

Helder Azevedo Santos

O Pensamento Político de  
Cornelius Castoriadis

Mestrado em Filosofia: Ramo de Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Luís de Araújo

# ÍNDICE

Introdução.....	3
Capítulo I – Sob o signo de Marx.....	6
1.1 – Socialismo ou Barbárie.....	6
1.1.1 – Socialismo real.....	6
1.1.2 – Um partido não burocrático?.....	8
1.1.3 – A questão russa.....	10
1.1.4 – Capitalismos burocráticos.....	12
1.2 – Marx e o projecto revolucionário.....	14
1.2.1 – Marxismos imaginários.....	15
1.2.2 – O capitalismo de Marx.....	19
1.2.3 – Determinismo e Proletariado.....	22
1.2.4 – Permanência do projecto revolucionário.....	25
Capítulo II – A Instituição Imaginária da Sociedade.....	30
2.1 – A ontologia herdada e a descoberta do imaginário....	30
2.1.1 – Ser como criação.....	32
2.1.2 – A imaginação.....	34
2.2 – O social-histórico.....	37
2.3 – As significações imaginárias sociais.....	41
2.3.1 – Magma de significações imaginárias sociais.....	42
2.3.2 – Digressão psicanalítica – A formação do indivíduo social.	44
2.3.3 – Formações sociais.....	48
Capítulo III – Autonomia e Democracia.....	51
3.1 – Sociedade autónoma.....	52
3.1.1 - Filosofia e Política, e a questão da autonomia individual... 54	
3.1.2 – Projecto de autonomia como <i>praxis</i> .....	57
3.2 – Democracia.....	59
3.2.1 – Por uma ética da autonomia.....	62
3.2.2 – A democracia na sua génese grega, e as suas ramificações modernas.....	66
3.2.3 – Capitalismo e Democracia.....	70
Conclusão – As sociedades contemporâneas.....	72
Bibliografia.....	77

## Introdução

Cornelius Castoriadis, filósofo da imaginação e da autonomia, nasceu a 11 de Março de 1922 em Constantinopola. Após a guerra greco-turca de 1921, os gregos residentes na Ásia Menor, entre os quais estavam os seus pais, tiveram de emigrar para a Grécia. Já em Atenas, o jovem Cornelius junta-se ao partido comunista, mas cedo se afasta das suas intenções de tomada de poder e ingressa em grupos radicais de esquerda de filiação trotskista. Com a tentativa de *Putsch* do partido comunista grego no final da II guerra mundial, e a conseqüente guerra civil, Castoriadis vê-se entre dois fogos, por um lado, sofre a repressão do poder ditatorial entretanto instalado, e por outro, como membro da facção trotskista, é alvo dos ataques do partido comunista grego. Encontra refúgio em França através de uma bolsa, deixando o Pireu em Dezembro de 1945.

Nesta nova aventura da sua vida, rapidamente se envolve em actividades políticas, sendo marcante o seu encontro com Claude Lefort, com quem, em 1948, funda o grupo *Socialismo ou Barbárie*, grupo que conhecerá a sua expressão, no mesmo ano, no primeiro número da revista homónima. Aquilo que distinguia *Socialismo ou Barbárie* dos outros grupos revolucionários era o seu afastamento da subserviência a Moscovo, e a afirmação fundamental de que o socialismo não podia ser confundido com a propriedade estatal dos meios de produção, nem era assunto exclusivo de um partido de vanguarda que iluminaria a marcha triunfal para a sociedade desejada. O socialismo definia-se pela auto-gestão dos trabalhadores na produção, através da propriedade verdadeiramente colectiva dos meios de produção, pela auto-organização que deveria alargar-se a toda a sociedade. Esta ideia política de auto-gestão continha a semente do que será mais tarde aprofundado na ideia central de todo o pensamento político de Castoriadis, ou seja, a ideia filosófica de autonomia. A originalidade de *Socialismo ou Barbárie* é que a par da crítica impiedosa do mundo capitalista, denuncia sem tréguas o chamado *socialismo real* e, em especial, a auto-proclamada pátria socialista, a União Soviética estalinista, considerando-a não um Estado operário degenerado, mas a realização de uma nova forma de opressão sob o domínio de uma organização burocrática desprovida de qualquer privilégio revolucionário. Como lembra Castoriadis, URSS, 4 letras, 4 mentiras. Não existe qualquer união quando muitos dos povos e nações que constituíam a URSS foram conquistados e invadidos pela força das armas. As chamadas repúblicas, para lá de alguns laivos de autonomia, eram completamente servis face ao todo-poderoso Kremlin. O socialismo era uma palavra oca que servia de fachada ao poder de um aparelho partidário e de uma burocracia que dominavam tudo e todos. E muito menos podia ser soviética, uma vez que os soviets haviam sido rapidamente destruídos, eliminação que se processou logo após a revolução de Outubro.

Apesar da participação em *Socialismo ou Barbárie*, as dificuldades não diminuíram para Castoriadis, já que não sendo cidadão francês e, portanto, procurando evitar a deportação, escrevia sob variados pseudónimos (os mais importantes foram Chaulieu e Cardan), tendo começado a publicar em nome próprio somente nos anos 70 quando finalmente conseguiu a cidadania francesa. Este anonimato teve por consequência o desconhecimento, por parte daqueles que participaram nos movimentos dos anos 60 e, particularmente, no Maio de 68, da autoria de muitas das ideias que se reivindicava, e que impulsionavam a acção nesses anos de contestação. Ideias como a auto-gestão nas universidades e nas fábricas ecoavam o manifesto que lançou a revista *Socialismo ou Barbárie* no final dos anos 40, e as palavras de ordem como *a imaginação ao poder*,

que serviu de legenda às revoltas na calçada parisiense, lembram os textos do último número da revista publicado em 1967.

Castoriadis foi um homem que cultivou todos os saberes, todas as interrogações, e não se limitando à cidadela da filosofia percorreu activamente todos os caminhos do saber. Foi economista na OCDE de 1968 a 1970, trabalho que lhe permitiu um conhecimento profundo dos mecanismos de funcionamento do sistema capitalista mundial; tornou-se psicanalista em 1974, o que lhe abriu as fronteiras para o desenvolvimento das suas ideias acerca da psique humana e do papel da imaginação; foi eleito director de estudos na Escola de altos estudos em ciências sociais em 1979, levando aí a cabo uma série notável de seminários onde expôs o seu pensamento, onde questionou e integrou os acontecimentos que marcaram a cena mundial nos anos 80 e 90, dialogando sem reverências, mas com o máximo rigor, com os grandes nomes da história do pensamento.

O ano de 1975 marca o momento decisivo no seu percurso intelectual, pois é nesse ano que publica a sua obra magna, *A instituição imaginária da sociedade*, onde reelabora toda a tradição marxista, confirmando a sua antiga filiação no pensamento de Marx, mas não procurando salvá-lo, antes criticando-o por ele não se ter mantido fiel ao projecto de autonomia, considerando que a tradição marxista se tinha transformado numa ideologia da opressão, afastada dos movimentos e aspirações de transformação do mundo. É nesta obra que avança com as ideias fundamentais do seu pensamento, ou seja, da história como criação irreductível a qualquer plano racional, natural ou divino, do papel central da imaginação, afastando-se de toda a concepção tradicional da lógica herdada, da auto-instituição de cada sociedade particular que, ao criar as suas leis e significações imaginárias sociais se apresenta como criação de si própria, do social-histórico como forma do ser e, acima de tudo, ou melhor, incorporando todas essas ideias, e partindo do pensamento formulado sobre a auto-gestão em *Socialismo ou Barbárie*, a noção filosófica de autonomia, da criação da sociedade por ela mesma enquanto movimento radical, descontinuidade imprevista.

Toda a sua obra posterior visou prolongar esse pensamento original e, sobretudo, pensar as possibilidades de uma sociedade autónoma, constituída por seres autónomos. Uma sociedade que se sabe criadora de si mesma, não estando submetida a leis outorgadas por uma entidade transcendente, mas que, pelo contrário, forma os seus indivíduos numa cultura de questionamento crítico, de inquietações permanentes e de responsabilidade total, ou seja, uma sociedade verdadeiramente democrática. A consciência da mortalidade, como fundo ético imprescindível, assume-se como uma parcela inamovível do seu pensamento, convicção inultrapassável que permite a autêntica liberdade humana, porque absolutamente responsável pelos actos colectivos e individuais.

A característica do seu pensamento de colocar toda a tradição filosófica sob o fogo cerrado da crítica e, simultaneamente, o seu gosto pela polémica, levaram-no ao confronto com todas as potestades instituídas do pensamento, desde o marxismo ortodoxo ao positivismo lógico, da teoria crítica da Escola de Frankfurt e o silêncio sobre o regime estalinista à morte do Sujeito, da História, no estruturalismo, do lacanismo à desconstrução e ao pós-modernismo, nos quais via a falência da própria capacidade criadora do pensamento.

A sua admiração pela cultura grega, particularmente pela criação da *polis* ateniense, levou-o a ver nesta não o modelo ideal de democracia, mas o nascimento simultâneo da filosofia e da política, enquanto questionamento da representação instituída do mundo e reflexão lúcida sobre a instituição da sociedade. Esta criação democrática com as suas imperfeições e quedas no esquecimento foi sempre

trabalhando, mais ou menos efectivamente, a cultura ocidental e as suas sociedades. A *polis* ateniense serviu-lhe com ponto de partida para uma reflexão profunda sobre as sociedades contemporâneas e a existência de pretensas democracias que, na sua terminologia, não passam de oligarquias liberais, porque estabelecem um abismo intransponível entre as instâncias de poder e de decisão e os cidadãos, conferindo-lhes é certo, algumas liberdades, mas impedindo uma participação plena e activa na formulação das leis da sociedade e nas decisões realmente importantes para o destino colectivo.

Este *Titã do espírito*, tal como o qualificou Edgar Morin no obituário publicado no jornal *Le Monde*, cultivou um saber enciclopédico no sentido original grego, promoveu uma *paideia*, uma formação integral do ser humano, apoiada num saber de carácter circular, ou seja, ligando todos os conhecimentos, nada lhe sendo estranho, escapando a qualquer tipo de saber hermético, posse de alguns especialistas. Este trabalho procura, na medida das suas possibilidades, captar esse pensamento titânico, porque enorme, revolucionário e cheio de confiança, apesar de tudo, nas capacidades criativas humanas, pensamento que Castoriadis não deixou de interrogar e desenvolver até à sua morte, a 26 de Dezembro de 1997.

## Cap. I – Sob o signo de Marx

### 1.1 - Socialismo ou barbárie

No início do *Manifesto Comunista*, Marx afirma que a luta de classes terminará ou “por uma reconfiguração revolucionária de toda a sociedade ou pelo declínio comum das classes em luta”<sup>1</sup>. Nesta perspectiva da filosofia da história de Marx, o movimento histórico não levará inevitavelmente ao advento da sociedade socialista, ele é necessário para que a dialéctica histórica conduza ao seu termo esperado e evite a queda na barbárie.

O grupo *Socialismo ou Barbárie* e a revista que lhe esteve associada, e dos quais Castoriadis foi membro fundador, inseriu-se precisamente nesta visão de que o fim da história, ou melhor, da pré-história, não era algo que estaria inscrito no próprio processo da sociedade capitalista, mas, pelo contrário, era um movimento constante e interminável que exigiria uma luta permanente, o esforço da classe operária para a alteração da suas circunstâncias, e a manutenção da chama do projecto revolucionário.

No primeiro número da revista, de Março de 1949, apresentou-se o programa do grupo, as suas iniciativas, os seus projectos e, essencialmente, o contexto teórico-histórico em que se integrava. Reivindicava-se a representação viva do marxismo no quadro da sociedade capitalista contemporânea, prolongando a análise marxista da economia moderna, tendo por tarefa a discussão, sobre bases científicas, do problema do desenvolvimento histórico do movimento operário, a definição da experiência histórica do estalinismo, enfim, o questionamento, à luz dos acontecimentos e dos elementos originais que foram sendo criados ao longo do século XX, da perspectiva revolucionária.

No entanto, esta aparente profissão de fé no marxismo era imediatamente posta em perspectiva, uma vez que se acrescentava que ser marxista não significava tratar os textos de Marx com o zelo acríptico dos teólogos católicos nos seus intermináveis comentários das Escrituras. Ser marxista significava situar-se no campo de uma tradição teórico-prática, colocar os problemas a partir do ponto em que estes tinham sido colocados por Marx e os seus seguidores, manter e defender as posições marxistas tradicionais tanto tempo quanto um novo exame os persuadiria a abandonar essas posições e, assim, corrigi-las ou substituí-las por outras que correspondessem melhor à experiência histórica contemporânea e às necessidades do movimento revolucionário.

