações dos homens a suas criações teóricas e práticas, aquelas entre o saber, ou melhor, lucidez, e a atividade real, a possibilidade de constituição de uma sociedade autônoma, a sorte do projeto revolucionário e seu enraizamento possível em uma sociedade (...) devem ser profundamente repensadas? (Lourau, 1980, p.149).

Para responder, retornemos ao final dos anos 50. A partir de então, a herança marxista de *Socialismo ou Barbárie* é posta em questão em uma perspectiva dupla: estão em pauta tanto a vocação revolucionária da classe operária como o papel da doutrina marxista na qualidade de instrumento de análise do mundo contemporâneo. Desde 1958, diversos volumes de revistas - *Arguments*, *France-Observateur*, *Les Temps Modernes* e *Esprit*, por exemplo - trazem à cena a temática da “nova classe operária”, sob a inspiração das análises de Serge Mallet.¹⁰ Castoriadis não apenas descobre não ser mais possível falar do proletariado como depositário privilegiado do projeto revolucionário, como denuncia pontos cegos no cerne do pensamento de Marx. Nas palavras de Morin, assim procedendo reatualiza o empreendimento a que anteriormente se dedicara Karl Korsch, passível de ser exemplificado pela tese que se segue: “... to-

10 A publicação de *La Nouvelle Classe Ouvrière*, de S. Mallet, pela Seuil, dar-se-á em 1963. O livro reúne três monografias sobre trabalho em empresa e põe em questão a noção marxista global de “classe operária” matizando sua constituição segundo as diferentes fases do capitalismo.

das as tentativas de restabelecer a doutrina marxista como um todo e em sua função original de teoria da revolução social da classe operária são, hoje, utopias reacionárias.” (Apud Morin, 1989, p.12).

Althusser, embora membro do PCF, se pusera contra o “humanismo socialista” dos novos burocratas do partido em nome do pensamento de Marx, esforçando-se por levar aos limites últimos uma *política da teoria* marxista. Castoriadis rompe com o trotskismo em nome das fontes vivas do marxismo mas, levando igualmente a seus últimos limites tal empreitada, acaba por concluir que o apelo althusseriano a “todo o marxismo, nada mais que o marxismo” representa, senão o maior, um dos principais fatores a obstaculizar reflexões autênticas sobre o problema da revolução. De Althusser a Castoriadis se faz, portanto, a passagem do *marxismo sem culpa à culpa do marxismo*.

As análises castoriadianas não chegarão a termo sem dissensões no seio de *Socialismo ou Barbárie*. Em 1963, Lyotard e Souyri deixam o grupo.¹¹ Enquanto isso, pouco a pouco Castoriadis abandona o marxismo, avaliando que o prosseguimento (ou mesmo recomeço) do projeto revolucionário demanda a destruição das bases doutrinárias vigentes. Nas palavras de Morin (1989, p.12), ele se torna, a partir de então, “metamarxista.”¹²

Os principais elementos para esta empreitada estão na seqüência de artigos intitulada *Marxismo e teoria revolucionária*, onde uma simples conjunção (“e”) toma o lugar da antiga afirmação (“é”) na análise dos vínculos entre o pensamento do mestre e a revolução. Segundo Castoriadis (1986, p.11), quando a revista foi suspensa, *Marxismo e teoria revo-*

11 Lyotard e Souyri se voltarão, à época, para *Pouvoir Ouvrier*, outra publicação onde pontificavam os sociobárbaros.

12 Seguindo a sugestão de Eguchi (1989, p.49-58), podemos estabelecer a seguinte periodização para as reflexões de Castoriadis: crítica da sociedade russa (44-8); crítica da economia marxista (48-54); reconstrução da imagem do socialismo (55-8); reexame da organização revolucionária (58-9); análise do capitalismo moderno (59-61); crítica do marxismo em seu conjunto (61-4); trabalhos filosóficos (64 em diante).

lucionária dispunha de uma continuação já redigida, que permaneceu guardada entre seus papéis. A oportunidade para uma publicação conjunta do não inédito e do inédito virá sete anos após maio de 68, sob a denominação *A instituição imaginária da sociedade* - título que celebrou todos os termos empregados.

Não é fácil explorar estes escritos. Por um efeito retroativo, foram glorificados após a revolta de maio de 68. Tomados em seu percurso próprio condensam anos de trabalho, com vistas não exatamente a uma nova *teoria* que tomasse o lugar do marxismo, mas a uma *elucidação*, inseparável de um projeto político. Abordados dentro das classificações epistemológico-filosóficas habituais, não podem, e não devem, ser congelados nas rubricas instituídas: a *elucidação* castoriadiana não é marxista, freudo-marxista, historicista, hegeliana, fenomenológica, sartreana, heideggeriana ou estruturalista, embora faça menção a todas estas vertentes. Analisada do ponto de vista das idéias de que lança mão, é extremamente polimorfa: história como criação, imaginário social, auto-instituição da sociedade, imaginação radical, instituinte e instituído, social-histórico, auto-alienação, sociedade heterônoma e autônoma, lógica conjuntista-identitária, *legein* e *teukhein*, pensamento herdado e magma de significações são algumas das categorias originais a investigar, exigindo, em acréscimo, que se esclareçam suas interrelações recíprocas. Finalmente, é bastante árduo expor as idéias de Castoriadis sem recair no que ele tanto combate, sem transformar sua *busca de lucidez* em *luz no fim do túnel*, ou seja, em uma “teoria” no sentido herdado do termo - “olhar inspeccionando aquilo que é.” (Castoriadis, 1986, p.13).

Defrontados com tantos obstáculos e riscos, optamos por pautar nossa exploração em duas vertentes: a *meta-marxista* e a *ante-estrutural*. Através da primeira, serão trazidas à cena as objeções castoriadianas à ciência e filosofia materialistas da história, tanto no que se refere aos conteúdos como, em especial, no que tange à forma de teoria nelas adotada (e suas implicações contra-revolucionárias). Por meta-marxismo entendemos, portanto, a análise do modo de dizer/fazer do marxismo em seu enraizamento histórico efetivo. Já na vertente ante-estrutural, o foco

da exposição será a categoria fundamental utilizada para a viragem revolucionária *não-mais-marxista* de Castoriadis: o “imaginário social” (às vezes dito “radical”) ou história concebida como *poiesis* (criação *ex-nihilo*). Dizemos *ante*, e não *anti* - apesar do segundo prefixo não ser inteiramente inadequado - porque temos em vista menos aquilo a que Castoriadis se opõe - as estruturas, no caso - do que aquilo a que aponta positivamente - o que *precede, engendra, produz* ou *cria* “aquilo que é” (“estruturas”, em sentido amplo, da coisa, do sujeito, do conceito). A respeito desta vertente, estamos novamente em acordo com as observações de Morin (1989):

A crise de fundamentos, própria ao pensamento ocidental moderno (que ele exprime e crê resolver em cada obra “fundamental”) tinha suscitado o nascimento de um fundamento de tipo novo, o do marxismo; a crise do fundamento marxista é de natureza a revelar, em toda sua profundidade, a crise dos fundamentos. Mais rara é a difícil tomada de consciência da perda do fundamento absoluto, e ainda mais rara é a pesquisa, como diz Heidegger, “de um fundamento sem fundamento.” De fato, é exatamente um fundamento sem fundamento que Castoriadis encontra mergulhando no “imaginário radical”; ele encontra a *poiesis*. (p.14).

Passemos à primeira vertente prevista. Apoiando-se nos trabalhos que realizara entre 1959 e 1961¹³, Castoriadis dá início ao que chama “balanço provisório” do marxismo pelo exame do conteúdo mais concreto da teoria marxista da história, isto é, da análise econômica do capitalismo contida em *O capital*.¹⁴

Sabemos que para Marx a economia capitalista está sujeita a contradições insuperáveis, que se manifestam tanto nas crises periódicas de superprodução, como nas tendências a longo prazo, cujo trabalho abala o sistema,

¹³ Ver, principalmente, Castoriadis (1960, 1961).

¹⁴ Num argumento análogo ao de Althusser, embora conducente a conclusões totalmente opostas, Castoriadis repudia os “marxistas sofisticados” que só querem ouvir falar dos manuscritos de juventude de Marx, cuja atitude, a seu ver, consiste em dizer: “... a partir dos trinta anos, Marx não sabia mais o que fazia.” (ver Castoriadis, 1986, p.26).

cada vez mais profundamente: o aumento da taxa de exploração (...) a elevação da composição orgânica do capital (...) a queda na taxa de lucro (...) Tudo isso exprime, em última análise, a contradição do capitalismo (...) a incompatibilidade entre o desenvolvimento das forças produtivas e as “relações de produção...” (Castoriadis, 1986, p.26).