#### 1.1.1 - Socialismo real

Na consequência desta exigência de não deixar pedra por revolver do edifício marxista, e da afirmação de uma independência feroz consubstanciada numa crítica impiedosa dos textos de inspiração marxista e da sociedade real que deles se reclamava, *Socialismo ou Barbárie* marca o afastamento das concepções trotskistas, em particular, e a recusa da sua análise do fenómeno estalinista como simples burocracia reformista<sup>2</sup>. Considerava-se acima de tudo a URSS como uma sociedade de

<sup>1</sup> Marx/Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa, Edições Avante, 4ª edição, 1997, p.36

<sup>2</sup> Importa referir que no vocabulário do movimento comunista, um reformista não é alguém que faz uma

classes, na qual a classe burocrática dos *profissionais da revolução*, que encarnava no partido comunista, exercia o domínio e o terror através dos instrumentos estatais à sua disposição. Castoriadis face à experiência histórica da sua Grécia natal, finalmente liberta da opressão nazi, e tendo em conta a insurreição de Dezembro de 1944, afasta-se das concepções trotskistas, depois do fascínio por Trotsky nos seus anos de juventude, pois aquela revolta tinha revelado claramente que os partidos comunistas não se tinham tornado reformistas nem passado para o lado da ordem burguesa, mas perseguiram nada mais do que a sua própria ditadura, substituindo-a ao poder da classe operária. Segundo Castoriadis, o trotskismo não passava de uma facção exilada da burocracia.

Trotsky pareceu sempre incapaz de aceitar ou de perceber a verdadeira realidade do regime estalinista, permanecendo enquanto pôde no seio do partido e, mesmo após o seu exílio forçado, as suas críticas mantiveram-se sempre sob o signo de uma confiança cega nas forças revolucionárias do partido e que, mais cedo ou mais tarde, estas levariam a bom termo a aventura revolucionária, sacudindo do poder a classe burocrática. Apesar das críticas às acções do partido sob o domínio de Estaline, conservava a ideia de que as minorias ainda que pudessem defender os seus pontos de vista, não poderiam agir como um partido dentro do partido, criando fracturas irreparáveis no movimento operário. No pensamento de Trotsky era inconcebível que um partido que mergulhava as suas raízes no movimento proletário e que tinha alcançado o poder com o apoio deste, pudesse não somente degenerar, mas virar-se contra a própria revolução. Esta traição estava posta de parte com base na teoria do materialismo histórico, segundo a qual a própria ideia de sociedade sem classes estava inscrita no processo da sociedade capitalista, e que uma vez destruído o principal obstáculo, a propriedade privada, o caminho estaria aberto para a aurora da sociedade socialista. Tal como sublinha Merleau-Ponty: “Admitir que a dialéctica histórica não se encontrava nas próprias coisas, que a supressão revolucionária do capital não levaria necessariamente à sociedade desejada, seria retirar a essa dialéctica o fundamento real e, simultaneamente, ao partido revolucionário a sua autoridade. (...) Trotsky preferiu recomeçar no imaginário - numa Quarta Internacional esquelética -, pois ele não a poderia mais prosseguir na realidade”<sup>3</sup>.

Para Trotsky, “a burocracia russa não passava de uma camada parasitária e transitória que só se mantinha no poder em função de um equilíbrio instável, à escala mundial, entre o capitalismo internacional, por um lado, e a revolução, por outro”<sup>4</sup>, e que seria obrigatoriamente varrida pela guerra que se afigurava inevitável, pois, com a vitória de um dos lados, esse equilíbrio instável seria desfeito. Ora, o que os factos comprovaram foi que a guerra não enfraqueceu, mas, pelo contrário, reforçou a burocracia russa a ponto de esta estender o seu domínio a toda a Europa de leste no período pós-guerra, provando-se assim que não era simplesmente uma “camada parasitária”, mas efectivamente “uma classe dominante e exploradora - o que, de resto, uma nova análise do regime russo permitia confirmar no plano económico e sociológico”<sup>5</sup>. Para além disso, a instauração de regimes idênticos ao regime russo nesses países invalidava a ideia de que a Rússia de Estaline seria um Estado *operário degenerado*, fórmula evidentemente indefensável tanto na Rússia como nesses países

---

simples proposta de reformas para alterar a ordem estabelecida, mas sim alguém que dá a sua anuência ao exercício do poder, e das suas funções, nas próprias instituições burguesas como membro preocupado pelo bom funcionamento da sociedade capitalista.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, col. Folio, 2000, p.126

<sup>4</sup> Cornelius Castoriadis, *Uma sociedade à deriva*, Lisboa, 90 Graus editora, 2006, p.33

<sup>5</sup> Id., *Ibid.*, p.33

onde o regime não saíra de uma revolução operária mas de uma ocupação militar. Portanto, esta condição era, segundo Castoriadis, partilhada pela própria União Soviética, uma vez que considerava a tomada do poder pelos bolcheviques como um *Putsch* que acabou com a possibilidade de criação de organismos autónomos das massas, de que os soviets, surgidos na proto-revolução de 1905 eram exemplo, impedindo qualquer tentativa de organização que não fosse absolutamente dominada e controlada pelo partido ou pelo Estado, tal como se verificou com o esmagamento da insurreição dos marinheiros de Kronstadt em 1921, momento que marcou o fim do estado de inocência do regime, pois, após a justificação do *terror vermelho* pela guerra civil, voltava-se contra aqueles que tinham estado na linha da frente da revolução de 1917. Na leitura de Castoriadis, os partidos comunistas não visavam a ditadura do proletariado mas, e lembrava o exemplo posterior do PCF e do seu cálculo estratégico na ebulição do Maio de 68, a ditadura do próprio partido, o que implicava que a proclamada renúncia por parte dos partidos comunistas ocidentais do princípio da ditadura do proletariado era uma forma de perpetuar a mistificação, pois abandonava-se o que nunca tinha sido defendido, e de ocultar a sua autêntica natureza, a de ser uma máquina de tomada de poder<sup>6</sup>.

Ainda que, como refere Claude Lefort, Marx no *Manifesto Comunista*, na segunda secção, afirme que os comunistas não constituíam um partido particular face aos outros partidos operários, pois não tinham um interesse separado do proletariado, o que permitia “que se tenha julgado correctamente que a concepção leninista do partido era absolutamente estranha ao espírito de Marx”<sup>7</sup>, o facto é que ulteriormente o partido comunista, na sua concepção leninista e na sua execução estalinista, se assumiu como a vanguarda do proletariado, como a cabeça teórica do corpo revolucionário. O partido leninista assumia assim a pretensão de dar à classe operária um saber teórico que esta seria incapaz de produzir por si. Contudo, mesmo esta visão sobre as origens leninistas de um partido centralizador, guia das massas porque depósito dos interesses do movimento operário na sua totalidade, é questionada por Merleau-Ponty, que faz remeter a fonte desta *degenerescência* ao próprio Marx, quando este, passando ao, assim chamado, socialismo científico, funda as acções do partido sobre as forças que já existiam na sociedade, quando o socialismo científico se elabora deste modo como o reflexo do processo histórico, sancionando as iniciativas do partido, entrevedo-o como saber absoluto, como possuidor da verdade histórica<sup>8</sup>.

### 1.1.2 – Um partido não burocrático?

A problemática da organização e acção de um partido revolucionário foi também foco de grandes discussões no interior do grupo *Socialismo ou barbárie*, levando mesmo à sua cisão e ao afastamento entre Claude Lefort e Castoriadis, em 1958.

Segundo Castoriadis, historicamente, o bolchevismo não se tinha limitado a forjar-se como direcção do movimento operário, submetendo assim o partido a um regime burocrático autoritário. Ele adoptou a estrutura do modelo capitalista de organização e introduziu-a no movimento operário, algo que já tinha sido realizado, em moldes diferentes, pela social-democracia. Deste modo, a organização estabelecia

---

<sup>6</sup> Mesmo a afirmação do princípio da ditadura do proletariado não deixava de levantar dificuldades, pois esta parecia realizar o feito notável de usar as armas da burguesia contra a própria burguesia sem, ao mesmo tempo, se tornar ela mesma numa classe dirigente, e mesmo burguesa, mantendo-se seraficamente como a encarnação do interesse universal.

<sup>7</sup> Claude Lefort, *Essais sur le Politique*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1986, p.202

<sup>8</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, col. Folio, 2000, p.122

a distinção entre dirigentes e executantes, e apresentava o partido como o corpo dirigente, teórico, face às massas de executantes, o proletariado, que tinham por tarefa levar a cabo, na prática, o empreendimento revolucionário. O mais importante era que a teoria revolucionária que suportava estes tipos de organização e actividade tinha permanecido essencialmente capitalista, o que se verificava já desde o próprio Marx, transformando o processo revolucionário numa espécie de fábrica da sociedade ideal. Para contrariar esta situação, impunha-se a criação de novas formas revolucionárias de organização e de funcionamento, inspiradas nos exemplos das estruturas que o proletariado foi formulando ao longo da história moderna, e de que são exemplos os sovietes e os conselhos operários. Neste ponto de vista, o partido revolucionário não seria a direcção do movimento operário, mas somente um instrumento ao seu serviço.

A querela residia no facto de Claude Lefort considerar que a organização revolucionária deveria remeter-se a um papel meramente auxiliar, de carácter informativo, dando a conhecer, ao número mais vasto possível de operários, as lutas que se desenrolaram no passado e as que se travavam no presente, sem pretender ditar qualquer tipo de orientação estratégica ou programática. Ora, para Castoriadis, este papel secundário era insuficiente, pois os militantes revolucionários, como actores nessas mesmas lutas, não poderiam senão intervir, defendendo as suas concepções e actuando de acordo com elas, revelando-se nas suas formas de organização o próprio valor do seu pensamento, escapando assim ao controlo de todo o tipo de burocracias, fossem elas de partido ou sindicais.

No núcleo da discussão estava o entendimento de Castoriadis de que a posição de Lefort reflectia uma recusa profunda da dimensão política da organização. Não da política entendida vulgarmente como gestão do quotidiano colectivo, mas como questão da sociedade global, implicando assim que uma das prioridades da organização fosse manter permanentemente em aberto essa questão diante do proletariado. Se era defendida a gestão colectiva das forças produtivas, então não era possível pensar numa auto-gestão dos meios de produção, numa gestão operária das fábricas, sem equacionar, simultaneamente, a questão do poder à escala de toda a sociedade. Todas as fábricas, todo o tecido produtivo de uma determinada sociedade, estão inseparavelmente ligadas, e exigem uma concepção global da estrutura da sociedade e do seu funcionamento. Não faz sentido um conjunto de fábricas com gestão operária no quadro de uma organização burocrática da economia e da sociedade em geral. Por isso, “é uma das tarefas da organização revolucionária ajudar os trabalhadores a elucidarem e a explicitarem esta questão e mostrar que o seguinte dilema não é ditado pela fatalidade: ou fracasso do movimento, ou *poder* central separado das massas, e logo burocracia”<sup>9</sup>. O grande objectivo da organização revolucionária seria mostrar que uma organização socialista da sociedade na sua globalidade é possível.

No entanto, para que a teoria revolucionária não se definisse pelo domínio de um grupo de especialistas que *ex cátedra* debitaria do alto do seu saber teórico as orientações para o formigueiro revolucionário, era necessário que ela fosse elaborada num constante vaivém entre aqueles que agem directamente sobre as condições materiais da existência, para usar uma terminologia marxista, e aqueles que procuram dar a essa acção uma expressão de alcance geral. Este movimento só se efectua, certamente, se a posição dos trabalhadores for conhecida e divulgada, o que não implica que a actividade da organização seja a de somente propagar as preocupações imediatas das massas operárias, porque reduzi-la a essa função significaria cortar toda

---

<sup>9</sup> Cornelius Castoriadis, *Uma Sociedade à deriva*, Lisboa, 90 Graus editora, 2006, p.42

e qualquer possibilidade de contacto entre a situação presente e uma dimensão política e social obrigatoriamente mais vasta, que é a questão da sociedade global. Acima de tudo, seria necessário quebrar com a oposição absoluta entre os membros da organização e uma massa informe de dóceis simpatizantes destinados à doutrinação, tornando estes meros veículos de uma ideia em cuja génese não tiveram qualquer intervenção. A querela já não se formulava nos moldes da discussão entre bolcheviques e mencheviques aquando da deliberação sobre a questão de saber quem era membro do partido. Mas a questão, ainda que com diferente configuração, permanecia no quadro da discussão da organização, sendo que a referida oposição só podia ser evitada num contexto de reuniões constantes, em que todos os militantes tivessem voz, não só para exprimir os seus pontos de vista, mas, principalmente, para que ela fosse escutada nas decisões sobre a orientação e as actividades do grupo. Por outro lado, como alertava Castoriadis, suprimir qualquer diferença entre membros efectivos e simpatizantes seria mascarar o facto de os primeiros terem um poder que é imprescindível para a real execução do projecto comum, encontrando-se assim a questão do poder, e naturalmente das bases em que este se apoia e a possibilidade da revogação da sua autoridade, tema central em toda a concepção que visa a transformação da sociedade. Claude Lefort, na perspectiva de Castoriadis, assentava a sua posição na ideia de que uma revolução radical não era possível, pois ainda que existam lutas persistentes contra a ordem estabelecida e a favor de uma outra sociedade, a transformação radical da sociedade era um absurdo filosófico.

Noutra perspectiva, Lefort interrogava-se sobre a possibilidade de criação de um partido não burocrático, não crendo na necessidade de uma direcção revolucionária, que impediria a democratização do poder operário, denunciando como ilusória uma concepção que unisse a sociedade, ambição que traduzia um *encantamento pelo uno*, temendo o encerramento do pensamento e da acção numa dimensão de sentido único<sup>10</sup>. Esta discussão sobre a *perigosidade* da ideia de uma auto-instituição radical da sociedade, tal como é formulada por Castoriadis e criticada por Lefort, será abordada mais tarde. Por agora, e como núcleo da discórdia, o importante a reter é que Castoriadis afirmava a sua absoluta convicção na transformação radical da sociedade.

### 1.1.3 – A questão russa

Mais importante do que o problema da organização de um partido revolucionário e do que a crítica trotskista de um partido, de uma burocracia, que se substituiria à classe operária na decisão dos destinos da sociedade, crítica essa, como se disse, sempre matizada com a afirmação de que o regime estalinista era uma traição reformista da revolução, para Castoriadis erguia-se o paradoxo de os estalinistas terem podido seguir uma linha política e uma estratégia independentes e opostos tanto às da burguesia como às do proletariado. Por um lado, reivindicava-se a defesa dos interesses do proletariado e a criação de uma sociedade sem classes, por outro, instituía-se um regime que devia imenso ao universo social-histórico do capitalismo, alicerçado numa classe burocrática que dominava o conjunto de uma sociedade hierarquizada. Este fenómeno exigia que o tema central de investigação fosse a própria sociedade russa, não só no seu funcionamento interno, consubstanciada numa nova forma de exploração, como nas relações exteriores, através da ambição de expansão e conquista.

A *questão russa* impunha-se como o ponto de partida para a análise de todos os

---

<sup>10</sup> Claude Lefort, *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, pp. xii - xiii

pontos de vista, teóricos e práticos, que se reclamavam da perspectiva revolucionária, e em particular da herança marxista, colocando em primeiro plano a interrogação sobre os percursos do socialismo. Para os membros de *Socialismo ou Barbárie* o socialismo caracterizava-se pela acção autónoma da classe operária, pela ideia de revolução, pela formulação do projecto de uma gestão operária dos meios de produção, e pela gestão colectiva de todas as actividades sociais. Estas aspirações esbarravam com a visão estalinista de sociedade socialista, materializada na nacionalização dos meios de produção e na planificação da economia como propósitos fundamentais, apoiada, claro está, sobre a acção de um partido todo-poderoso.

Deste modo, era necessário desmistificar o regime russo como pátria do socialismo, ou mesmo, como *Estado operário*, degenerado ou não, uma vez que a sociedade russa se apresentava dividida em classes, sujeita à dominação de um grupo particular, onde reinava a exploração, tão ou mais cruel do que nos países de capitalismo mais selvagem, e a opressão sufocante sobre todas as forças sociais. Na Rússia permaneciam as relações antagónicas que opunham dirigentes e executantes, o que resultava numa continuada exploração dos produtores e na sua alienação face a um processo de trabalho que lhes escapava absolutamente. Para além disso, a nacionalização dos meios de produção, ou seja, a sua apropriação por parte do aparelho estatal e da classe burocrática que o dominava, e a planificação da economia, através dos planos quinquenais ou outros, não levavam, de forma alguma, à abolição da exploração e não tinham nada a ver com o socialismo. O facto é que “a burocracia dispunha dos meios de produção e da produção, *estatalmente*, a todo o instante”<sup>11</sup>.

Rompendo com a análise trotskista, para Castoriadis o regime russo afigurava-se como uma nova forma de exploração do trabalho, revelando-se como uma variante do capitalismo, configurando um sistema de *capitalismo burocrático*<sup>12</sup>. Esta fórmula punha em relevo o facto de o regime estalinista não ser uma forma de transição entre o modo de produção capitalista e a sociedade socialista. Ora, se assim era, revelava-se incompatível com qualquer classificação na constelação do projecto socialista, ainda que com a benevolência semântica de o adjectivar de “autoritário”, “burocrático” ou “de Estado”. Qualquer denominação destas era em si absurda, já que todas essas expressões incorriam numa contradição dos termos, pois, por definição, o socialismo é o regime da liberdade, da igualdade, e da gestão colectiva das actividades socialmente relevantes. Também se afastava a designação, que fez escola, que definia o regime russo através da noção de *capitalismo de Estado*, historicamente aplicada, sobretudo após o início da Primeira Guerra Mundial, às economias dos países onde se mostrara necessária a concentração dos mais importantes sectores da actividade produtiva sob o domínio estatal, ainda que, evidentemente, esse alargamento do sector público não tivesse representado qualquer transformação revolucionária do regime social. Portanto, definir o regime russo como *capitalismo de Estado* seria inseri-lo numa etapa específica da concentração das forças produtivas, e considerá-lo simples resultado das contradições estruturais e das leis económicas, que produziriam os mesmos efeitos mesmo que não tivesse lugar uma revolução e a ulterior ascensão ao poder de um partido totalitário.

Claude Lefort salientava precisamente esta dimensão totalitária do regime estalinista, pois ao observar-se que o Estado englobava a economia, a distinção entre o político e o económico desaparecia. Neste regime, eliminava-se a distinção entre Estado e sociedade e o princípio fundamental da distinção dos planos do poder, da lei e do saber. “Dá-se então na política uma espécie de imbricação do económico, do

<sup>11</sup> Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'Homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.219

<sup>12</sup> Id., *Ibid.*, pp. 218-229

jurídico e do cultural. Fenómeno que é justamente característico do totalitarismo”<sup>13</sup>. Procedia-se à anulação dos sinais de divisão entre o Estado e a sociedade, e da possível pluralidade social interna. O processo de identificação entre o poder e a sociedade, e o fechamento do espaço social, concorriam para a constituição do sistema totalitário.

Mais decisivo para Castoriadis era que o paradoxo do regime soviético se encontrava precisamente no facto de estar a transformar em letra morta a ideologia e de ter tornado a sociedade numa comunidade cínica, em que se continuava a proclamar os grandes valores do comunismo, mas se procedia à exploração sem tréguas dos trabalhadores subjugando qualquer tipo de aspiração à emancipação da classe operária; em que se organizavam concorridos congressos pela paz, com algumas das figuras mais destacadas do regime e da cultura mundial, mas se investia valores cada vez mais elevadamente absurdos em projectos militares, alimentando aquilo a que Castoriadis designava por *stratocracia*, ou seja, um país dirigido pela classe militar, submetendo todos os interesses ao do desenvolvimento bélico. Por tudo isto, Castoriadis questionava-se sobre os destinos de tal regime, em especial, após a morte de Estaline em 1953. Na sua análise destacavam-se alguns pontos, que não pretendendo ser exaustivos, demonstravam o quanto se ia alterando a sociedade russa nos anos e décadas que se seguiram ao desaparecimento do autocrata e ao XXº congresso do PCUS, de 1956. Assistiu-se a um abrandamento do sistema repressivo, de que é exemplo o encerramento do sistema dos campos de trabalho, o tristemente célebre GULAG; à decomposição da ideologia, que moribunda, ia estrebuchando em alguns discursos inflamados, mas nulos de conteúdo e eficácia; à denúncia do culto da personalidade e, portanto, ao fim do *Führerprinzip*, ao princípio do chefe, à submissão aos desejos do *egocrata*, como o nomeava Soljenitsyne, abandonando-se definitivamente a divisa de Estaline: “A sociedade, sou eu “; enfim, desistiu-se do controlo ideológico total dos cidadãos por meio de uma hiper-socialização forçada, contentando-se com a sua anuência no comportamento manifesto do dia-a-dia. Em conclusão, “o totalitarismo clássico tinha fracassado no seu grande objectivo: assimilar os seres humanos ou destruí-los”<sup>14</sup>.

#### 1.1.4 – Capitalismos Burocráticos

A grande novidade que a análise de Castoriadis trazia à crítica tanto do sistema soviético como das sociedades capitalistas ocidentais, era a relação íntima entre esses mesmos regimes, ligação que ocorria porque nenhum deles se definia pelos mecanismos do mercado concorrencial, mas por uma burocratização cada vez mais abrangente<sup>15</sup>. A burocracia moderna revela traços específicos e originais, definindo-se como uma organização fortemente centralizadora e hierarquizada de gestão e direcção, no interior da qual cada sector particular possui uma competência e um poder delimitados, competência e poder esses que vão diminuindo à medida que se desce na pirâmide hierárquica, reforçando-se a divisão entre dirigentes e executantes. O aparelho dirigente opõe-se a uma massa de executantes que, em teoria, deveria constituir a sua base, mas que na realidade lhe é completamente submetida. Esta

<sup>13</sup> Claude Lefort, *La Incertidumbre Democrática*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, p.227

<sup>14</sup> Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'Homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.270

<sup>15</sup> Castoriadis afirma algo que parecerá como a pior das heresias aos arautos da superioridade do sistema capitalista: o capitalismo é absolutamente incompatível com o mercado livre. Basta um olhar superficial pelas nossas sociedades para confirmar a justeza de tal análise, uma vez que as sociedades capitalistas contemporâneas configuram-se pelo domínio de monopólios, no melhor dos casos por oligopólios, e sempre com uma fortíssima e constante intervenção do Estado, apesar de todas as cortinas de fumo neo-liberais.

situação acentuou-se com o desenvolvimento tecnológico e a concentração do capital, o que levou à criação de grandes conglomerados empresariais, dirigidos por enormes aparelhos burocráticos destinados a orientarem o trabalho de milhares de operários. Estas transformações afectaram a própria natureza do regime social, permitindo a definição do sistema dominante nos países ocidentais como “capitalismo burocrático fragmentado”<sup>16</sup>.

As tarefas de organização e orientação estão deste modo nas mãos de uma burocracia cuja teia de decisões não é ditada pelas *leis do mercado*, mas por motivações tudo menos racionais, resultantes de lutas internas de *especialistas* e de grupos burocráticos, revelando-se assim a ficção da apregoada concorrência livre e perfeita. Por outro lado, Castoriadis descreve o regime russo, tal como os outros países da Europa de leste sob influência soviética e a China, como *capitalismo burocrático total*, uma vez que aí a distinção formal e real entre Estado e sociedade civil, essenciais para a existência do capitalismo tradicional, desapareceu, caracterizando-se pela extensão universal do aparelho burocrático moderno, encarnado no partido do poder<sup>17</sup>. Não se trata da relação entre *Estado e Sociedade Civil* tal como era concebida por exemplo por Hegel, opondo à universalidade do Estado os interesses particulares dos homens na sociedade civil, separando a actividade profissional da actividade política<sup>18</sup>, mas de um movimento de extensão do Estado, estreitando o domínio público da associação livre de cidadãos e a esfera privada, algo que atingia o seu zénite precisamente no capitalismo burocrático total. Não havia somente dominação do Estado como tal sobre a sociedade, nem absorção da sociedade civil pelo Estado, pois o próprio Estado era dominado por um organismo político separado, o partido, que se apresentava como instância última de decisão.

Ainda que não esquecendo as diferenças específicas entre os regimes, Castoriadis insere o regime russo no universo social-histórico do capitalismo, marcado “pela expansão ilimitada das forças produtivas, pela preocupação obsidiante com o desenvolvimento, pelo progresso técnico pseudo-racional, pela produção, pela economia, pela racionalização e o controlo de todas as actividades, pelo cálculo, pela planificação, pela organização como fim em si, etc.”<sup>19</sup>. Enfim, o que se constatava era que os países auto-proclamados *socialistas* almejavam um desenvolvimento dentro dos parâmetros do capitalismo ocidental, mesmo realizando-o à força por meio de uma planificação centralizada da economia e da produção. O tipo de cultura, de sociedade, o tipo de indivíduos gerados pela sociedade, o tipo de instrumentos e produtos fabricados, as relações entre os homens, exceptuando as devidas idiosincrasias, e fosse qual fosse o ambiente ideológico que os enquadrasse, tendiam para os tipos que o ocidente capitalista vinha criando desde há muito.

Perante este cenário, a questão do regime russo levantava o problema central: Se esse regime fosse realmente socialista seria necessário admitir que o desaparecimento do *socialismo real* marcaria o fim de toda uma época histórica, rejeitando como utopia qualquer projecto revolucionário que reivindicasse o imaginário socialista e visasse a transformação da sociedade? O certo é que esta questão permanece em aberto para aqueles que, como Castoriadis, pensam que o regime russo não passou de uma outra

---

<sup>16</sup> Id., *Ibid.*, p.234

<sup>17</sup> Id., *Ibid.*, p.236

<sup>18</sup> Nem se trata da correspondente crítica marxista, para a qual a revolução tenderia a suprimir esta dualidade aparentemente irreconciliável entre a particularidade de interesses e a existência de um sujeito político abstracto cuja participação na vida do Estado, na universalidade, permanecia estranha à sua vida profissional. A revolução marxista visava ultrapassar esta situação, fazendo com que cada cidadão vivesse e trabalhasse participando simultânea e directamente na universalidade.

<sup>19</sup> Id., *Ibid.*, p.244

forma de exploração do trabalho e que representou, pela sua existência, um obstáculo real ao estabelecimento de uma autêntica sociedade socialista. Acrescenta-se que a oposição de Castoriadis a qualquer defesa da União Soviética não implicava uma adesão ao mundo capitalista ocidental. Recusava-se, nas suas palavras, a escolher entre dois *super-gangues*, ou numa linguagem mais clássica, entre Cila e Caríades.

As análises levadas a cabo pelo grupo *Socialismo ou Barbárie* ao longo de duas décadas, de 1949 até 1967, do *socialismo real*, do desenvolvimento do sistema capitalista nos países ocidentais, da tentativa da sua instauração nos países ditos subdesenvolvidos, dos fracassos e dos sucessos das lutas dos movimentos operários e de emancipação em geral, levaram Castoriadis a uma interrogação cada vez mais profunda, em particular da obra e do pensamento de Marx, assumindo a sua reflexão, progressivamente, um carácter mais vasto e *filosófico*.