Esta apresentação sintética provoca uma expectativa: virá à cena o economista da OCDE, que pode, facilmente, refutar *via fatos* as previsões marxistas? É certo que ele não se furta: assinala que, a partir dos anos 40, as crises de superprodução não se mostraram inevitáveis; frisa que nos últimos cem anos não houve, nos países desenvolvidos, nem pauperização do proletariado nem aumento do desemprego, tampouco diminuição do desenvolvimento das forças produtivas. Mas não é isto que lhe interessa, pois não é um economista positivista, mas um filósofo-militante-que-se-deseja-revolucionário. Neste sentido abandona, no que tange ao marxismo, simples previsões não consumadas, voltando-se para “a própria substância da teoria.” (Castoriadis, 1986, p.27). É aí - em suas premissas, método e estrutura - que descobre *o insustentável*. De início, remetendo ao ignorar ativo, por parte da teoria marxista da história, da *luta de classes*, substituída por fórmulas nas quais

proletários ou capitalistas são (...) transformados em coisas (...) submetidos à ação de leis econômicas que em nada diferem de leis naturais, exceto em que utilizam as ações “conscientes” dos homens como o instrumento inconsciente de sua realização. (Castoriadis, 1986, p.27).

Nesta linha de raciocínio não há *contradição*, mas no máximo *incompatibilidade mecânica* entre “forças produtivas” e “relações de produção” Esta incompatibilidade é passível de ser solucionada no interior do sistema capitalista sem que este seja conduzido a qualquer inevitável explosão. Reativando argumentos contidos em *Sobre o conteúdo do socialismo*, Castoriadis demonstra que a contradição efetiva do capitalismo reside na circunstância de que este dependa, para funcionar, da atividade propriamente humana dos subjugados, a qual, ao mesmo tempo, ele deve tentar reduzir e desumanizar (reificar) o máximo possível. Na época de *O*

conteúdo do socialismo, julgava poder *retificar* a teoria marxista no que comportava de modo de pensar capitalístico. Agora, no entanto, *toda* a construção marxista é posta em questão: a causalidade econômica - qualquer que seja a interpretação da mesma -, a distribuição da sociedade em infra e superestrutura, o princípio da tomada de consciência como acesso à verdade, a concepção da classe social como encarnação de um momento do progresso real (econômico) da humanidade, etc ...

Estes aspectos são abordados, de início, como *conteúdos* incapazes de ofertar explicações satisfatórias. Mas Castoriadis vai bem mais longe: o que dá conta dos erros do marxismo “é, muito mais do que a pertinência de uma idéia qualquer (...) o próprio tipo de teoria e o que ela visa.” (Castoriadis, 1986, p.36). O tipo de teoria é denunciado como desnecessário e/ou inútil. O que ela visa, como bastante *perigoso* para um projeto revolucionário.

Do ponto de vista do conhecimento histórico, a teoria marxista é desnecessária (ou inútil) porque, em síntese:

Faz do desenvolvimento da técnica o motor da história “em última análise” atribuindo-lhe uma evolução autônoma e uma significação fechada e bem definida.

- Tenta submeter o conjunto da história a categorias que só têm sentido para a sociedade capitalista desenvolvida e cuja aplicação às formas precedentes da vida social coloca, mais do que resolve, problemas.

- É baseada no postulado velado de uma natureza humana essencialmente inalterável, cuja motivação predominante seria a motivação econômica. (Castoriadis, 1986, p.41).

Quanto ao primeiro e segundo pontos, Castoriadis adverte que a autonomização de qualquer instância social, assim como a definição absoluta da forma de articulação por ela mantida com as demais (e de quais são *separáveis* do todo) nada têm de natural, sendo, ao contrário, específicas da sociedade considerada. Quanto ao último ponto, ressalta que as motivações humanas - econômicas ou outras - são criações sócio-históricas. Dito isto

conclui que, ao tentar fazer teoria da história, o marxismo acaba por fazer, simplesmente, história *capitalística* ... do capitalismo!

Trabalhando com alguns exemplos tirados da etnologia, prevê a possibilidade de que certos marxistas o acusem de se preocupar com curiosidades, desferindo uma antecipada réplica sibilina:

... se existe uma curiosidade etnológica no caso, é precisamente a constituída por estes “revolucionários” que erigiram a mentalidade capitalista em conteúdo eterno de uma natureza humana sempre igual e que, falando interminavelmente sobre a questão colonial e o problema dos países mais atrasados esquecem, em seus raciocínios, dois terços da população do globo. (Castoriadis, 1986, p.38).¹⁵

Estes *marxistas-curiosidades-etnológicas* são também pouco dotados de curiosidade histórica: neste caso, ao invés de 2/3 do globo, ignoram tudo aquilo que não seja “o que aconteceu durante alguns séculos numa pequena faixa de terra envolvendo o Atlântico Norte.” (Castoriadis, 1986, p.41). Em decorrência, a adoção de uma inútil teoria marxista da história exige um preço muito alto a pagar e “é melhor manter a história e recusar a teoria.” (p.41).

Inútil o marxismo no que se refere ao conhecimento histórico: mediante uma *ilusão retrospectiva*, ele faz, de nossa sociedade capitalista, destino fatal, mesmo que passageiro, de toda a humanidade. Mas ... por que *perigoso* quanto ao projeto revolucionário? Afinal, há que reconhecer que ao lado do determinismo econômico - evidente socio-centrismo capitalístico - aparece, na teoria marxista, um outro elemento: *a luta de classes* como motor da história. Para Castoriadis, porém, isto em nada contribui para um projeto efetivo de transformação social, já que as classes, no materialismo histórico, são *pré-fixadas* via determinismo econômico e, inclusive, *esmagadas* por ele.

¹⁵ Para críticas ainda mais sibilinas à antropologia marxista, ver Clastres, 1982.

O que as classes fazem, o que elas têm a fazer é necessariamente traçado por sua situação nas relações de produção, sobre a qual elas nada podem porque ela as precede tanto causal quanto logicamente. De fato, as classes são somente o instrumento no qual se encarna a ação das forças produtivas. Se são atores, o são exatamente no sentido em que os atores no teatro recitam um texto dado previamente e executam gestos predeterminados, e onde representando bem ou mal, não conseguem impedir que a tragédia se encaminhe em direção a seu fim inexorável. (Castoriadis, 1986, p.42).

De acordo com esta análise, a idéia de que uma ação autônoma das massas possa constituir elemento central na revolução socialista não faz nenhum sentido para um marxista autêntico, que sabe de antemão *para onde caminha a humanidade*. Se as massas o seguem, ótimo; se não, estão engajadas em uma “má autonomia” ou iludidas “pela ação do inimigo de classe.” (Castoriadis, 1986, p.44-5). Mesmo a classe privilegiada, o proletariado, tem algo de pré-definido a realizar: fazer a revolução socialista na forma - economicista - que a teoria lhe dita. Evidentemente ela pode não o fazer, mas, neste caso, em vez de *socialismo* teremos *barbárie*, e tudo desmoronará. A única alternativa autônoma que o marxismo concede ao proletariado implica em sua própria destruição (destruição do proletariado, da burguesia, do marxismo e de tudo o mais!).

Até o momento, discutimos os perigos que corre, ao adotar a teoria marxista da história, qualquer projeto revolucionário que se queira fundado em uma ação autônoma de classes e grupos sociais. Novos riscos se divisam caso passemos à *filosofia* marxista da história, que Castoriadis situa na base da teoria correspondente. Este tema é de fundamental importância, dado que poderíamos considerar falso ou inútil o marxismo sem, por isso, abandonar seu fundamento filosófico. Castoriadis aborda a questão por intermédio de um sugestivo desvio:

Podemos dizer, como Che Guevara, que não é mais preciso declarar hoje em dia que somos marxistas, como não há necessidade de dizer que somos pasteurianos ou newtonianos (...) todo mundo é “newtoniano” no sentido de que não se trata de voltar à maneira de apresentar os problemas ou voltar às categorias anteriores a Newton; mas ninguém é mais “newto-

niano” realmente, visto que ninguém pode mais ser partidário de uma teoria que é pura e simplesmente falsa. (Castoriadis, 1986, p.55).

“Newtoniana”, a filosofia marxista da história é essencialmente um *racionalismo objetivista*. Como todos os racionalismos, fornece antecipadamente a solução da totalidade dos problemas que formula. Ali, a história é racional num triplo sentido: no caso da análise do passado, seu objeto é uma espécie de natureza, cujas causas conhecemos, trabalhado através de um modelo análogo ao das ciências físicas; no que toca ao futuro, tanto o *fato* é racionalizado como igualmente o *valor*, sabendo-se de antemão que se verá um dia nascer uma sociedade racional, onde o ser do homem coincidirá com seu conceito; finalmente, o vínculo passado-futuro é igualmente racional, dado que, dos *fatos cegos* do passado, se caminhará, inexoravelmente, em direção ao *luminoso valor* da liberdade do porvir. Através desta apresentação, Castoriadis reencontra a presença de Hegel.

O hegelianismo, como podemos em verdade ver, não está ultrapassado. Tudo o que é e tudo o que será real, é e será racional (...) Existe portanto uma “astúcia da razão” (...) uma razão trabalhando na história, garantindo que a história passada é compreensível, que a história futura é desejável e que a necessidade aparentemente cega dos fatos é secretamente arranjada para produzir o bem.” (Castoriadis, 1986, p.56).