## 1.2 – Marx e o Projecto Revolucionário

No trajecto intelectual e filosófico de Castoriadis, a obra *A Instituição imaginária da sociedade* assume a forma de um Janus bifronte, simultaneamente contemplando o passado e projectando o futuro. Na primeira parte faz o balanço (como o próprio afirma, provisório) do marxismo, não só da obra de Marx propriamente dita, mas também das consequências políticas e sociais que dela sobrevieram, pois “o marxismo impregnou a linguagem, as ideias e a realidade ao ponto de se tornar parte da atmosfera que se respira ao chegar ao mundo social, da paisagem histórica que fixa o quadro das nossas idas e vindas”<sup>20</sup>, e obviamente, das correntes de pensamento que se reclamaram do pensamento marxista e que, como braços de um delta, desaguavam no imenso mar da obra de Marx. Este balanço é uma crítica impiedosa e, ao mesmo tempo, comprometida, já que se procura evitar qualquer espécie de *retorno* a Marx e a tentativa de limpar a teoria de Marx de toda a sujidade histórica que obscurecesse o seu esplendor impoluto, pois Marx, precisamente, foi o primeiro a mostrar claramente que o valor de uma teoria, o seu significado, não podia ser apresentado independentemente da prática histórica e social à qual estava indelevelmente ligada. Porque o “marxismo não queria ser uma teoria como as outras, negligenciando o seu enraizamento e a sua ressonância históricos”<sup>21</sup>, é que se impunha uma análise de toda a constelação teórica e prática que o marxismo produziu e atraiu para a sua órbita.

Por outro lado, e ainda que na primeira parte se faça uma abordagem inicial ao projecto filosófico e político de Castoriadis, na segunda parte de *A Instituição Imaginária da Sociedade* desenvolvem-se os temas e os conceitos decisivos que marcarão o pensamento de Castoriadis nos anos subsequentes: “As ideias que foram lançadas e formuladas na parte *Marxismo e teoria revolucionária* publicada em 1964-1965 – da história como criação *ex nihilo*, da sociedade instituinte e da sociedade instituída, do imaginário social, da instituição da sociedade como obra própria, do social-histórico como modo de ser desconhecido pelo pensamento herdado – foram transformados de pontos de chegada (com o balanço do marxismo) em pontos de partida, exigindo tudo repensar a partir delas”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Cornelius Castoriadis, *L’Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.13

<sup>21</sup> Id., *Ibid.*, p.15

<sup>22</sup> Id., *Ibid.*, p.6

### 1.2.1 – Marxismos imaginários

O marxismo viu-se transformado em ideologia, no próprio sentido que Marx lhe atribuía, o de uma distorção da realidade, o de um conjunto de ideias destinadas a dissimular e legitimar uma ordem estabelecida, impedindo qualquer tipo de pensamento crítico, enclausurado numa ortodoxia dogmática que se reclamava como única sacerdotisa dos textos *sagrados* de Marx. Nem mesmo uma tentativa como a de Lukács, na obra *História e consciência de classe*, procurando ver na ortodoxia um simples método marxista, o que implicava uma impossível separação entre método e conteúdo, principalmente quando se trata, no caso do marxismo, de uma teoria social e histórica, poderia salvar a ortodoxia de si própria, do seu diferendo insanável com a realidade.

Se nos países auto-proclamados socialistas o marxismo se petrificava em dogma, no ocidente, e em especial em França, o pensamento de Marx foi-se assemelhando a uma floresta densa e selvagem, que ora se abria ora se fechava às incursões de vários exploradores em busca da verdadeira essência do marxismo, da ideia última e decisiva que permitiria a autêntica leitura da obra marxiana, enfim, do verdadeiro Marx. Na galáxia dos *marxismos imaginários*, para usar a expressão que dá título a uma obra de Raymond Aron, encontram-se uma proposta de aproximação e fundamentação do marxismo através do pensamento existencialista (Sartre, Merleau-Ponty), a recuperação do Marx *filósofo da alienação*, mesmo com algumas cumplicidades cristãs (Padre Bigo), e que é resultado do interesse que suscitou a revelação das obras de juventude de Marx nos anos 20 e 30 do século XX, ou a denúncia estruturalista do humanismo como ideologia e a afirmação do primado do marxismo científico do *Capital* (Althusser).

Marxismo e existencialismo partilhavam o mesmo ponto de partida, a mesma questão fundamental, o do destino individual de cada homem estar necessariamente relacionado com o destino histórico de toda a humanidade. De certa forma, fundava-se o “privilégio histórico da empresa comunista”<sup>23</sup> na intenção do movimento comunista de construir uma sociedade justa e livre, sendo que o fracasso histórico desta aventura implicaria a derrocada da razão histórica, aprisionando a humanidade num círculo inescapável de miséria, opressão e alienação. Esta aproximação entre marxismo e existencialismo verificada na crítica da sociedade capitalista contemporânea não alcançava a total coincidência, uma vez que o marxismo ortodoxo permanecia obstinadamente fechado num materialismo grosseiro que se exigia ultrapassar. Sartre no seu artigo *Materialismo e revolução*<sup>24</sup> estabelece as diferenças entre o projecto existencialista e o marxismo, não de Marx, como alerta, mas do neo-marxismo estalinista, rejeitando a teoria materialista e mostrando de que modo o existencialismo se poderia tornar a filosofia da revolução.

Em traços largos, a crítica do materialismo assentava na impossibilidade de explicar a consciência como um objecto entre objectos, como simples reflexo da realidade, resultado do positivismo radical da posição materialista. Ora, para “suprimir a subjectividade, o materialista declara-se objecto, quer dizer matéria de ciência. Mas, uma vez que suprimiu a subjectividade em proveito do objecto, em lugar de se ver coisa entre coisas (...) faz-se olhar objectivo e pretende contemplar a natureza tal como ela é absolutamente”, oscilando entre o significado de objectividade “enquanto

<sup>23</sup> Raymond Aron, *Marxismes Imaginaires*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, p.15

<sup>24</sup> Publicado originalmente no número de Junho de 1946 da revista *Les Temps Modernes*, e posteriormente coligido em *Situations, III*, edição que servirá de referência para este trabalho.

qualidade passiva do objecto olhado e como valor absoluto de um olhar desprovido das fraquezas subjectivas”<sup>25</sup>. Esta confusão entre cientismo e positivismo, racionalismo e materialismo, revelava o facto decisivo de os resultados da ciência serem incapazes de demonstrar o materialismo. Por outro lado, havia uma contradição inultrapassável entre as noções de materialismo e dialéctica. O materialismo afirma um movimento dialéctico na própria natureza negligenciando o facto de que a matéria é precisamente caracterizada pela sua inércia, reconhecendo-se aqui o decalque invertido da dialéctica hegeliana, apoiada inteiramente no dinamismo das ideias. Ainda que seja através da matéria que se dá o movimento, o impulso deste movimento é-lhe exterior. “Assim a causalidade materialista permanece no ar (...) o materialista, desiludido porque tem *pouco* na ciência para suportar as suas explicações causais, vira-se para a dialéctica. Mas há de *mais* na dialéctica: a ligação causal é linear e a causa permanece exterior ao seu efeito; nunca há mais no efeito do que na causa”. Pelo contrário, no movimento dialéctico na “passagem de uma etapa a outra há sempre um enriquecimento”<sup>26</sup>.

Afastando-se dos constrangimentos do materialismo ortodoxo, o existencialismo apresentar-se-ia como a filosofia da revolução, através da sua concepção do homem e do pensamento em situação, pensando o ser humano como um ser essencialmente contingente, deitando por terra todos os fundamentos que pretendiam justificar os direitos dos privilegiados e a superioridade da ordem estabelecida, demonstrando a historicidade dos valores e evitando cair num materialismo vulgar que tendo por função escapar à mistificação das classes superiores, pois é o lugar que se ocupa no modo de produção que determina a posição de cada indivíduo na sociedade, caía numa rede tanto ou mais apertada. Ao pôr o acento na liberdade humana, na resistência do homem face às coisas, na acção livre e transformadora, no homem como projecto, ultrapassava o determinismo absoluto a que o materialismo, em última instância, conduzia.

Em suma, a filosofia existencialista era lançada como base para o projecto de uma política revolucionária: “o reconhecimento da primazia da subjectividade, o facto de a consciência ser perpetuamente insatisfeita e, no mesmo movimento, desvelar a realidade e querer transcendê-la; o pensamento está em situação, o homem não tem razão de ser mas ele está *aí*, os valores são históricos, o homem é livre”<sup>27</sup>. Já não é a matéria, mas o homem agindo, o valor essencial, o homem concreto em contacto com a natureza e, pelo trabalho, humanizando-a, criando as suas condições de existência. Para o marxismo ortodoxo, evidentemente, existencialismo e marxismo permaneciam absolutamente incompatíveis, oposição que se baseava na manutenção da pretensão científica (não no sentido físico-matemático) de que o marxismo se revestia, e que se traduzia na afirmação do conhecimento do devir histórico, do movimento da realidade, e da necessária construção de uma sociedade socialista.

No mesmo campo existencialista, Merleau-Ponty apelava a uma posição de *atenção marxista* em *Humanismo e Terror* de 1948, onde se afirmava a superioridade da empresa comunista e a necessidade de manter um preconceito favorável relativamente aos países ditos socialistas, como forma de manter válida uma razão histórica, cujo fracasso seria inevitável se a sociedade capitalista não desse lugar a uma nova sociedade, pois como escreve Paul Ricoeur: “Se nada é razoável na existência política dos homens, a razão não é real, flutua no ar, e a filosofia exila-se

---

<sup>25</sup> Jean-Paul Sartre, *Situations, III*, Paris, Gallimard, 2003, p.107

<sup>26</sup> Id, *Ibid*, p.118

<sup>27</sup> Raymond Aron, *Marxismes Imaginaires*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, p.34-35

nos mundos de retaguarda do Ideal e do Dever”<sup>28</sup>. Posteriormente, face aos acontecimentos históricos, em particular a guerra da Coreia, Merleau-Ponty deslizou teoricamente para um *a-comunismo* em *As Aventuras da Dialéctica* de 1955, defendendo uma espécie de distanciamento diplomático relativamente à União Soviética, apresentando o *a-comunismo* como “condição estrita do conhecimento da URSS, porque confronta com a sua ideologia o que sabemos da sua realidade, e ao mesmo tempo, e sem paradoxo, condição de uma crítica moderna do capitalismo, porque assenta somente em termos modernos os problemas de Marx. É o único capaz de uma confrontação e de uma comparação perpétua dos dois sistemas”<sup>29</sup>.

Para além desta relação, ora próxima ora distante, entre o marxismo e o existencialismo, as obras de juventude de Marx forneceram material abundante para aqueles que procuravam afastar-se da ortodoxia da Academia de Moscovo e, simultaneamente, buscavam em Marx a alavanca para a crítica da sociedade capitalista contemporânea, progressivamente mais desumanizada, apoiada na alienação dos homens, na sua transformação em coisas produtivas e consumidoras, na reificação das relações pessoais e sociais. Exemplo de um encontro à partida pouco provável é o do Padre Bigo que, na sua obra *Marxismo e Humanismo*, apesar de rejeitar as teorias económicas de Marx, e obviamente, como bom cristão, a luta de classes como motor da história, salienta o elemento humanista da obra de Marx, em especial o conceito de alienação, central na obra de juventude do filósofo alemão, como fonte de crítica da realidade, atirando para segundo plano as considerações de índole económica e histórica<sup>30</sup>.

É precisamente a esta visão *subtil* do marxismo que o estruturalismo marxista, com Louis Althusser à cabeça, se opõe, relegando o humanismo para uma nebulosa ideológica, e estabelecendo a necessidade de uma distinção clara entre o científico e o ideológico. Althusser propõe um *corte epistemológico*<sup>31</sup> na obra de Marx, dividindo-a em quatro períodos, ocupando *A ideologia alemã* um lugar de charneira, em que o vocabulário do jovem Marx, da alienação e do indivíduo, coexiste ainda com a nova linguagem científica que surgirá nas obras posteriores. O conceito de *corte epistemológico* era ideal para a demarcação de uma interpretação da oposição entre ciência e ideologia como inversão, neste caso da filosofia hegeliana, pois na inversão permanece aquilo que foi invertido, promovendo assim a ideia da introdução de algo radicalmente novo na obra de Marx, ou seja, a passagem de uma fase pré-científica à ciência. ”A *superação* de Hegel não é uma *Aufhebung* no sentido hegeliano, quer dizer, o enunciado da verdade do que está contido em Hegel, não é uma superação do erro em direcção à verdade, é pelo contrário uma superação da ilusão em direcção à realidade”<sup>32</sup>. O corte traduziu-se na separação da constelação conceptual de *A ideologia alemã* e da do *Capital*, entre as noções centrais de consciência e de indivíduo concreto real e a análise científica dos fundamentos da sociedade capitalista e do seu desenvolvimento, através dos conceitos de forças produtivas e relações de produção. Althusser pretendia assim evitar a confusão do marxismo com um pensamento ideológico, ou seja, com uma narrativa distorcida da relação com a realidade, pois na ideologia, “os homens exprimem, com efeito, não as suas relações

<sup>28</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.296

<sup>29</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, col. Folio, 2000, p.311

<sup>30</sup> Raymond Aron, *Marxismes Imaginaires*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, p.249

<sup>31</sup> Termo tomado de Gaston Bachelard, sublinhando o facto de as ciências se desenvolverem por rupturas, através de uma sucessão de negações, e não por uma evolução linear, contínua. Similar à noção de mudança de paradigma científico em Thomas Kuhn.