Este hegelianismo carrega em seu bojo uma infinidade de problemas, destacando-se os pertinentes ao determinismo, ao encadeamento das significações e à dialética materialista. Ao ver de Castoriadis, quando sustenta um determinismo causal sem interrupções importantes - e que, em acréscimo, porta significações ou valores igualmente encadeados -, o marxismo ignora que o social (ou histórico) “contém o não-causal como um momento essencial.” (Castoriadis, 1986, p.58). Este *não-causal* desponta em dois níveis: o primeiro, menos importante, remete aos “desvios” que os comportamentos reais apresentam quanto aos previstos

como “típicos”; o segundo, fundamental, aponta ao comportamento efetivamente *criador*¹⁶

... instituição de uma nova regra social (...) invenção de um novo objeto ou de uma forma nova, em suma (...) aparecimento ou produção que não se deixa deduzir a partir da situação precedente, conclusão que ultrapassa as premissas ou posição de novas premissas. (Castoriadis, 1986, p.58).

Ao abordar o encadeamento das significações no marxismo, estamos no cerne da temática hegeliana da “astúcia da razão”. Aparentemente, não há como negar que a partir de uma multiplicidade de atos, causados ou não, conscientes ou não, emergem resultados históricos que parecem dotados, enquanto totalidade, de significação e coerência. O surgimento da entidade histórica *capitalismo* pode aqui servir como exemplo.

Tudo se passa como se esta significação global do sistema fosse dada previamente, como se ela “predeterminasse” e sobredeterminasse os encadeamentos de causalidade, como se os escravizasse fazendo-os produzir resultados correspondentes a uma “intenção” que, obviamente, é somente uma expressão metafórica, posto que não é a intenção de ninguém. (Castoriadis, 1986, p.59-60).

Na série dos “como se” do texto se joga toda a problemática. Pois Hegel pode postular um Espírito Absoluto cuja coerência e racionalidade se expressa em cada ato, por mais despropositado ou irracional que pareça, mas o marxismo é obrigado a operar, em honra ao materialismo, uma brutal *redução causal*. Esta só resolve superficialmente o problema: a coerência das conseqüências acaba por ser reintroduzida nas causas, já então de modo algum “cegas”, que as determinam. Deste modo, o marxismo opera

¹⁶ O que Castoriadis chama *comportamento criador* (de indivíduos, grupos, massas ou sociedades inteiras) é de tal relevância para suas concepções que nos obriga a passar momentaneamente da análise da vertente meta-marxista à da ante-estrutural: antes que as “premissas” possam determinar as “conclusões” há que elucidar como se põem as próprias “premissas”. É este o *problema histórico* por excelência, sem o qual a própria história se dilui num determinismo causal que a faz “não mais ser”

uma síntese puramente verbal entre significações e causações, atribuindo sub-repticiamente causas às primeiras e sentido às últimas.

Transformar a evolução técnico-econômica em uma “dialética das forças produtivas” já é uma primeira violentação; a segunda é sobrepor a esta dialética uma outra que produz a liberdade a partir da necessidade; a terceira é pretender que esta [dialética] se reduza inteiramente àquela. (Castoriadis, 1986, p.67).

Conseqüentemente, nesta perspectiva, o marxismo não é capaz de ultrapassar o modelo das filosofias da história, impondo aos fatos a racionalidade que deles parece extrair: a “necessidade histórica” mencionada por Marx não difere, filosoficamente falando, da Razão hegeliana. Como ela, é teológica; tanto quanto ela, presume um encadeamento supranatural, pois “uma Providência comunista, que teria colocado em ordem a história com o intento de produzir nossa liberdade, não deixa de ser uma Providência.” (Castoriadis, 1986, p.68).

Resta analisar a questão da dialética materialista, acerca da qual as considerações precedentes carregam alguma antecipação. Para pô-la especificamente em pauta, Castoriadis retorna à antiga temática que podemos apelidar da *cambalhota* (dialética hegeliana, antes apoiada sobre a cabeça, colocada sobre os próprios pés). De forma análoga ao procedimento althusseriano, rejeita o simplismo e a inadequação (dialética) do argumento da inversão. Em contraposição a Althusser, todavia, ousa dizer que Marx em nada teria transformado o conteúdo filosófico do hegelianismo (o racionalismo), embora lhe mudasse o “invólucro” (“espiritualista” em Hegel; “materialista”, em Marx). Este invólucro, todavia, pouco importa: do mesmo modo que uma dialética fechada (origem e telos), qual a hegeliana, é inevitavelmente racionalista, toda dialética racionalista (materialista ou espiritualista) é obrigatoriamente fechada.

A “verdade” de cada determinação não é senão a remissão à totalidade das determinações, sem a qual cada momento do sistema fica, ao mesmo tempo, arbitrário e indefinido. É necessário, pois, dar-se a totalidade sem resíduo, nada deve ficar de fora, do contrário o sistema não é incompleto,

ele não é nada. Toda dialética sistemática deve chegar a um “fim da história” seja sob a forma do saber absoluto de Hegel ou do “homem total” de Marx. (Castoriadis, 1986, p.69).

Os humanistas revisionistas (de variados matizes de vermelho) tinham apelado a um Marx hegelianizado para combater a vulgata materialista-determinista. Os seguidores do teoricismo althusseriano haviam repudiado o vínculo Hegel-Marx a fim de derrotar tanto o revisionismo como aquilo que este combatia (determinismo mecânico-stalinismo). O bárbaro Castoriadis não quer saber da localização da cabeça de Hegel. O que propõe, com vistas a um projeto efetivamente revolucionário (embora não marxista, decerto), é que se corte a cabeça de Hegel! Nesta perspectiva, uma dialética apta a mesclar-se com um projeto aspirante à autonomia das sociedades, para ser “não-espiritualista” (não-hegeliana) deve igualmente ser “não-materialista” (não-marxista). As características atribuídas por Castoriadis à nova dialética nos levam a perguntar se poderia, ainda, ser apropriadamente concebida como uma dialética, caso tomemos o termo nos sentidos hegemonicamente adotados pelo pensamento de esquerda.

Ela [a nova dialética] deve eliminar o fechamento e a totalização, rejeitar o sistema completo do mundo. Deve afastar a ilusão racionalista, aceitar com seriedade a idéia de que existe o infinito e o indefinido, admitir (...) que toda determinação racional deixa um resíduo não determinado e não racional, que o resíduo é tão essencial quanto o que foi analisado, que necessidade e contingência estão continuamente imbricadas uma na outra. (Castoriadis, 1986, p.70-1).

Alguns argumentariam ser esta dialética a do jovem Marx e mesmo a de alguns momentos das obras de maturidade, sem esquecer fulgurações luminosas em alguns dos marxistas maiores (Rosa Luxemburgo, Lênin, Trotsky, G. Lukács). Castoriadis não se recusa a reconhecer a presença do *elemento revolucionário* no marxismo, articulando-o, em especial, à XI tese sobre Feuerbach: um certo Marx “quer destronar a filosofia especulativa, proclamando que não se trata mais de interpretar, mas sim de transformar o mundo.” (Castoriadis, 1986, p.71). Ao mesmo tempo que reconhece, também lamenta. A seu ver, o elemento *revolucionário* na

obra de Marx não vai além de um conjunto de intuições, nunca realmente desenvolvidas por ele ou seus epígonos.¹⁷ O que predomina é um segundo elemento - o *sistemático* -, o qual:

... reafirma e prolonga a sociedade capitalista em suas mais profundas tendências, mesmo fazendo-o através da negação de uma série de aspectos (...) importantes do capitalismo e que tece juntos a lógica social do capitalismo e o positivismo das ciências do século XIX. (Castoriadis, 1986, p.72).

Partindo das reflexões precedentes, torna-se possível elucidar a principal razão pela qual Castoriadis vê a concepção materialista da história como “perigosa”. O conhecimento, ali, forma um *sistema* - as leis da dialética -, dotado, desde o início, de completude, mesmo quando afirma, acerca de si mesmo, um progresso meramente “assintótico” do saber. Ora, se há uma teoria *verdadeira* da história e uma racionalidade funcionando nas coisas,

... é claro que a direção do desenvolvimento deve ser confiada aos especialistas desta teoria, aos técnicos desta racionalidade. O poder absoluto do Partido (...) tem um estatuto filosófico: ele tem fundamento racional muito mais verdadeiro na “concepção materialista da história” do que nas idéias de Kautsky, retomadas por Lenin, sobre “a introdução da consciência socialista no proletariado pelos intelectuais pequeno-burgueses.” Se esta concepção é verdadeira, esse poder deve ser absoluto, toda democracia não passando de uma concessão à falibilidade humana dos dirigentes ou procedimento pedagógico cujas doses corretas somente eles podem administrar. (Castoriadis, 1986, p.74).