<sup>32</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte/Poche, 2005, pp.74-75

com as suas condições de existência, mas a *maneira* como eles vivem a sua relação com aquelas condições (...) relação que exprime mais uma vontade (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), quer dizer uma esperança ou uma nostalgia, do que descreve a realidade”<sup>33</sup>.

Por outro lado, e com o indisfarçável colapso da ideologia nos países de leste e a sua substituição por um discurso cínico de propaganda grosseira, com o apregoador fim das ideologias, corria-se o risco de pretender que o marxismo ocupasse placidamente o seu lugar entre as demais filosofias, como um momento da consciência filosófica ocidental. Se é verdade que esta *domesticação* do marxismo impede a sua proclamação como ciência da história, a sua cristalização em ortodoxia, e todas as atrocidades sociais e históricas que daí advêm, também é importante não esquecer o que de novo e de fecundo trouxe a filosofia de Marx, ou seja, a afirmação da íntima relação entre teoria e prática, entre necessidade e liberdade. Esquece-se frequentemente, e para além de todas as críticas justas de que tal afirmação possa ser o alvo, que Marx estabeleceu como actividade fundamental do homem a transformação do mundo, e que a filosofia ao realizar-se negar-se-ia, pois tratar-se-ia de fazer com que a verdade da história pensada pela filosofia coincidissem com a própria realidade.

Para Castoriadis, e por entre todos estes *marxismos imaginários*, por entre todas as ortodoxias mais ou menos castradoras, o que de Marx permanecia, muitas vezes apesar do próprio Marx, era a centralidade da “perspectiva social do ser humano, a ruptura com todo individualismo metodológico e substancialista”<sup>34</sup>, em suma, a afirmação fundamental de que o homem é um ser social. Em segundo lugar, permanecia o *apelo político*: “Não se trata para ele [Marx] de descrever uma nova utopia ou de definir de uma vez por todas a cidade *justa*, mas de tentar procurar no movimento efectivo dos homens na sociedade o que permite transformá-la para um outro futuro”<sup>35</sup>, quer dizer, a história (as sociedades na sua dimensão sincrónica e diacrónica) é o palco da acção humana que a realiza para que as suas ideias e os seus projectos possam ganhar a sua autêntica significação. Nas palavras de Marx, e tendo em vista a inevitabilidade da revolução para a aurora da nova sociedade, “a emancipação dos trabalhadores é obra dos próprios trabalhadores”. Se é assim, então a fonte da verdade, do sentido da existência humana, não pode encontrar-se num qualquer ente transcendente, no mundo celeste das ideias incorruptíveis, em livros sagrados ou em oráculos transmitindo as mensagens cifradas dos deuses ou dos antepassados, mas na própria actividade dos homens vivendo em conjunto na sociedade. Desta ideia, aparentemente clara e simples, decorrem infinitas possibilidades e consequências, que, no entanto, foram negligenciadas pelo próprio Marx. Porquê? Porque na obra de Marx, os elementos de carácter progressivo, revolucionário coexistem com elementos regressivos, desde as origens, acompanhados por um fascínio pela teoria acabada, pelo fechamento num sistema definitivo, explicativo da totalidade, atracção esta que fará germinar no seio da sua obra a tendência para a sua petrificação em ideologia (no sentido marxiano de distorção da realidade), em ortodoxia inflexível e incontestável, entrevista não como projecto político, mas como resultado necessariamente objectivo do desenvolvimento histórico.

Castoriadis empreende uma crítica total do sistema marxista, e da sua posteridade, desmontando-o engrenagem a engrenagem, analisando cada conceito central, procurando não desvelar o *verdadeiro* Marx, enxuto de toda a lama histórica e

---

<sup>33</sup> Id., *Ibid.*, p.240

<sup>34</sup> Cornelius Castoriadis, *Fait et à Faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.89

<sup>35</sup> Id., *Ibid.*, p.89

restituído à sua pureza sistemática, mas, pelo contrário, tomando de Marx aquilo que em cada momento, em cada sociedade, obriga a questionar essa mesma contemporaneidade, essa mesma comunidade.

### 1.2.2 – O capitalismo de Marx

O edifício marxista, no plano teórico, é constituído por duas grandes áreas: uma teoria da história e uma teoria económica, estando ambas intimamente ligadas.

A sua teoria económica pretendia, simultaneamente, fazer a crítica da economia política tradicional e a crítica da realidade económica, o que implicava a interpretação ou explicação do modo de produção capitalista, estabelecendo o seu lugar no quadro dos modos de produção históricos e, levando a cabo uma análise do seu desenvolvimento necessário (até à derrocada final) através do conhecimento pormenorizado das suas leis. Portanto, e como escreve Raymond Aron, “a crítica da economia política servia, ao mesmo tempo, o estudo da formação e da morte da economia capitalista e o estudo da força e da debilidade do pensamento económico aplicado à realidade capitalista”<sup>36</sup>.

Castoriadis considera que em toda a elaboração teórica de Marx no *Capital* dá-se o esquecimento de dois factores determinantes no funcionamento e no desenvolvimento da economia capitalista: a luta de classes e a evolução técnica, e que tal esquecimento faz ruir toda a sua teoria económica.

Marx tomou em consideração a transformação contínua dos meios técnicos e as suas consequências na sociedade e na economia capitalistas. No entanto, ao estabelecer as ideias técnicas como as ideias que fariam avançar a história, atribuiu-lhes uma autonomia e uma função determinante, num sentido exclusivo, na formação da estrutura e do desenvolvimento de uma sociedade. Mas, e abstraindo os exemplos das sociedades primitivas ou arcaicas onde o mesmo nível técnico se verificava numa pluralidade imensa de diferentes sociedades e culturas, mesmo nas sociedades contemporâneas, o desenvolvimento contínuo da técnica e a invenção de novos meios foi sempre reciprocamente acompanhado pela acção da sociedade e da cultura vigentes sobre os próprios meios de produção, o que “refuta definitivamente a ideia da autonomia do factor técnico e torna absolutamente explícita a relação recíproca, o reenvio circular ininterrupto dos métodos de produção à organização social e ao conteúdo total da cultura”<sup>37</sup>. Acrescente-se que este é um sinal de que Marx permaneceu hegeliano até ao fim da sua vida, e não apenas na fase de juventude do seu itinerário filosófico, pois ao pretender explicar o movimento da história e da sociedade através da evolução técnica faz “explodir de maneira violenta o paradoxo contido na *concepção materialista da história*”<sup>38</sup>, pois afirma-se que é o movimento das ideias, ainda que um tipo de ideias pertencendo a uma categoria específica, a das ideias científico-técnicas, que determina a progressão histórica, a evolução de uma sociedade e a passagem a outra forma social, reduzindo o movimento histórico ao movimento dos conceitos, explicando a partir de uma ideia de funcionamento de uma sociedade o próprio devir histórico.

O outro aspecto negligenciado por Marx, a permanente luta de classes no interior da sociedade capitalista, resulta da teoria marxiana da força de trabalho definida como

<sup>36</sup> Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p.25

<sup>37</sup> Cornelius Castoriadis, *L’Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.30

<sup>38</sup> Id., *Les Carrefours du Labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1998, p.312

mercadoria, e portanto possuidora de um valor de uso e de um valor de troca definidos. Ora, a força de trabalho não tem valor de uso definido nem valor de troca definido. Por exemplo, um capitalista quando compra uma tonelada de carvão sabe, segundo o estado da técnica naquele momento, quantas calorias pode dela extrair, mas quando adquire uma hora de trabalho não sabe o rendimento que esta proporcionará. A teoria de Marx parte do pressuposto da passividade do operário que dará o máximo rendimento que a técnica da época permite. Esquece-se assim as lutas constantes que os trabalhadores desenvolvem na sociedade em geral e no interior da própria fábrica. O desenvolvimento da técnica capitalista e as suas consequências no processo produtivo orientam-se no sentido da supressão do trabalho humano, sendo que o objectivo principal do modo de produção capitalista é “depende das máquinas, não dos homens”<sup>39</sup>. O limite desta tendência será, portanto, a automatização integral do processo produtivo, objectivo tão ambicioso quanto irrealizável. No seio de cada fábrica é a própria organização do trabalho que está em jogo, pois à organização imposta pela direcção opõe-se constantemente a organização dos trabalhadores, sendo que ambas organizações têm motivações e objectivos distintos e, muitas vezes, antagónicos. Numa perspectiva mais radical, os trabalhadores podem mesmo “opor uma contra-gestão à gestão da direcção, ou sabotá-la, aplicando rigorosamente as prescrições do regulamento (greve de zelo)”<sup>40</sup>, pois o próprio funcionamento do processo produtivo depende a cada momento da iniciativa e da criatividade dos trabalhadores face à alteração das condições de produção ou a problemas imprevistos, algo a que um regulamento rigoroso e inflexível não poderá dar resposta.

Marx sublinha, a propósito, que a relação entre empregador e trabalhador, expressa no salário, ainda que aparentemente reflexo de uma relação de igualdade de partes livres em condições de realizar um contrato, revela o facto de que a estrutura formal do salário dissimula a verdadeira natureza da relação de forças que lhe subjaz. Apesar desta consciência aguda do carácter autêntico dessas relações no processo produtivo, Marx parece esquecer que essa situação de tensão pode e deveras origina a contestação operária. No *Capital* a resistência dos operários é mencionada um par de vezes e para afirmar que está inevitavelmente condenada ao fracasso, ou seja, a luta de classes não aparece enquanto mecanismo de destruição do capitalismo, confinando os trabalhadores à mera condição de objectos passivos do capital, alienados em todos os aspectos da produção, numa dominação absoluta de uma classe sobre outra. Contudo, lembra Castoriadis, e para além dos movimentos sindicais de reivindicação da melhoria das condições de trabalho e de rendimento, “a cada segundo, um por um, cada gesto do operário tem duas faces, uma que se conforma às normas de produção impostas, outra que as combate. O rendimento efectivo é o resultado da luta que se desenrola neste terreno”<sup>41</sup>.

A crítica de fundo de Castoriadis é que Marx procura pensar uma ciência económica sob o modelo das ciências físicas, ou seja, uma economia política que eliminaria inelutavelmente a iniciativa humana e a luta de classes, apoiando-se em fenómenos localmente regulares, acreditando integrá-los num sistema acabado e explicativo de relações imutáveis. Não é possível considerar o domínio económico desligado das restantes relações sociais, vistas como secundárias e resultantes das relações económicas, tal como faz o marxismo. Se, e isso deve-se em grande parte à intuição fulgurante de Marx, cada sociedade tem de produzir as suas condições materiais de existência, estando todos os aspectos da vida social ligados ao trabalho e

---

<sup>39</sup> Id., *Ibid.*, p.317

<sup>40</sup> Id., *Ibid.*, p.319

<sup>41</sup> Id., *Uma Sociedade à Deriva*, Lisboa, 90 graus Editora, 2006, p.59

ao modo de produção estabelecido, consolidando assim uma profunda ligação entre a produção e o resto da vida, por outro lado, não se pode atribuir à técnica, às forças produtivas, uma autonomia absoluta e construir “uma mecânica dos sistemas sociais baseada na oposição eterna entre uma técnica, ou forças produtivas, que possuiria uma actividade própria, e o resto das relações sociais e da vida humana, a superestrutura, dotada também arbitrariamente de uma passividade e de uma inércia essencial”<sup>42</sup>.

As forças produtivas não são o factor determinante na evolução histórica, pois há em todas as sociedades uma relação constante e recíproca entre a infraestrutura (económica) e a superestrutura (ideológica). A economia não determina decisivamente a ideologia, nem se verifica a determinação inversa. Desta forma, não se pode considerar que a sociedade capitalista, tal como a analisa Marx, obedece ao esquema teórico do materialismo histórico, como momento da história das formações sociais que inevitavelmente daria lugar a uma outra sociedade, e cujo modo de produção definiria todo o sistema social. Como explicar através deste esquema o caso das sociedades arcaicas, nas quais um mesmo estado das forças produtivas e o mesmo tipo de relações de produção se encontram numa variedade incalculável de formas de organização e de vida sociais?

Uma teoria da história que faz assentar a evolução histórica no desenvolvimento das forças produtivas “pressupõe implicitamente um tipo invariável de motivação fundamental dos homens, a motivação económica: em todos os tempos, as sociedades humanas teriam visado (consciente ou inconscientemente, pouco importa) primeiro e antes de mais o crescimento da sua produção e do seu consumo”. Esta concepção da história passa por cima do facto de que o motor das acções humanas, os valores que orientam a vida dos homens, “são criações sociais, que cada cultura institui os valores que lhe são próprios e educa os indivíduos em função deles”<sup>43</sup>. Marx afirma a relatividade histórica do modo de produção capitalista e, simultânea e paradoxalmente, projecta as suas categorias sobre o conjunto da história humana. Castoriadis recusa a ideia de uma revolução socialista programada como um processo natural, alimentando-se das contradições internas do sistema capitalista, e tomada como efeito de um encadeamento inevitável de fenómenos históricos submetidos a leis que escapam à consciência e à vontade dos homens, relegando estes para o papel de simples títeres nas mãos dessas leis superiores.

Para Marx, o sistema capitalista estaria condenado não por uma questão ética, ou mesmo por uma escolha política, acusado moralmente de explorar os homens e promover a injustiça social e a disparidade entre classes, uma vez que no sistema marxista os critérios morais são deduzidos das condições efectivas de produção do modo de existência em vigor, não podendo aqueles ultrapassar a época a que pertencem e julgá-la como valores transhistóricos, mas, ao invés, o capitalismo estaria condenado a perecer por razões objectivas, pois as crises constantes abalavam inexoravelmente o sistema e as relações de produção tendiam a deixar de funcionar e a tornarem-se obstáculos ao desenvolvimento das forças produtivas, revelando a contradição interna do modo de produção capitalista, que se materializava, por exemplo, na baixa tendencial da taxa de lucro. Esta tese apoiava-se na ideia de que o progresso tecnológico tende progressivamente a alterar a composição orgânica do capital, ou seja, a proceder à redução da parte de capital variável (força de trabalho, a única capaz de produzir mais-valia) e a aumentar a parte de capital constante (capital investido em matérias-primas e máquinas). Deste modo, a proporção de trabalhadores relativamente ao número de máquinas diminuiria, diminuindo também a produção de

---

<sup>42</sup> Id., *L'Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.28

<sup>43</sup> Id., *Ibid.*, p.37

mais-valia e, portanto, de lucro. Um dos seus efeitos sociais seria a pauperização da classe operária, que deixaria de poder vender a sua força de trabalho com o mesmo valor anterior, aumentando assim a taxa de exploração, e condenando em última instância os trabalhadores a engrossar um *exército de proletários de reserva*. Para além de todas as críticas económicas de que esta tese possa ser alvo<sup>44</sup>, saliente-se que a experiência histórica do capitalismo no século XX não mostra, nos países capitalistas, nem a pauperização total do proletariado nem a baixa da taxa de lucro, e menos ainda um abrandamento do desenvolvimento técnico e das forças produtivas. O capitalismo parece absorver esta aparente contradição criando um mercado alargado onde escoar os seus produtos, escapando assim à superprodução, e transformando cada operário em consumidor, esboroando-se a ideia de uma queda inevitável da população operária na mais miserável das condições.

Para Castoriadis, a contradição fundamental do capitalismo, que acrescente-se não abrirá necessariamente o caminho a uma nova sociedade sem a exigência de um trabalho político continuado, encontra-se no facto de que “na economia capitalista, os homens, proletários e capitalistas, são efectivamente e integralmente transformados em coisas, reificados”, premissa que, é verdade, é fundamental no marxismo, mas com o senão deste ignorar tanto as acções das classes sociais e das lutas operárias sobre o próprio funcionamento da economia, como a “efectiva organização da classe capitalista tendo em conta precisamente dominar essas tendências *espontâneas* da economia”, esquecendo que a realizar-se absolutamente, essa reificação levaria à derrocada imediata do sistema, e não a uma sua decadência a longo prazo, tornando-se claro que “a luta dos homens contra a reificação é, ao mesmo tempo, que a tendência a essa reificação, a condição fundamental do capitalismo”, dito de outro modo, “o capitalismo não pode funcionar a não ser usando constantemente a contribuição da actividade propriamente *humana* desses submissos operários que ele tenta simultaneamente reduzir e desumanizar o mais possível”<sup>45</sup>. Em suma, o sistema capitalista não pode subsistir senão procurando permanentemente reduzir os operários a puros executantes e, na mesma medida, sobrevive precisamente porque essa redução não se realiza, estando assim o *espírito* do capitalismo fundado sobre esta contradição, no sentido em que se trata de mobilizar as iniciativas por um processo não só incapaz de as mobilizar como empenhado em as silenciar. A contradição fundamental do capitalismo assenta no facto de “exigir aos homens, como produtores ou como cidadãos, que permaneçam passivos, que se limitem à execução da tarefa que lhes foi atribuída; logo que ela [a sociedade capitalista] constata que esta passividade é o seu cancro, ela solicita a iniciativa e a participação, para descobrir rapidamente que ela também não pode suportá-las, que elas questionam a própria essência da ordem existente. Ela deve viver sobre uma dupla realidade, dividir um oficial e em real que se opõem irremediavelmente”<sup>46</sup>

### 1.2.3 – Determinismo e Proletariado

O marxismo apresenta-se como uma filosofia da história, a *necessidade histórica* de que fala, o encadeamento de factos que conduzem a história para o progresso, não difere da Razão hegeliana. Todo desenvolvimento histórico continua submetido aos preceitos de uma Razão providencial que garantiria a libertação dos homens e a criação de uma sociedade justa. Apesar da litania, mil vezes repetida, de que Marx

<sup>44</sup> Cf. Cornelius Castoriadis, *Uma Sociedade à Deriva*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2006, pp.60-64

<sup>45</sup> Id., *l’Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, pp.23-24

<sup>46</sup> Id., *Ibid.*, p.141

virou de cabeça para baixo a dialéctica hegeliana, Marx na verdade conservou-a, e manteve também o seu autêntico conteúdo filosófico, o racionalismo. O que ele alterou não foi senão “o vestuário, que, *espiritualista* em Hegel, é *materialista* nele [Marx]”<sup>47</sup>. Uma dialéctica como a hegeliana é forçosamente racionalista, pois afirma que a totalidade da experiência é completamente redutível a determinações racionais, o que para além de todas as dificuldades que levanta, pressupõe o passe de mágica de fazer coincidir com a Razão a razão de um determinado filósofo ou com a razão de uma dada sociedade, revelando como o racionalismo, inevitavelmente, ficará eternamente emaranhado na teia de uma razão particular, a que se atribui o título supremo de *a Razão*. É indiferente que se diga que o espírito precede a matéria ou que a matéria é anterior ao espírito, o postulado fundamental é “o racional é real e o real é racional”, o decisivo é que cada momento particular deve remeter para uma totalidade racional, deve ser compreendido e explicado pelo sistema. Assim, não basta inverter a dialéctica, “uma superação revolucionária da dialéctica hegeliana exige não que seja invertida, mas que, para começar, se lhe corte a cabeça”<sup>48</sup>. Nesta condição de um tal encerramento num sistema de explicação da totalidade da experiência histórica, dilui-se o problema essencial da prática, a ideia de que são os homens os autores do significado da sua vida individual e colectiva, significação essa que não lhe é garantida *a priori*, mas é resultado de uma luta face às condições reais, e sempre acompanhada pela consciência lúcida de que o final feliz não está de modo algum assegurado, que não há uma *astúcia da razão* a obrar na história e que “a história passada é compreensível, que a história a vir é desejável e que a necessidade aparentemente cega dos factos é secretamente elaborada para gerar o bem”<sup>49</sup>.

Afirmar que a história passada é compreensível, no sentido da concepção marxista da história, é dizer que o encadeamento de acontecimentos históricos é totalmente determinado causalmente. Naturalmente, há causalidade na história, tal como na vida social, porque as relações causais naturais e as necessidades puramente lógicas estão sempre presentes nas relações históricas. No entanto, existe também o não causal que se materializa não só nas acções imprevisíveis dos indivíduos e dos colectivos humanos, desviando-se do comportamento típico e esperado, como, mais importante ainda, o não causal aparece sob a forma de criação, individual ou social, não apenas como desvio da norma vigente, mas como criação de um novo tipo de comportamento, como instituição de novas regras sociais, como irrupção de acontecimentos imprevistos que provocam rupturas no tecido histórico, fazendo com que “a história não possa ser pensada segundo o esquema determinista (nem aliás segundo um esquema *dialéctico* simples), porque ela é o domínio da *criação*”<sup>50</sup>.

Comprovada a existência, como atrás foi referido, de um elemento revolucionário e de um elemento sistemático na obra de Marx, de uma profunda ambivalência no seu pensamento, ao determinismo económico parecia opor-se um outro aspecto do marxismo já aqui focado: “a história da humanidade é a luta de classes”. Contudo, a ideia de que os interesses do proletariado assumiriam uma forma universal, pois tal como refere Lukács, o proletariado é a classe universal porque exprime um interesse universal, e porque, por outro lado, o movimento histórico tenderia a destruir essa forma radical de contradição, “a oposição entre uma abundância virtual sem precedentes e uma miséria actual sem precedentes”<sup>51</sup>, essa ideia de que a emancipação

---

<sup>47</sup> Id., *Ibid.*, p.79

<sup>48</sup> Id., *Ibid.*, p.80

<sup>49</sup> Id., *Ibid.*, p.62

<sup>50</sup> Id., *Ibid.*, p.65

<sup>51</sup> Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, Paris, Édition de Fallois, 2002, p.271

dos trabalhadores seria obra dos próprios trabalhadores é, nas palavras de Castoriadis, só aparentemente contraditória com um determinismo económico, pois está-lhe absolutamente submetida. De facto, as actividades de cada classe, as suas possibilidades de acção, são permanentemente condicionadas pelo lugar que ocupam nas relações de produção, e sobre as quais não possuem qualquer influência. Cada classe social é um instrumento ao serviço da acção das forças produtivas, limitando-se a desempenhar um papel pré-configurado, isento de qualquer acção que pusesse em causa esse plano superior ou que alterasse o curso dos acontecimentos. As classes são agentes inconscientes do processo histórico, são alvo da acção mais do que agem, para usar os termos de Lukács, investindo, é verdade, uma consciência de classe, mas não esquecendo que “o modo de produção da vida material é que condiciona o processo da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, inversamente, o seu ser social que determina a sua consciência”<sup>52</sup>.

Um bom marxista conhece os segredos da história, sabe qual o curso da sua evolução, logo se a acção autónoma das massas seguir essa direcção, ela não traz nada de novo, se vai por outros caminhos, é uma má autonomia, ou melhor, “não é mesmo uma autonomia, pois se as massas não se dirigem para os objectivos correctos, é porque elas ainda permanecem sob a influência do capitalismo”<sup>53</sup>. Não é por acaso que o marxismo ortodoxo resiste à ideia de um capitalismo capaz de se adaptar às novas circunstâncias históricas e às consequências da constante luta social, pois seria admitir que a história não está absolutamente determinada pelas leis económicas, obedecendo a outras motivações. A aparente contradição entre o determinismo económico e a luta de classes, apoiada no facto de serem modos de explicação irreduzíveis, dá lugar, na realidade, à evidência de que no marxismo não há “síntese mas esmagamento da segunda pelo primeiro”<sup>54</sup>.

A ideia de que o proletariado se erguia como a classe revolucionária surgiu antes de Marx, foi engendrada nas lutas dos operários desde os primórdios da revolução industrial, entre 1750 e 1840 em Inglaterra e na França, como consciência da exploração das massas operárias e da necessidade de uma transformação radical da sociedade. Com Marx dá-se a teorização dessa actividade do proletariado, afirmando-o como classe universal, precisamente porque desprovida de tudo, logo portadora do interesse universal. No entanto, esta integração da acção revolucionária das classes operárias na teoria marxista da história, por um lado minimizou a sua acção constante sobre a ordem estabelecida e a sua capacidade criativa de novas formas de organização, por outro lado, com a evolução histórica das sociedades capitalistas modernas, a teoria de Marx foi sendo desmentida à medida que o proletariado, tomado na sua definição clássica enquanto classe social, ia diminuindo sem cessar, pondo definitivamente em causa o papel que Marx lhe atribuía, apoiado na ideia de que a acumulação de capital acabaria por transformar todos os homens em proletários.

A perda da vocação revolucionária do proletariado foi abordada por autores de inspiração marxista, como Herbert Marcuse, que procurou pensar as alterações sofridas pela classe operária ao longo do século XX, descobrindo na sua evolução uma perda da autonomia profissional de cada trabalhador, autonomia que o enquadrava numa dada classe que encarnava a recusa de uma dada sociedade. Verificou também que se assistia a uma integração social e cultural, promovendo a assimilação das

---

<sup>52</sup> Marx/Engels, «Para a crítica da economia política», *Obras Escolhidas tomo I*, Lisboa, Edições Avante, 2008, pp. 546-547

<sup>53</sup> Cornelius Castoriadis, *L’Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.47

<sup>54</sup> Id., *Ibid.*, p.45

necessidades e das aspirações comuns a toda a população, e a uma integração na própria fábrica, transformando cada trabalhador num membro preocupado em solucionar os problemas da empresa. Pela standardização e a rotina, através dos avanços tecnológicos, deu-se a homogeneização dos trabalhos produtivos e não produtivos, fazendo com que a classe operária não aparecesse mais como a contradição viva da sociedade capitalista. O proletariado, ou o que restou dele, foi assimilado eficazmente na teia produtiva das sociedades modernas, não representando mais o papel de opositor da ordem vigente, mas agindo de forma a atenuar-lhe as crises e a preservar-lhe a existência.<sup>55</sup>

O privilégio político que o proletariado gozava no marxismo era homólogo do privilégio teórico e filosófico concedido à esfera da produção, era inserido numa filosofia da história na qual “o projecto de emancipação, da liberdade como actividade, do povo como autor da sua história, invertia-se em imaginário messiânico de uma terra prometida (...), garantida pelo substituto da transcendência produzido pela época: *a teoria científica*”<sup>56</sup>.