Daniel Lindenberg, novamente à procura de *Le Marxisme Introuvable*, indaga com sensível tristeza se o marxismo estaria condenado a nada mais gerar senão “aprendizes construtores de aparelhos de Estado.” (Lindenberg, 1975, p.36). Castoriadis lhe fornece um *sim* como resposta: o primado da teoria verdadeira está tecido, em rede, com a lógica social

¹⁷ Castoriadis salva apenas, entre os marxistas, a pele de G. Lukács em *História e Consciência de Classe* - livro redigido numa época em que o filósofo húngaro ignorava alguns dos manuscritos importantes da juventude de Marx.

do capitalismo (e da burocracia). O stalinismo partidário, o centralismo dito *democrático*, a divisão dirigentes-executantes e o capitalismo burocrático - nomes variados para um mesmo “perigo”, em nada confinável a degenerescências passageiras - estão inscritos no cerne do *monopólio de legitimidade de saber* sobre a sociedade e a história que a concepção materialista da história se auto-arroga por sua forma e finalidades.

Althusser visava a desalojar da direção do PCF os (para ele indistinguíveis) stalinistas e humanistas socialistas, mediante o exercício de uma política da teoria. O bárbaro Castoriadis desvenda, no coração desta teoria da qual, e com a qual, Althusser faz política, exatamente a ideologia de que a burocracia partidária tem necessidade para se manter. A partir de agora, o marxismo pertence ao passado para todos aqueles que projetam um futuro distinto desse passado.

A necessária dupla ilusão da teoria fechada é de que o mundo já está feito desde sempre e é possível pelo pensamento. Mas a idéia central da revolução é que a humanidade tem diante de si um verdadeiro porvir, e que esse porvir não é simplesmente para ser pensado, mas para ser feito. (Castoriadis, 1986, p.86).

Para alguém que dedicou os dezesseis anos do percurso de *Socialismo ou Barbárie* a um estudo da problemática revolucionária contemporânea, este *fazer* do porvir não pode ser separado do *dizer*. Após acompanhar a vertente meta-marxista, sigamos agora a ante-estrutural, característica da segunda parte de *A instituição imaginária da sociedade*, publicada em 1975.

3. Por uma pragmática do imaginário radical

Conquanto Castoriadis não possa ser dito um fenomenólogo, julgamos apropriado apelidar *ante-estrutural* sua tentativa de elucidação, por analogia com a categoria (fenomenológica) do *ante-predicativo*. Esta última constitui recurso para trazer à luz o que é *filosoficamente anterior*

à possibilidade de predicar algo do ser, ou mesmo de posicioná-lo. Castoriadis, por seu lado, empenha-se em elaborar a idéia daquilo que é condição historicamente anterior a qualquer discurso (ou ação transformadora) sobre o sócio-histórico. Ao resultado obtido, chama *imaginário radical*.

O termo *imaginário* leva imediatamente a pensar em Psicanálise, especialmente lacaniana. Não estaremos inteiramente errados nesta referência, desde que não assimilamos o projeto a qualquer espécie de freudo-marxismo. Castoriadis não visa a articulações e/ou conciliações entre Marx e Freud. Lança mão de alguns conceitos psicanalíticos, em especial o de *imaginário*, desviando-o de seu sentido canônico e libertando-o, inclusive, das conotações especulares/alienantes adquiridas na pena de Lacan.¹⁸ Talvez a maneira mais sugestiva para entender o modo como se vinculam vertente ante-estrutural e Psicanálise seja apelar a uma citação algo mais tardia, originalmente datada de 1981:

... quase sempre, os filósofos começam dizendo: “Quero saber o que é o ser, o que é a realidade. Ora, eis aqui uma mesa; que é que essa mesa me exhibe como traços característicos de um ser real?” Jamais qualquer filósofo começou dizendo: “Quero saber o que é o ser, o que é a realidade. Ora, eis aqui minha lembrança de meu sonho da noite passada; que é que ela me exhibe como traços característicos de um ser real? (...) Por que não poderíamos começar postulando um sonho, um poema, uma sinfonia, como instâncias paradigmáticas da plenitude do ser, e considerar o mundo físico como um modo deficiente do ser (...)?” (Castoriadis, 1987b, p.227-8).

18 Lembremos que no momento da redação de *Marxismo e teoria revolucionária*, Lacan está em plena reformulação logicista. Castoriadis, membro da Escola Freudiana de Paris, está mais próximo dos clínicos. Em 1969, quando se der a saída do chamado “4º Grupo” Valabrega, Perrier e Piera Castoriadis-Aulagnier -, Castoriadis o acompanhará. O 4º Grupo, logo chamado OPLF (Organização Psicanalítica de Língua Francesa) editará, pela PUF, a revista *Topique*, em substituição a *L'Inconscient*, criado em 1967. Castoriadis publicará ali com frequência. Dentre os artigos, ver: Epilegômenos a uma teoria da alma que se pôde apresentar como ciência (*L'Inconscient*, n.8, out. 1968) e A psicanálise, projeto e elucidação (*Topique*, n.19, abr. 1977), ambos reeditados em Castoriadis (1987a).

Quiçá nenhum filósofo tivesse começado sua reflexão sobre o ser apelando ao paradigma do imaginário antes que Castoriadis se engajasse em tal empreitada, com a radicalidade dele característica. É nesta linha que a Psicanálise lhe pode oferecer algo: uma doutrina que pensa a subjetividade mais a partir do *sonho* que da *mesa*.

Neste sentido, o projeto castoriadiano difere bastante de qualquer freudo-marxismo. Não está confinado entre uma teoria da história e uma teoria do psíquico, tampouco obrigado a construir pontes entre conceitos de âmbitos previamente dados, às custas de reducionismos e/ou distorções. Navegando na companhia de *certo* Freud - sonhador do fantasma e do imaginário - e na deriva quanto a *certo* Marx - o sistemático, pensador contra-revolucionário -, inventa *modos de ser* para o psíquico e o sócio-histórico julgados capazes de tomar parte em um projeto político autonomista.

No prefácio de *A Instituição Imaginária da Sociedade*, ocupa-se em distinguir seu próprio trabalho de eventuais construções de *teoria*, no sentido herdado do termo. Ao invés de teoria, *elucidação*: não *imagem de algo*, mas procura da *lucidez* indispensável a um projeto político; não um saber sobre a verdade do ser, *prévio e exterior* à sociedade e à história, mas *parte* da sociedade e da história. Como estas, a elucidação constitui *poiesis*.

O que denomino elucidação é o trabalho pelo qual os homens tentam pensar o que fazem e saber o que pensam (...) A divisão aristotélica *theoria*, *praxis*, *poiésis* é derivada e secundária. A história é essencialmente *poiesis* e não poesia imitativa, mas criação e gênese ontológica *no e pelo* fazer e o representar/dizer dos homens. Este fazer e este representar/dizer se instituem também historicamente, a partir de um momento, como fazer pensante e pensamento se fazendo. (Castoriadis, 1986, p.14, grifos nossos).

Sendo a história inevitavelmente *criação*, como poderia não o ser o discurso relativo à história? O que encobre esta indispensável lucidez é a ilusão da *theoria*, ou seja, de que haja algum *Logos* - chamemo-lo Mundo

das Idéias, Deus, Razão, Espírito Absoluto, Homem¹⁹, Leis da História ou Ponto da Vista do Proletariado - a falar pela boca do pensador. Nesta linha argumentativa, o imaginário radical, embora aparentado ao paradigma psicanalítico, nada tem a ver com o “especular”, o qual carrega as conotações de “imagem de” ou “reflexo” - subproduto da ideologia platônica, ainda que os que o utilizam costumem ignorá-lo.

O próprio “espelho” e sua possibilidade e o outro como espelho são antes obras do imaginário, que é criação *ex nihilo*. Aqueles que falam do “imaginário” compreendendo por isso o especular, o reflexo ou o “fictício”, apenas repetem (...) a afirmação que os prendeu para sempre a um subsolo qualquer da famosa caverna: é necessário que (este mundo) seja imagem de alguma coisa. 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-se de “alguma coisa.” (Castoriadis, 1986, p.13, grifos nossos).

É bem conhecida a recomendação positivista-durkheimiana de tratar os fatos (sociais, ou outros) como coisas. Igualmente a estruturalista de tratá-los como palavras, a fenomenológica de abordá-los como aparecimentos à consciência, a hegeliana (e quiçá marxista) de concebê-los como momentos da astúcia da Razão. A máxima castoriadiana pode ser dita tratar as coisas - o que quer que se apresente, em qualquer âmbito, na qualidade de ente - como contingência sócio-histórica²⁰ ou *instituição*, no sentido *ativo* deste termo (ato de instituir ao qual estão condicionados seus produtos).

Os processos de elucidação, contudo, não são tão simples quanto poderiam fazer crer algumas máximas de efeito retórico. Afirmar que tudo é sócio-historicamente instituído não basta para combater o pensa-

19 Embora o termo homem apareça freqüentemente na pena de Castoriadis, pensamos que não recai inteiramente nas aporias do humanismo. Diríamos que fala de um homem com “h” minúsculo ou, talvez, “homem sem h”...

20 O conceito de social-histórico busca evitar a dissociação sincronia/diacronia, tratando-as em imanência num único termo: “o que é” social (sincrônico) ou histórico (diacrônico) para uma sociedade é acontecimento ... sócio-histórico!

mento herdado (racionalista, objetivista, voz do logos). Este conta com categorias fortemente estabelecidas para pensar a temporalidade, de maneira a imobilizá-la como um *já-dado*: a causalidade, a finalidade, a sucessão logicamente esperada. Devemos ter em mente, porém, que o pensamento herdado é ele mesmo uma instituição, cuja lógica é a da *determinação* e a ontologia, a do *ser como determinado*.

Há vinte e cinco séculos, o pensamento greco-ocidental se constitui, se elabora, se amplia e se aprimora sobre esta tese: ser é ser algo de determinado (einai ti), dizer é dizer algo de determinado (ti Legein); e, obviamente, dizer verdadeiramente é determinar o dizer e o que se diz pelas determinações do ser ou então determinar o ser pelas determinações do dizer e, finalmente, constatar que umas e outras são a mesma coisa. (Castoriadis, 1986, p.259).

De acordo com Castoriadis, a instituição, pelo Ocidente, do pensamento como Razão corresponde ao *domínio* e à *autonomização* do *Legein*, cujas operações são distinguir/escolher/estabelecer/juntar/contar/dizer objetos já postos, independentemente da natureza dos mesmos. As categorias ou esquemas operativos do *Legein* (*dizer/representar*) são inseparáveis das de um *fazer* (*teukhein*), igualmente determinado enquanto juntar/ajustar/fabricar/construir objetos também já postos, uma vez mais a despeito da natureza dos mesmos. A estes modos instituídos, simultaneamente, de dizer/representar e de fazer/atuar, Castoriadis chama *lógica conjuntista-identitária*.

Como qualquer instituição, esta lógica é arbitrária. Não está fundada em eventuais razões, sendo instituinte do que se compreende como razão. A lógica conjuntista-identitária, todavia, corresponde às exigências de *uma* das *dimensões* de todo dizer e todo fazer - a *dimensão simbólica* -, sem a qual o imaginário radical ficaria limitado ao plano da virtualidade.

Sendo assim, falar em “autonomização” do conjuntista-identitário é, de certo modo, um abuso de linguagem.²¹

Não temos (...) que “explicar” como e porque o imaginário, as significações sociais imaginárias e as instituições²² que as encarnam, se autonomizam (...) A bem dizer, a própria expressão “se autonomizar” é visivelmente inadequada a esse respeito: não estamos lidando com um elemento que, primeiro subordinado, “se desliga” e torna-se autônomo num segundo tempo (real ou lógico), mas com o elemento que constitui a história como tal. (Castoriadis, 1986, p.192-3).

O problema, portanto, não reside na autonomização do simbólico - em suas dimensões de *legein* e *teukhein* - mas, sim, em que este se autoerija como “o racional” *na* história e *da* história. A nosso ver, neste duplo caráter - arbitrário e necessário - do conjuntista-identitário situa-se a principal encruzilhada do pensamento de Castoriadis, cujos problemas retomaremos ao final deste trabalho.

No momento, devemos conduzir a elucidação às últimas consequências, ou melhor, ao entendimento do vínculo entre o imaginário radical (ou sociedade instituinte) e o social-histórico.

O social-histórico é o coletivo anônimo, o humano-impessoal 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 certa maneira estão presentes os que não existem mais, os que estão alhures e mesmo os que estão por nascer. É por um lado, estruturas dadas, instituições e obras “materializadas”, sejam elas materiais ou não; e por outro, *o que* estrutura, institui, materializa. Em uma palavra, é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo. (Castoriadis, 1986, p.131, grifos nossos).

21 Em Castoriadis, aliás, toda linguagem é abuso de linguagem, jamais sendo esta redutível ao puro código racional e determinado - sua dimensão conjuntista-identitária.

22 “Instituições” aqui, no sentido vulgar do termo. A instituição no sentido conceitual (poiesis, criação) não é visível e é dificilmente dizível.

Recordemos que a história é fundamentalmente *poiesis*, o que implica em um privilégio, quanto ao projeto revolucionário, da “história se fazendo” - dimensão instituinte ou do imaginário radical. Nesta perspectiva, o social-histórico se auto-institui não como *ordem* - identitária ou dialética -, nem como *caos*, mas na qualidade do que Castoriadis denomina *magma* de significações. O magma é uma diversidade em princípio irreduzível à lógica conjuntista-identitária. Sendo impossível dizer/representar o modo de ser daquilo que se dá como *condição* da lógica conjuntista-identitária sem apelar, de algum modo, para esta própria lógica, o máximo que se pode ousar formular a respeito do magma é que deste se pode *extrair* um número indefinido de organizações de tipo conjuntista-identitário, embora jamais o possamos *reconstituir* por uma composição conjuntista destas organizações.

Passemos a dois exemplos elucidativos. O primeiro nos facultará uma aproximação ao plano da *imaginação radical* - modo de ser do imaginário radical (e do magma) no âmbito da psiquê/soma. Discutindo o inconsciente psicanalítico, Castoriadis recorda que este ignora o tempo (identitário) e a contradição (terceiro excluído), afastando, por esta via, a possibilidade de ser concebido como lugar (espaço homogêneo e linear). Mesmo a *representação* - material essencial do inconsciente -, quando tomada em separado, constitui uma violentação à lógica do processo primário (lógica dos *magmas*, bem mais que dos *conjuntos*). Se efetuarmos alguma separação no fluxo indissociavelmente representativo/afetivo/intencional do inconsciente, ali distinguindo representações particularizadas, será totalmente inadequado dizer a respeito de um sonho, por exemplo, que *uma* representação simboliza *uma* outra ou mesmo *um conjunto* de outras. Tal tipo de formulação é a do *legein* da vigília (processo secundário), radicalmente distinto do funcionamento efetivo da imaginação radical. Fora deste *legein*, no entanto, nada poderíamos dizer do sonho, sendo apenas possível sonhá-lo. Parodiando Castoriadis, ousamos afirmar ser este o paradoxo da união/tensão entre o *sonho feito* (relato do sonho) e o *sonho se fazendo* (sonho sonhado, sonhando ou sonhante).

O problema desaparece (ou reaparece, *aparentemente* solucionado) quando assimilamos o deslocamento e a condensação freudianos às operações lingüísticas da metonímia e da metáfora. Segundo Castoriadis, esta assimilação de processos ainda concebíveis, em sua indeterminação, como *magmáticos*, aos modos de funcionamento *secundários* da vigília minimiza drasticamente a descoberta de Freud. Melhor seria, talvez, dizer o inverso, ou seja, que metáfora, metonímia e outras figuras de linguagem “tomam alguma coisa das operações do inconsciente, sem poder reconstituir sua abundância e riqueza.” (Castoriadis, 1986, p.317-8). Este exemplo esclarece bastante bem a razão pela qual o filósofo denuncia como “assassinato estruturalista.” (Castoriadis, 1986, p.266) do objeto as tentativas de recorrer à lógica conjuntista-identitária do *legein* para dar conta da psiquê-soma (e da sociedade).

Argumento análogo ao manejado na abordagem do sonho é retomado na discussão do fantasma, do desejo e do sujeito do inconsciente. Em uma visão *magmática*, o sujeito não *está* na cena imaginária do fantasma, ele *é* esta própria cena; o desejo não é *irrealizável*, mas se apresenta como *sempre realizado*. Logo, nada *falta* ao sujeito do inconsciente, a não ser que o encaremos com base no *legein* e *teukhein* identitários erigidos em Razão. É de supor, segundo Castoriadis, que por trás das afirmações relativas à “falta a ser” seja pressuposto (e naturalizado como destino inelutável) “o cidadão que passeia pela rua - que está cheio de desejos irrealizáveis, e até de necessidades insatisfeitas, estas e aquelas respeitáveis, importantes, decisivas.” (Castoriadis, 1986, p.339).

Não é difícil perceber o principal adversário destas considerações: Jacques Lacan ou, mais especificamente, o *lacanismo logicista* em expansão. Se pensarmos, com Castoriadis, que a alienação no discurso do outro não é estado primeiro; que a psique é magma e imaginação radical; que ela é, mesmo, “estado monádico” - o que não constitui o “indivíduo natural” do *legein* e *teukhein*, mas indistinção entre sujeito, mundo, afeto, intenção, ligação, sentido -, poderemos, invertendo a máxima freudiana,

dizer que “onde é o Ego, o Id deverá surgir.”²³ O paradigma é o do sonho, ou, inclusive, o da loucura:

O homem não é um animal racional, como diz o velho lugar comum. Ele também não é um animal doente. O homem é um animal louco (que começa sendo louco) e que, também por isso, torna-se ou pode tornar-se racional. (Castoriadis, 1986, p.342).