Mas esta destituição do proletariado do seu papel exclusivo de transformador da sociedade não pode fazer esquecer a irrupção de uma série de movimentos de emancipação, lutas pela igualdade entre sexos, revoltas juvenis, e a sua importância histórica, como ficou demonstrado nos movimentos dos anos 60 e, em especial, no Maio de 68 francês. Provou-se que a acção revolucionária não era redutível a uma teoria ou a um sistema, e que a luta pela transformação da sociedade, pela liberdade, permanecia como um baixo contínuo acompanhando o percurso das sociedades. Apesar de todos os fracassos que lhe são apontados, o certo é que esses movimentos ainda que não tivessem alterado os fundamentos e as estruturas da sociedade, abanaram os seus alicerces civilizacionais, forçando a criação de instituições formais de protecção de novos direitos e liberdades, ou, pelo menos, mesmo quando não alteraram o quadro institucional, “deixaram traços profundos na mentalidade e na vida efectiva das sociedades”<sup>57</sup>. Portanto, se o proletariado já não se apresenta como a classe revolucionária por excelência, o que deita por terra a sentença marxista, a obra de Marx surge como aquilo que sempre foi, uma tentativa de pensar a sociedade e a história na perspectiva da sua transformação revolucionária, o que impõe a tarefa ao pensamento contemporâneo de, a partir da sua situação que inclui naturalmente Marx, pensar o projecto de transformação da sociedade e do mundo.

#### 1.2.4 – Permanência do Projecto Revolucionário

Alain Badiou lembra que de todas as doutrinas de carácter revolucionário em que o século XIX foi fértil, somente o marxismo se apresentou como uma “doutrina política revolucionária senão historicamente confirmada (o que é um outro assunto), pelo menos historicamente activa”<sup>58</sup>. Este crédito histórico poder-se-ia ligar a três grandes referências. Em primeiro lugar, o marxismo foi a única doutrina revolucionária cujo destino foi o de assumir a forma de doutrina de Estado. Os Estados que se reclamavam do marxismo pareciam indicar que pela primeira vez na história humana, os oprimidos, os humilhados e ofendidos do mundo, tinham podido vencer os seus inimigos: “A revolução de Outubro foi a imagem faustosa da inversão do princípio de

<sup>55</sup> Cf. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Nova Iorque, Routledge Classics, 2002, pp.24-37

<sup>56</sup> Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'Insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.40

<sup>57</sup> Id., *Ibid.*, p.35

<sup>58</sup> Alain Badiou, *Peut-on Penser la Politique?*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p.26

força na história. O leninismo é antes de tudo um marxismo vitorioso”<sup>59</sup>. O segundo referente liga-se às guerras de libertação nacional levadas a cabo por movimentos políticos internos inspirados pelo marxismo, forjando uma nação, mobilizando as forças nacionais contra o inimigo imperialista: “Sob hegemonia marxista, com a garantia do partido como organização popular e quartel-general estratégico, opera-se a unidade activa do povo e da nação”<sup>60</sup>. Por último, o referente do movimento operário, não só nos países de regime *socialista* mas também nas sociedades ocidentais, onde o marxismo, em todas as manifestações do movimento operário, permanece o eixo axial das suas acções políticas. A partir destes três referentes surgia a ideia de que a história trabalhava de modo a confirmar o marxismo como saber profundo das leis da história e do seu desenvolvimento. No entanto, aquilo a que Badiou chama de *crise do marxismo* emerge precisamente com a derrocada deste dispositivo de referências, consubstanciada na crítica do *Socialismo real* e dos Estados auto-proclamados como pátrias do socialismo, na perda do imaginário das lutas de libertação dos povos oprimidos que, uma vez independentes, encetaram eles mesmos acções de expansão militar, enfim, o esvaziamento da profunda articulação entre o movimento operário e o marxismo, de que é exemplo o caso polaco, quebrando assim uma ligação umbilical secular.

Contudo, a crítica dos desatinos históricos, do terror e das atrocidades cometidos em nome de uma política não implicam o afastamento do pensamento que a funda nem da sua inspiração mais fundamental para o limbo das ideias, para o ferro-velho da filosofia política. Sartre continua a afirmar que o marxismo é a *filosofia inultrapassável do nosso tempo*<sup>61</sup>, no sentido em que as condições de que ele é a crítica ainda não foram suprimidas. Num olhar superficial, esta expressão parecerá tautológica, uma vez que qualquer filosofia digna desse nome é sempre inultrapassável, (sublinha-se *filosofia*, não *doutrina*) e, por outro lado, uma filosofia superável, ou seja, na terminologia marxista, que se ultrapassasse realizando-se, implicaria um fim da história, algo que é absolutamente incompatível com a filosofia sartriana. O fundo daquela afirmação é que Sartre vê em Marx essa permanência do projecto de transformação do mundo, esse questionamento constante da realidade e da ordem estabelecida, daquilo que apelida de *prático-inerte*, a íntima relação entre teoria e prática, e o ponto de partida, ou um dos elementos fundamentais, para pensar essa transformação pela acção da *praxis* pura e livre, sendo que a própria obra de Sartre, especialmente a *Crítica da Razão Dialéctica*, afastando-se de Marx, é uma tentativa de repensar a empresa revolucionária<sup>62</sup>.

Os homens encontram-se prisioneiros do *prático-inerte*, de uma organização social coisificada, à qual os indivíduos estão submetidos como a uma necessidade material. O homem condenado à liberdade está por todo o lado solitário entre a multidão, como o demonstra a noção de *série* e o famoso exemplo da fila de passageiros à espera do autocarro, que ensimesmados nos seus próprios assuntos pessoais estão absolutamente afastados do seu vizinho e de qualquer ideia de objecto comum. A única coisa que os une é a necessidade de um meio de transporte e a sua escassez, porque pode não haver lugar para todos, o que faz deles inimigos, consciências em luta, cuja liberdade parece realizar-se somente pelo atropelamento da liberdade do outro. Não é senão numa aventura comum que as até então desligadas *praxis* individuais ganham um sentido colectivo. As consciências divididas unem-se num projecto comum, cujo símbolo

---

<sup>59</sup> Id., *Ibid.*, p.27

<sup>60</sup> Id., *Ibid.*, p.28

<sup>61</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p.29

<sup>62</sup> Raymond Aron, *Marxismes Imaginaires*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, pp. 168-170

histórico supremo é a tomada da Bastilha. Tal como Marx afirmava relativamente ao proletariado que a teoria torna-se força material ao penetrar nas massas, o projecto revolucionário torna-se acção colectiva pelo *grupo em fusão*, pela união das vontades num único objectivo. O problema é que, como alerta Raymond Aron “não se pode tomar a Bastilha todos os dias”<sup>63</sup>, e esse grupo, após o confronto com o *prático-inerte*, arrisca-se a cair na inércia, a sua actividade tende a materializar-se e cristalizar-se em instituições. Uma tal dialéctica indica que a alternância entre alienação e revolução parece não ter fim, sendo que os indivíduos vão-se deixando aprisionar numa ordem social dada e, em certos momentos luminosos, reassumem a sua humanidade pela revolta, “eu revolto-me, nós somos”<sup>64</sup>, que uma vez institucionalizada volta a cair na apatia do *prático-inerte*. Para Sartre, este círculo infernal permanecerá enquanto a escassez for o destino das sociedades humanas (ideia, neste caso, profundamente marxista), e portanto, a humanidade estará condenada ao movimento constante entre a alienação no *prático-inerte* e a libertação pelo *grupo* em acção, entre a fatalidade da organização, a sua petrificação em instituição e a queda novamente no *prático-inerte*, num interminável esforço de Sísifo, prolongando até ao infinito essa “confrontação entre a interrogação humana e o silêncio do mundo”<sup>65</sup>.

Castoriadis recusa a queda neste círculo interminável, porque as instituições em que se petrifica o imaginário colectivo de cada sociedade estão permanentemente a ser postas em questão pelo pensamento revolucionário, reenviando-se mutuamente, implicando-se constantemente, não representando momentos isolados do processo histórico da criação da sociedade. O importante é que o elemento revolucionário presente em Marx dá corpo à ideia de que não é aceitável atribuir à história uma solução previamente elaborada, afirmando que o comunismo não é o fim da história, o paraíso terrestre para o qual se encaminha inexoravelmente a sociedade, mas um movimento real que suprime, interroga, põe em causa a ordem estabelecida, que dá a primazia ao fazer humano, à história como criação dos homens, lugar onde se joga o sentido da vida individual e colectiva. Mas esta intuição do pensamento de Marx rapidamente foi silenciada pelo aspecto sistemático da sua obra, afirmando e prolongando a cultura e a sociedade capitalistas nas suas tendências mais profundas, mesmo que através da negação de uma série dos seus aspectos.

Por tudo isto, Castoriadis proclama a sentença fatal: “Partindo do marxismo revolucionário, chegamos ao ponto onde será necessário escolher entre permanecer marxistas ou permanecer revolucionários; entre a fidelidade a uma doutrina que não anima desde há muito nem uma reflexão nem uma acção, e a fidelidade ao projecto de uma transformação radical da sociedade, que exige primeiramente que se compreenda o que se quer transformar”<sup>66</sup>.

O marxismo apresentou uma exigência nova de união da filosofia, da política e da acção da classe explorada, de uma política distinta da técnica, das estratégias de poder, visando a união da reflexão e da acção, a transformação consciente da sociedade pela actividade dos homens, vendo essa transformação não como “uma explosão cega, nem como uma prática empírica, mas como uma *praxis* revolucionária, como uma actividade consciente”<sup>67</sup>. Esta exigência foi o que de mais duradouro trouxe o marxismo ao pensamento revolucionário. Todos estes elementos foram tragados pela

<sup>63</sup> Id., *Ibid.*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, p.166

<sup>64</sup> Albert Camus, *L'Homme Révolté*, Paris, Gallimard, col. Folio, 2007, p.38

<sup>65</sup> Id., *Ibid.*, p.18

<sup>66</sup> Cornelius Castoriadis, *L'Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.21

<sup>67</sup> Id., *Ibid.*, p.92

teoria marxista acabada, por uma concepção materialista da história que pretendia explicar a estrutura e o funcionamento de cada sociedade mediante o estado da técnica, e a passagem de uma sociedade a outra pela evolução desse mesmo aspecto técnico. Já não se tratava de transformar o mundo, mas de avançar a única interpretação válida dele, integrando qualquer acontecimento no quadro explicativo da teoria. A conclusão definitiva é que a edificação do marxismo como sistema fechado provocava o estertor da sua inspiração revolucionária inicial, significava “uma nova alienação ao especulativo, pois ela transformava a actividade teórica viva em contemplação de um sistema de relações determinado de uma vez por todas; continha em germe a transformação da política em técnica e em manipulação burocrática, pois a política poderia ser, de agora em diante, a aplicação de um saber adquirido a um domínio delimitado e a fins precisos”<sup>68</sup>.

A permanência do projecto revolucionário exige a consciência de que o mundo histórico é o mundo do fazer humano. Não pode ser assimilado a um saber, a uma teoria total da realidade. A política não é saber técnico, mas também não é acção de uma vontade infrene, destruindo tudo no seu caminhar cego, ela pertence a outro domínio, ao do fazer, e a esse modo específico do fazer que é a *praxis*, que tem por objecto “a organização e a orientação da sociedade em vista da autonomia de todos, e reconhecer que esta pressupõe uma transformação radical da sociedade, que não será, por sua vez, possível senão pelo desenvolvimento da actividade autónoma dos homens”<sup>69</sup>. Por isso, a ideia de projecto é fundamental para pensar a *praxis*, já que é uma *praxis* determinada, uma intenção de transformação do mundo orientada por uma representação do sentido dessa transformação, tomando em consideração as condições reais em que se desenrola.

O modo como a *praxis* e a filosofia especulativa se confrontam com a realidade é totalmente distinto. Quando a teoria especulativa apresenta a realidade, postula que a possui na totalidade, para a *praxis*, ainda que obviamente tome em consideração a totalidade, não a toma nunca por acabada, visa-a como “*unidade aberta fazendo-se ela mesma*”<sup>70</sup>. Assim, a prática revolucionária não procura produzir um esquema total da realidade, um saber absoluto da sociedade que demonstrariam que essa sociedade poderia resolver todas as questões que lhe fossem colocadas. Para a prática revolucionária basta que as suas propostas escapem às malhas improdutivas da incoerência, e que a sua realização permita um acréscimo na capacidade da sociedade de responder aos seus próprios problemas.

O Marx da Terceira Tese sobre Feuerbach tinha consciência de que “A doutrina materialista de que os seres humanos são produtos das circunstâncias e da educação, de que os seres humanos transformados são portanto produtos de outras circunstâncias e de uma educação mudada, esquece que as circunstâncias são transformadas precisamente pelos seres humanos e que o educador tem ele próprio de ser educado (...). A coincidência do mudar de circunstâncias e da actividade humana só pode ser tomada e racionalmente entendida como *praxis revolucionária*”<sup>71</sup>. Contudo, Marx, posteriormente, caiu no mesmo olvido, não conseguindo manter a irredutibilidade da *praxis* às condições materiais, esquecendo que o homem é determinado pelas circunstâncias que, por sua vez, determina, e mostrando-se “incapaz de perceber o seu carácter criador, procurando, pelo contrário, causas sólidas, ou seja, garantias, da e para a revolução. A consequência indirecta é o seu interesse reduzido pelos problemas

---

<sup>68</sup> Id., *Ibid.*, pp. 103-104

<sup>69</sup> Id., *Ibid.*, p.115

<sup>70</sup> Id., *Ibid.*, p.132

<sup>71</sup> Marx/Engels, *Obras Escolhidas tomo I*, Lisboa, Edições Avante, 2008, p.14

da acção e da organização políticas enquanto tais”<sup>72</sup>, desinteresse esse que levou um Lenine a lamentar-se que os seus mestres não disseram como construir o socialismo<sup>73</sup>.