Passemos ao segundo exemplo da (louca) lógica magmática, agora referida ao social-histórico. Para tanto, acompanhemos Castoriadis na retomada da questão das classes sociais. Para o filósofo, a explicação marxista do problema das classes se reduz a dois únicos esquemas. No primeiro deles, um estado de penúria absoluta²⁴ é colocado na origem, não existindo então qualquer “excesso” a ser apropriado. O surgimento das classes derivaria do surgimento de algum excedente que, em lugar de ser incorporado a um bem-estar crescente do conjunto, passa a ser usado para sustentar a classe exploradora nascente. O fim da evolução histórica - sociedade sem classes - é percebido como estado de absoluta abundância, em que a exploração não mais tem razão de ser, podendo cada um satisfazer inteiramente suas necessidades. O segundo esquema marxista liga cada forma específica de divisão da sociedade em classes a uma etapa determinada do desenvolvimento tecnológico. Esta concepção é sintetizada pela conhecida frase de Marx: “Ao moinho movido a braço corresponde a sociedade feudal, ao moinho a vapor a sociedade capitalista.” (Apud Castoriadis, 1986, p.183).

23 Efetivamente, Castoriadis fala em *completar* a proposição de Freud pelo seu inverso. Assinala, porém, que jamais se trata de uma tomada de poder pela consciência em sentido estrito: “O desejo, as pulsões (...) sou eu também, e trata-se de levá-los não somente à consciência, mas à expressão e à existência. Um sujeito autônomo é aquele que sabe ter boas razões para concluir: isso é bem verdade, e: isso é bem meu desejo.” (Castoriadis, 1986, p.126).

24 Para uma refutação desta concepção, remetemos mais uma vez às obras Pierre Clastres, para quem as sociedades primitivas são “sociedades de abundância”

Segundo a avaliação castoriadiana, ambos os enfoques estão submetidos ao imaginário capitalista. No caso da emergência das classes pela produção do excedente, a explicação marxista é suficiente, mas não necessária. Existe, subjacente à mesma, o pressuposto de uma “imagem de homens que aguardam o momento em que o crescimento da produção atingirá a cota ‘permitindo’ a exploração para se lançarem uns contra os outros.” (Castoriadis, 1986, p.183). Se nos voltarmos para a teoria do desenvolvimento tecnológico, embora não possamos negar o vínculo entre este e o tipo de divisão social, veremos que tampouco é possível basear a última no primeiro: técnicas bastantes semelhantes correspondem, na história, a formas de organização social enormemente distintas, e apenas a autonomização das forças produtivas - característica do capitalismo, não de toda a história - pode fazer compreender sociocentrismo explicativo tão exacerbado.

Como se vê, os dois esquemas lançam na origem das classes, ou no fundamento das mesmas, uma lógica - economicista - cujo aparecimento, ele mesmo, demandaria elucidação histórica. O nascimento da burguesia como classe - nascimento, por sinal, ex nihilo - só é de uma classe porque se dá em uma sociedade já dividida em classes. Saberemos algum dia como a sociedade de classes - e não o imaginário capitalista a respeito - surgiu? Castoriadis pensa que dificilmente poderemos compreender tal circunstância.

O termo *compreender* deve ser posto em destaque. Ele implica reunir-dispor-ordenar, entre uma *origem* e um *telos*, uma seqüência lógica necessária e suficiente. Em lançar mão, portanto, de uma *criação histórica* - lógica do *legein* e *teukhein* instituídos - para dar conta da gênese e finalidade da história. Como podemos *constituir* racionalmente uma significação “classe social” - sempre encarnada materialmente no que chamamos “coisas”, “sujeitos” e “conceitos” - que é *constituente* de nosso dizer/representar enquanto membros de sociedades históricas? Para Castoriadis, definitivamente, *não podemos* fazê-lo. Isto, no entanto, não nos deixa desarmados. Ao contrário, já que a “lógica louca” da *poiesis* ou instituição dos magmas de significação responde adequadamente ao projeto político do presente.

... para os homens que vivem hoje, a questão não é compreender como se faz a passagem do clã neolítico às cidades já grandemente divididas de Akkad. É compreender e evidentemente isso significa, aqui mais do que em qualquer outro lugar: agir a contingência, a pobreza, a insignificância deste “significante” das sociedades históricas que é a divisão em senhores e escravos, em dominantes e dominados. (Castoriadis, 1986, p.186-7).

Pensar o magmático, a *poiésis*, a contingência, o imaginário radical como fundamento-sem-fundamento do social-histórico (e da psiquê/soma) é engajar-se num projeto político no qual, se alguma palavra de ordem existe, é como *palavra de desordem*. Pois “toda elucidação que empreendemos é finalmente interessada, é para nós em sentido efetivo, porque não existimos para dizer o que é, mas para fazer o que não é.” (Castoriadis, 1986, p.197).

A Instituição Imaginária da Sociedade se encerra com uma afirmação bastante semelhante. Ali, Castoriadis reafirma não possuir sua elucidação outro fundamento que o de um projeto compartilhado *por outros* - um certo *nós* - , no presente. Este não deriva de justificativas tomadas de empréstimo a eventuais teorias (marxismo e psicanálise, por exemplo). O que busca nas mesmas são apenas alguns elementos do dizer/representar e do fazer que escapem, ainda que provisoriamente, à *heteronomia instituída* do social-histórico e do psíquico, contribuindo, assim, para “fazer o que não é” - a *autonomia instituinte*. Na conclusão do livro, um bárbaro diz/representa, como momento do processo revolucionário, o que bem raramente se faz:

... a auto-alienação ou heteronomia da sociedade não é “simples representação” ou incapacidade da sociedade de se representar de outra maneira que não como instituída a partir de um alhures (...) Assim como o ultrapassá-la que nós visamos porque o desejamos e sabemos que outros homens o desejam, não porque tais são as leis da história, os interesses do proletariado ou o destino do ser -, a instauração de uma história onde a sociedade não somente se sabe, mas se faz como auto-instituinte explicitamente, implica uma destruição radical da instituição conhecida da sociedade até seus recônditos mais insuspeitados, que só pode ser como posição/criação não somente de novas instituições, mas de um novo modo de

instituir-se e de uma nova relação da sociedade dos homens com a instituição. (Castoriadis, 1986, p. 417-8).

Chama a atenção o número de vezes em que aparece, neste fragmento, o termo *instituição*. Em sociologia ou história, ele habitualmente surge quer numa abordagem econômico-funcional - instituições como criações sociais *derivadas* de necessidades ditas naturais -, quer numa abordagem lógico-estrutural - instituições como redes simbólicas sempre-já-dadas a partir das quais, somente, todas as coisas (necessidades, sujeitos, desejos) são. O primeiro enfoque se baseia em uma pretensa natureza - humana, econômica ou ontológica - do social. O segundo, em uma autonomia do simbólico frente a toda *natureza*, monarquia do código²⁵ que acaba por redundar em novos universalismos naturalizantes (mais “formalistas” ou mais “realistas”, de resto).²⁶

Quando Castoriadis fala em *instituição*, coisa distinta está conotada: não há fundamento funcional ou lógico; não há *ser* - sujeito individual ou da história, sistema, sistema de sistemas, natureza, homem - que atue como referência última. O ser é *sem fundo* e só existe *como* temporalidade/história, isto é, como *auto-instituição*. Esta nunca é totalmente transparente: em princípio, é invisível e inconsciente - obra do “coletivo anônimo.”²⁷ Mas é, também, parcialmente visível na *instituição* (no sentido comum ou secundário do termo), já que apenas *nela e por ela* se apresenta. A instituição, neste sentido secundário, é a *sociedade instituída*, que sempre pressupõe a instituição no sentido radical do termo - auto-instituição, *sociedade instituinte* ou imaginário radical.

²⁵ Segundo Castoriadis, considerar o sentido como simples resultado da diferença de significantes é transformar as condições necessárias para a leitura da história em condições suficientes de sua existência.

²⁶ Frequentemente se encontram passagens entre um e outro. L. Strauss, por exemplo, acaba por remeter suas sintaxes *culturais* (combinações de elementos a-significantes produtores de sentido) à ordem das coisas (estrutura *real* do cérebro humano).

²⁷ Este “coletivo anônimo” não implica em qualquer harmonia pré-estabelecida. A auto-instituição do social histórico comporta assimetrias, complementaridades, violações, dominações, etc ...

Denominamos imaginário social no sentido primário do termo, ou sociedade instituinte, o que no social-histórico é posição, criação, fazer ser (...) O imaginário social ou a sociedade instituinte é na e pela posição de significações imaginárias sociais e da instituição; da instituição como “presentificação” destas significações e destas significações como instituídas. (Castoriadis, 1986, p.416).

Aqui, portanto, a sociedade é sempre auto-*instituição* - no sentido primário -, mediante uma quantidade de *instituições* - no sentido secundário ou comum. Uma não pode existir sem a outra: “A empresa é uma instituição secundária do capitalismo - sem a qual não há capitalismo.” (Castoriadis, 1986, p.416). Sabe-se bem mais da *empresa* que do *capitalismo*, bem mais do *instituído* que do *instituinte*. Neste sentido, à auto-instituição corresponde uma auto-alienação ou *heteronomia* da sociedade: esta última se oculta a si própria, encobre para si mesma sua temporalidade essencial, não se sabe como criação. Mas Castoriadis não pensa que este “ser assim” corresponda a um “dever ser assim” ou “só poder ser assim” Deseja ultrapassar esta heteronomia auto-instituída - portanto, *contingente* - mediante o fazer e o dizer elucidativos. Nas palavras de Morin (1989, p.15), a concepção sociobárbara da auto-gestão alimenta e é alimentada por um paradigma que nos incita “a separar e ligar, ao mesmo tempo, o *conjúntico*²⁸ (conjuntista-identitário) e o *magmático*, a pensar juntos, de maneira complementar e antagonista (...) o determinado/limitado (o *peras grego*) e o aberto/indeterminado (o *apeiron*).” (Morin, 1989, p.15).

4. Novas encruzilhadas para um pensamento-labirinto

Finalizando nosso percurso, algumas *derivas* a partir de *A instituição imaginária da sociedade*. Se relacionarmos o pensamento de Castoriadis com os marxismos economicista e estruturalista, vê-lo-emos diagnosticá-los enquanto belos representantes oficiais da heteronomia instituída no

28 “Ensidique”, no original, como condensação de *ensebliste e identitaire*.

plano do pensamento e da ação. Alternativo a estes pensamentos e práticas da *vontade de verdade* como *determinação*, Castoriadis quer, a partir de um fazer político *raro* - a auto-gestão -, ficcionar/inventar um saber da história que incorpore o indeterminado, contingente ou *poiético*. Deste novo saber, reciprocamente, quer fazer momento de uma ficção política, de uma *invenção do que não é*.

Percebe tanto antagonismo comonexo entre o *apeiron* e o *peras*, o indeterminado e o determinado, a criação e a alienação. Toda a elucidação consiste em um esforço para esclarecer a tensão e a complementaridade entre instituinte e instituído, imaginário *auto*-instituinte e *heteronomia* (auto!)-instituída. Por esta razão, Châtelet e Pisier-Kouchner (1983, p.651-2) pensam existir, em seu pensamento, um problema mal esclarecido: o do estatuto da sociedade instituída. Para estes autores, Castoriadis atribuiria unicamente ao *legein/teukhein* identitário a auto-alteração que, procedendo por meio da causalidade e da finalidade, conduz à auto-alienação e à heteronomia. Reintroduziria, em decorrência, como que pela porta dos fundos, uma inércia da história, repetição necessária ou resultado previsto - o instituído -, reativando uma ontologia do ser como *determinado*. Na plano político, por sua vez, o conflito acabaria por situar-se entre uma “sociedade do pensamento herdado” e uma “sociedade inventiva” Desconsiderar-se-ia, neste percurso reflexivo, a multiplicidade de ações políticas em vigor, a cada momento, em benefício de uma noção demasiado *sociológica*, e ineficientemente política, de social-histórico.

Quanto à primeira objeção, discordamos em parte dos autores. Em diversos momentos de *A instituição imaginária da sociedade*, algo mais do que o *legein/teukhein* identitário é citado como fator responsável pela heteronomia/alienação. Vejamos dois exemplos.

A alienação surge pois como grandemente instituída, pelo menos como grandemente condicionada pelas *instituições* (a palavra tomada aqui no sentido mais amplo, compreendendo, sobretudo, a estrutura das *relações reais* de produção). (Castoriadis, 1986, p.132, grifos nossos).

Ela [a auto-alienação ou heteronomia da sociedade] é *encarnada*, fortemente e pesadamente materializada na *instituição concreta da sociedade*, incorporada na *divisão conflitual*, levada e mediatizada por *toda a sua organização*, interminavelmente reproduzida *no e pelo* funcionamento social, o ser-assim dos *objetos*, das *atividades*, dos *indivíduos sociais*. (Castoriadis, 1986, p.417-8, grifos nossos).

Châtelet e Pisier-Kouchner declaram que a heteronomia não pode ser considerada um *resultado* pré-estabelecido, dado que decorre de práticas *específicas e especificáveis* - “redes de máquinas sociais e de montagens discursivas que implicam, em nossos estados, o uso dominante da lógica da identificação.” (Châtelet & Pisier-Kouchner, 1983, p.652). A nosso ver, não se pode dizer que Castoriadis omite esta rede de práticas e discursos. Nos exemplos acima, ela aparece como que *condensada* sob o termo *instituição* (no sentido secundário do termo). Em outros momentos, seu texto atinge maior detalhamento, citando ““mecanismos de mercado””, ““racionalidade do Plano””, “lei de alguns apresentada como lei de todos”, “uma ordem de mobilização”, “uma folha de pagamento”, “uma decisão de tribunal”, “uma prisão” (Castoriadis, 1986, p.131) enquanto “materializações” da alienação. Não nos parece, portanto, que peque por ausência: não obstante a múltipla e heterogênea rede de práticas e discursos seja mais *exemplificada* do que *conceituada*, não deixa de ser referida.

A pertinência da crítica de Châtelet e Pisier-Kouchner situa-se a outro nível, que consideramos importante especificar. É claro que se pode definir as instituições - tanto no sentido primário como no secundário - como portando, necessariamente, lutas de forças e derivando, inclusive, do processo de hegemonização de algumas dentre elas, fixadas em formas de ser social. Não é indiferente, no entanto, partir das *forças* - múltiplas e destotalizadas - ou das *formas* - sempre prenes do risco de levar a supor um social dotado do estatuto geral de totalidade (mesmo que conflitual).

É nesta diferença, por sinal, que se joga grande parte do caráter problemático do conceito de instituição. Quando totalizado *a priori*, costuma ser apreendido como *mediador* para a *reprodução* de uma tota-

lidade outra²⁹ - o “capitalismo”, por exemplo -, em lugar de pensado como multiplicidade de práticas das quais *resulta* (ou mediante as quais *se institui*) uma forma sócio-histórica. Este é o risco que corre a elucidação castoriadiana, mesmo considerando que ela não deixa de *exemplificar* os dizeres, fazeres e subjetivações que constroem a lógica identitária.

As dificuldades se tornam mais claras quando passamos à segunda crítica de Châtelet e Pisier-Kouchner. Em princípio, os autores reconhecem o mérito de Castoriadis em eliminar, da idéia de revolução, o *catastrofismo*: a transformação radical da sociedade não pressupõe um evento único a cortar o devir em dois, mas a adoção progressiva de práticas específicas - a autogestão operária, partidária, pedagógica, etc ... Embora estas formas de gestão remetam ao problema da totalidade social, não devem ser, por este motivo, paralisadas: não há como remodelar a sociedade em seu conjunto na ausência da criação/invenção de práticas cotidianas efetivas. Exatamente por reconhecerem a presença destas idéias na elucidação castoriadiana é que Châtelet e Pisier-Kouchner lamentam o exagerado “sociologismo” e o insuficiente “politicismo” do conceito de social-histórico.

O argumento dos autores é semelhante ao contido na primeira objeção, mas as conseqüências aventadas são mais graves. Supondo-se que a noção de social-histórico reintroduza uma determinação sociológica global, os conceitos de *instituinte* e *instituído* arriscam-se a se tornar meros substitutos da antiga oposição *proletariado x burguesia* (ou da nova, *ex-*

²⁹ Parece-nos que as ressonâncias “ontológicas” (no sentido herdado) de Castoriadis derivam, em parte, de suas inserções marxistas e/ou psicanalíticas. Em ambas as disciplinas proliferam os grandes conceitos “de topo” (Estado, relações de produção, modo de produção, imaginário, simbólico, alienação, ideologia) que redundam quer numa aplicação um tanto mecânica - o que não é o caso de Castoriadis -, quer na necessidade de elaborar *mediações*, incapazes de eliminar o fato de que o ponto de partida do raciocínio esteja posto na totalidade conceitual afirmada ao início. No caso de Castoriadis, este ponto é “o instituído” “o *legein/teukhein* identitário” “o simbólico” ou “o pensamento herdado” conforme sugerem Châtelet e Pisier-Kouchner.

cutantes x dirigentes). Com isso, torna-se provável a emergência de um *maniqueísmo teórico-político globalizante* do tipo *bem* (sociedade inventiva) versus *mal* (sociedade herdada), que mais encobre do que traz à luz a contingência, diversidade e multiplicidade dos exercícios de poder. Sabendo-se ser esta *contingência histórica* a base do representar/dizer apta a convergir com o fazer revolucionário concebido por Castoriadis, tal consequência só pode ser vista como lamentável. Aparentemente, ele está cômico deste risco, ao declarar:

A sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto a uma atividade que o originou; ela representa a fixidez/estabilidade relativa e transitória de formas-figuras instituídas *em e pelas* quais somente o imaginário radical pode ser e se fazer como social-histórico. A auto-alteração perpétua da sociedade é seu próprio ser, que se manifesta pela colocação de formas-figuras relativamente fixas e estáveis e pela explosão dessas formas-figuras que só pode ser, sempre, posição-criação de outras formas-figuras. (Castoriadis, 1986, p.416).

Neste fragmento, Castoriadis procura escapar ao maniqueísmo/globalismo político da oposição *inventivo x herdado* (instituinte x instituído), recorrendo à figura da *auto-alteração constante* (*contingenciação de ambos* os vetores). Apesar do modo de conceituação nos parecer extremamente claro, o funcionamento concreto destas idealidades não é decorrência inelutável de seu rigor: a nosso ver, os riscos apontados por Châtelet e Pisier-Kouchner jamais deixaram de se fazer sentir no funcionamento da elucidação castoriadiana, tornando-a, muitas vezes, uma chave efetivamente tão completa sociologicamente quanto inútil politicamente.

Vale acrescentar, no entanto, que este não foi um inescapável destino. Desde o início de seu trajeto teórico-político, Castoriadis insistiu na necessidade de vincular, sem interrupções, a produção conceitual à análise das práticas em curso.³⁰ Talvez por isso tenha sido um dos poucos intelec-

30 Embora *Socialismo ou Barbárie* se tenha dedicado especialmente ao exame da produção econômica, este nunca foi seu campo exclusivo de análise. A aproximação de educadores e psicossociólogos ao grupo, durante os anos 60, acabará por configurar uma singular herança político-conceitual, da qual a autora deste trabalho se considera

tuais de esquerda capaz, senão de anunciar, ao menos de *se inquietar* com o que aos demais permanecia invisível às vésperas de maio de 1968. Em março de 1963 (no nº 34 de *Socialismo ou Barbárie*) publica, com Claude Chabrol, um artigo intitulado *Juventude estudantil*, em que já se faz sentir a futura crise. Em setembro de 1964, os sociobárbaros são praticamente os únicos intelectuais de esquerda, na França, a emprestar algum eco às revoltas de jovens desencadeadas em Berkeley, na Califórnia.

Lembremos, em acréscimo, que a menos de um ano do famoso maio, o livro *Jeunes d'aujourd'hui* - “Livro Branco” do Ministério da Juventude e dos Esportes, editado pela Documentation Française - oferece a imagem de jovens de contornos frouxos, pouco mobilizados pelos desafios políticos e quase nada sensíveis ao problema da democratização do ensino. Ver-nos-emos, neste caso, diante de algo que significa muito mais do que a baixa confiabilidade das pesquisas ao estilo positivista. Deparar-nos-emos com a relevância da *análise conceitual em situação*, inseparável das *práticas históricas em curso*, mais apoiada no paradigma do “sonho” que no da “mesa”

Ao início deste artigo, ligamos nossa tentativa de retomada do percurso castoriadiano a uma prática de *resistência ao presente*. E nosso presente é, decerto, o de um imenso “Livro Branco”, em que não somente jovens, como trabalhadores, operários, camponeses, intelectuais, idosos, mulheres, crianças etc., etc., são figurados enquanto comportados consumidores de imagens, submetidos às Leis do Mercado, conformados com “o que é”, protótipos de um *legein-teukhein* identitário, hegemônico porque coincidente com determinado “Deus Logos”- o do “fim da história” - que exhibe, como aspectos mais visíveis, o “fim do socialismo real” e a “ascensão globalizada do modelo neo-liberal”

tributária. Desde sempre *analistas sobre o terreno*, os futuros *analistas institucionais socioanalíticos* irão aliar variados campos situacionais de *intervenção* - escolas, universidades, grupos militantes, organizações religiosas, estabelecimentos de formação profissional, centros culturais - a um campo conceitual de *análise* no qual o conceito de *instituição* será, em grande parte, derivado das concepções de Castoriadis.

“A palavra futuro está em decadência”- afirmou o escritor mexicano Octavio Paz (Apud Silva, 1996, p.7), reeditando, em versão lingüística, a repetida alegação do declínio das utopias. Neste sentido, por mais que o pensamento de Castoriadis se veja, por vezes, aprisionado em perturbadoras encruzilhadas, julgamos que prossegue inegavelmente fecundo enquanto *deriva contingenciadora*, ao insistir na proposição de que o social-histórico se auto-institui, a cada momento, como produto nunca integralmente previsível de um *imaginário radical*, por mais que este imaginário possa instituir, em determinados momentos, exatamente o *fim definitivo dos radicalismos* e, conseqüentemente, de qualquer virtualidade criadora.

Vivemos, portanto, e por mais paradoxal que isto pareça, uma *utopia ativa* do *fim das utopias*. No coletivo (nem sempre, talvez) anônimo que a institui, estamos inexoravelmente implicados - constituintes do que se pensa e faz; constituídos pelo que se pensa e se faz; união/tensão, como diria Castoriadis, com todos os problemas que isto possa implicar, entre instituinte e instituído. Quiçá o escape ao maniqueísmo carregado por esta dupla de conceitos exija, conforme aquele filósofo tantas vezes sugeriu e praticou, que abandonemos, enquanto agentes sociais e intelectuais que se desejam “de esquerda”, o primado da *theoria* - “aquilo que é” - , em benefício da atenção e abertura à *história se fazendo*. Em nossa perspectiva, isto significa estarmos prontos a analisar, *em situação*, mais o que nossos dizeres e fazeres *promovem* do que aquilo que *revelam/representam*.

Derivaríamos assim, talvez, ao lado de *certo* Castoriadis, para a posição de *agentes de contingenciação/criação*, correndo o desejável risco de pôr em crise nosso *legein/teukhein identitário-disciplinador*.³¹ Dentre

31 O termo *disciplinador* denuncia a presença, em nossas objeções a certas facetas do pensamento de Castoriadis, de algumas ressonâncias foucaultianas. Monstruosidade epistemológica, decerto, seria dita uma adesão indiscriminada aos dois tipos de abordagem. A forte presença de ambos em nossa formação, contudo, exige que respeitemos mais a história que a coerência teórica.

outros companheiros discursivos, a radicalidade do pensamento castoriano permanece, a nosso ver, força viva em tal empreitada - a de “fazer o que não é”, ou seja, o múltiplo, a criação, a vida ... o justo?

CONDE RODRIGUES, H.B. Cure, Guilt and Radical Imaginary in Cornelius Castoriadis: The Course of a Social-Barbarian. *Psicologia USP*, São Paulo, v.9, n.2, p.87-138, 1998.

Abstract: This article accosts the theoretic-political procedure of Cornelius Castoriadis within the period which extends itself from the immediate post-war to the decade of 1970 moment of the publication of *The Imaginary Institution of Society*. The ties between theoretic and social constitutions of the castoridian concepts and analysis are emphasized, as well as the relevance of the same within a discussion of the contemporary world.

Index terms: Castoriadis, Cornelius, 1922-1997. Socialism. Marxism. Philosophy. Politics. Sociology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORIM, M.M. *Labirintos da autonomia: a utopia socialista e o imaginário em Castoriadis*. Fortaleza, EUFC, 1995.
- CASTORIADIS, C. Apresentação de Socialismo ou Barbárie In: *A sociedade burocrática 1*. Porto, Afrontamento, 1979a.
- CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto 1* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987a.
- CASTORIADIS, C. O imaginário: a criação no domínio social-histórico. In: *As encruzilhadas do labirinto 2*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987b.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- CASTORIADIS, C. Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne. *Socialismo ou Barbárie*, n.31, dez. 1960.

Cura, Culpa e Imaginário Radical em Cornelius Castoriadis: Percursos...

- CASTORIADIS, C. Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne. *Socialismo ou Barbárie*, n.32, abr. 1961.
- CASTORIADIS, C. Sobre o conteúdo do socialismo I. In: *Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo, Brasiliense, 1983a.
- CASTORIADIS, C. Sobre o conteúdo do socialismo II. In: *Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo, Brasiliense, 1983b.
- CASTORIADIS, C. Sobre o conteúdo do socialismo III. In: *A experiência do movimento operário*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- CASTORIADIS, C. Socialismo ou barbárie. In: *A sociedade burocrática I*, Porto, Afrontamento, 1979b.
- CASTORIADIS, C. *A sociedade burocrática I: as relações de produção na Rússia*. Porto, Afrontamento, 1979c.
- CASTORIADIS, C. et al. *A criação histórica*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1992.
- CHÂTELET, F.; PISIER-KOUCHNER, E. *As concepções políticas do século XX*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- DOSSE, F. *Histoire du structuralisme*. Paris, La Découverte, 1991. v.1.
- EGUCHI, K. Un portrait de Castoriadis: penseur de l'autonomie. In: BUSINO, G. org. *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genebra, Droz, 1989.
- FRANÇA, F.C.T. *Criação e dialética: o pensamento histórico-político de C. Castoriadis*. São Paulo, EDUSP/Brasiliense, 1996.
- HAMON, H.; ROTMAN, P. *Genération I: les années de rêve*. Paris, Seuil, 1987.
- LINDENBERG, D. *Le marxisme introuvable*. Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- LOURAU, R. *L'autodissolution des avant-gardes*. Paris, Galilée, 1980.
- LYOTARD, J.F. *A partir de Marx y Freud*. Madri, Fundamentos, 1975.
- MALLET, S. *La nouvelle classe ouvrière*. Paris, Seuil, 1963.
- MORIN, E. Un aristote en chaleur. In: BUSINO, G., org. *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genebra, Droz, 1989.
- SILVA, J.M. *Anjos da perdição: futuro e presente na cultura brasileira*. Porto Alegre, Sulina, 1996.

Heliana de Barros Conde Rodrigues

VIDAL-NAQUET, P. Castoriadis et socialisme ou barbarie. In: BUSINO, G., org. *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genebra, Droz, 1989.