A revolução socialista, nas palavras de Castoriadis, “visa a transformação da sociedade pela acção autónoma dos homens, e a instauração de uma sociedade organizada em vista da autonomia de todos. É um projecto. Não é um teorema, a conclusão de uma demonstração indicando o que deve inelutavelmente acontecer”<sup>74</sup>, o que põe em relevo que a discussão da *praxis* e da criação abrem caminho às grandes questões do ser humano e da sua existência individual e colectiva, definindo o ser humano como imaginação radical e como ser autónomo, como ser que cria e dá a si mesmo as leis da sociedade.

---

<sup>72</sup> Cornelius Castoriadis, *Figuras do Pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p.133

<sup>73</sup> Como escreve Jacques Attali na sua biografia de Marx, este não definiu o papel do Estado no âmbito da ditadura do proletariado, nem o modo de transição desta para a sociedade comunista, tal como “nada diz sobre a natureza da sociedade comunista, nem da maneira de como serão apropriadas colectivamente as empresas, nem do papel que terá o Estado residual”. Esta ausência de teoria política, e a ambiguidade essencial da obra de Marx, abriu a caixa de Pandora de onde brotaram todas as deturpações, aproveitamentos e deduções mais ou menos fiéis ao pensamento original, levando a que, por exemplo, “Engels invente o conceito de partido de vanguarda; Kautsky, caricature a teoria económica de Marx; Lenine, importe o marxismo para a Rússia como estratégia de ocidentalização de um país atrasado; Estaline, faça da ditadura do proletariado uma ditadura exercida sobre o proletariado após a liquidação das outras classes”.

Cf. Jacques Attali, *Karl Marx, ou l'esprit du monde*, Paris, Fayard, 2005, pp. 422-423

<sup>74</sup> Id., *L'Institution Imaginaire de la Société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1998, p.141

## Cap. II – A Instituição Imaginária da Sociedade

Após a análise exaustiva da teoria marxista e das suas correspondências históricas, tal como das sociedades contemporâneas ocidentais, actividade a que Castoriadis se entregou durante os anos de *Socialismo ou Barbárie* e que teve a sua expressão na primeira parte intitulada *Marxismo e Teoria revolucionária* da sua obra magna *A Instituição Imaginária da Sociedade*, Castoriadis afasta-se da teoria histórica de Marx, da sua ideia de inevitabilidade de uma caminhada triunfal em direcção à sociedade desejada, da determinação de todo o edifício social pela dimensão económica, enfim, da pretensão de possuir um conhecimento das leis da história, de, como pretendeu Marx, “não se situar ele mesmo na história a não ser para dela sair, tentar examiná-la de fora, crer poder observar as suas costas”<sup>75</sup>.

Por outro lado, desse confronto com a teoria marxista, Castoriadis tomou de Marx a sua crítica radical dos fundamentos da sociedade contemporânea e, acima de tudo, a ideia-chave de que toda a realidade humana é social por definição, a noção de que “o homem não existe a não ser na e pela sociedade”<sup>76</sup>.

Opondo-se a qualquer concepção histórica que apelasse para um plano pré-determinado, tivesse ele origem natural, racional ou divina, Castoriadis avança a ideia de uma história como criação, cada sociedade como o resultado da permanente tensão entre a sociedade instituída e a sociedade instituinte, ou seja, como constante relação de implicação e, ao mesmo tempo, de diferença entre cada sociedade particular e o imaginário social que a anima e promove a sua alteração. Para Castoriadis, “a história não tem sentido ou não é sentido”<sup>77</sup>, ela é o lugar onde se joga o sentido, onde ele emerge, onde ele é criado pela actividade teórica e prática dos seres humanos, naquela dimensão do ser a que Castoriadis dá o nome de social-histórico, e que se apresenta como um horizonte inultrapassável, ainda que sempre alvo de interrogação e mudança, da acção humana.

Em linhas gerais, a crítica da ontologia ocidental, a afirmação, para usar um vocabulário heideggeriano, do esquecimento da imaginação, e da sua vertente criativa, na tradição filosófica, a imaginação radical e o imaginário social, o modo de ser social-histórico e a consciência de que nada pode impedir a interminável mudança do real social e histórico, a criação das sociedades e as suas mutações históricas, as significações imaginárias sociais que encarnadas em instituições sociais constituem o próprio tecido das sociedades cuja função é precisamente dar/criar um sentido à existência dos homens, o indivíduo social enquanto fabricação da sociedade a partir da psique original, serão os temas centrais que ocuparão este capítulo.

### 2.1 – A Ontologia herdada e a descoberta do imaginário

Segundo Castoriadis, a base ontológica do pensamento ocidental assenta no postulado que diz que o ser é determinação, ou seja, o ser está determinado a ser e a não poder não ser, estando este, por sua vez, condenado ao nada, rejeitando-se assim qualquer possibilidade de criação. Esta determinação do ser está já presente no famoso texto de Parménides *Sobre a Natureza*, no qual a deusa dá a conhecer os dois caminhos que se podem seguir na senda do conhecimento, o da verdade e o da ilusão:

<sup>75</sup> Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1998, p.19

<sup>76</sup> Id., *Domaines de l’homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.276

<sup>77</sup> Id., *Sociedade à deriva*, Lisboa, 90 graus editora, 2006, p.123

”um, o que é e que não é não ser, é o caminho da persuasão (pois acompanha a verdade); outro, o que não é e que é necessário não ser, este advirto-te, é um caminho em que nada se pode aprender porque nem poderás conhecer o que não é (pois tal não é factível) nem mencioná-lo”, o que terá como corolário a sentença radical “pois o mesmo é pensar e ser”<sup>78</sup>. Deste modo, o ser é único, imóvel e imutável, pois para Parménides toda a mudança é aparência e ilusão. Obviamente esta busca de um absoluto, o ajustamento de todo o existente ao princípio do ser racional, não permaneceu tal qual na tradição filosófica ocidental, mas deixou uma marca que, para Castoriadis, definiu o pensamento, a saber, a identificação do real e do racional, fórmula que viria a ser consagrada por Hegel, e que formou uma espécie de adoração do real, relegando todas as possibilidades de criação ontológica para a esfera do irracional.

A determinação permaneceu, ao longo da história da filosofia, mais ou menos explicitamente, como característica central do ser. Houve assim uma decisão ontológica declarada, desde os inícios da filosofia, como o mostra o caso de Parménides atrás referido, de “constituir-se uma região do ser – e, ao mesmo tempo, se decidir que ela esgota o ser (o racionalismo integral, o idealismo absoluto ou o reducionismo mecanicista-materialista não são senão algumas das suas formas), e que ela representa o paradigma do verdadeiro ente, o resto permanecendo acidente, ilusão e erro, ou imitação deficiente, ou matéria amorfa essencialmente passiva”<sup>79</sup>.

De qualquer modo, a afirmação do ser como determinação equivalia a dizer que do nada nada poderia sair e que tudo teria uma causa, uma razão, apoiando-se assim nos grandes princípios ontológicos definidos por Aristóteles: o princípio da identidade, o princípio da não-contradição, o princípio do terceiro excluído, e o princípio da causalidade, ou na sua formulação leibniziana, da razão suficiente. Para além disso, Castoriadis referindo-se ao trabalho do matemático alemão Georg Cantor, tomou deste aquilo que considerava a formulação moderna da lógica da determinação e que se materializava na teoria dos conjuntos que definia estes como “uma colecção de um todo de objectos definidos e distintos, da intuição ou do pensamento. Estes objectos chamam-se os elementos do conjunto”<sup>80</sup>, o que tinha como consequência, para Castoriadis, “dizer que *o que é* – *o que pode ser pensado* pode e deve ser sempre bem definido e bem distinto, composto ou decomposto em totalidades definidas por propriedades universais e incluindo as partes definidas por propriedades particulares”<sup>81</sup>.

Em suma, científica ou filosófica, analítica ou dialéctica, a lógica herdada

---

<sup>78</sup> Parménides, *Sobre a natureza*, Lisboa, Lisboa editora, 1999, pp. 39-40

<sup>79</sup> Cornelius Castoriadis, *Domaines de l’homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.490

Diga-se de passagem que no início do século XX e no domínio das ciências puras essa visão foi abalada com o surgir da teoria da relatividade de Einstein e a emergência da física quântica. Em particular convém lembrar o princípio da indeterminação (ou princípio da incerteza) formulado por Werner Heisenberg que veio abrir fissuras, neste caso na dimensão das partículas sub-atómicas, na pretendida exactidão do conhecimento científico e na categoria da causalidade enquanto hipótese fundamental da ciência. “Segundo a física newtoniana, deveria ser possível prever a trajectória de um electrão através do espaço sabendo a sua posição e o seu momento linear. No entanto, Heisenberg mostrou que, de facto, era impossível medir a posição e o momento linear das partículas sub-atómicas com exactidão. Quanto mais precisa for a medição da posição da partícula, maior será o grau de incerteza no que respeita ao momento linear da mesma”. Cf. Peter D. Smith, *Einstein*, Lisboa, ASA Editores, 2005, pp. 121-122

Também Freud, na área da psicanálise e com a sua teoria do inconsciente, pôs em causa as premissas deterministas.

<sup>80</sup> Id., *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, pp.329-330

<sup>81</sup> Id., *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1998, p.269

pressupõe sempre que o ser é o que pode ser determinado, determinado por causas e por razões, definido por conceitos, e integrado num conjunto de elementos a que se aplica uma definição. À reunião da teoria dos conjuntos de Cantor e da lógica da determinação (quando fixa o princípio da identidade), Castoriadis dá o nome de lógica conjuntista-identitária<sup>82</sup>. Face a esta lógica coloca-se a questão fundamental: pode o mesmo produzir algo de novo? A resposta habitual a este problema é a da emergência do novo, quer dizer, “a combinação de elementos de um nível pode, sob certas condições, fazer aparecer um nível emergente”, no entanto, se é a lógica conjuntista-identitária que preside a esta emergência não se pode compreender como e porquê há essa emergência do novo. Neste discurso falar de emergência serve apenas para esconder o facto ontológico essencial que é a criação no ser, ou, mais exactamente “que o ser é criação, não criação de matéria-energia, mas criação de formas”<sup>83</sup>. Importa sublinhar, e esse é o ponto fundamental do seu pensamento, que Castoriadis não nega de maneira alguma esta dimensão do ser como determinação, a dimensão do ser submetida aos princípios da lógica conjuntista-identitária, ele nega é que essa dimensão esgote o ser, afastando-se da ontologia herdada ao reconhecer no modo de ser um outro princípio, que se transformará no motor de toda a sua filosofia, o princípio da imaginação, consubstanciado na capacidade de criação. O ser é tanto o determinado como o não determinado, havendo assim algo que escapa a toda a racionalidade, e esse algo é a criação.

### 2.1.1 - Ser como criação

Castoriadis lembra os exemplos de Kant e de Heidegger e o facto de ambos afirmarem a finitude do ser humano. Contudo, para Castoriadis, a questão central desta constatação do homem como ser finito não está ligada à visão banal de definir essa finitude a partir da mortalidade humana ou da sua necessária limitação espacio-temporal, mas “filosoficamente falando, e abreviando, o homem é um *ser finito* porque ele não pode criar nada”<sup>84</sup>. Esta incapacidade traduz-se na impotência do homem para criar um grama que seja de matéria, pelo facto de “não se poder dar na intuição sensível o que ele pensa ou se representa (se imagina), ele [homem] não faz ser como sensível (quer dizer como matéria efectiva) o que ele pensa ou o que ele imagina”<sup>85</sup>. O homem só pode criar ideias, no entanto, na tradição ontológica, as verdadeiras ideias são imutáveis, não criadas, o que pode levar a crer que aquilo que o homem cria não conte ou não seja importante. A matéria apresenta-se como o critério universal da criação ontológica, como a norma do ser. Mas ao restringir-se a criação ao domínio da matéria, e recordando a incapacidade humana para tal criação, suprime-se a possibilidade da criação por parte dos seres humanos nas áreas do pensamento, da sociedade e da história, reduzindo-as a uma sucessão de repetições determinadas por um fundamento físico, ontológico ou lógico que lhe é exterior. A ontologia heideggeriana, por exemplo, exige o desvelar do Ser, o que não significa mais do que a desocultação do que já existe, enquanto Kant chama produtiva à imaginação, não criativa, pois na versão kantiana a imaginação tem o papel de “produzir sempre as mesmas formas que não valem senão quando elas realizam funções determinadas no e

---

<sup>82</sup> Castoriadis usa indiferentemente nos seus escritos os termos: lógica conjuntista-identitária; lógica identitária; ontologia herdada; ou ainda, lógica *ensídica*, abreviação de *ensembliste-identitaire*.

<sup>83</sup> Id., *Fait et à Faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.212

<sup>84</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.297

<sup>85</sup> Id., *Ibid.*, p.297

pelo conhecimento do dado”<sup>86</sup>, traduzindo-se assim na ideia de que o homem só produz segundo as formas estabelecidas. Castoriadis, pelo contrário, afirma precisamente o carácter criador do pensamento e particularmente do trabalho filosófico. A criação é a “emergência de figuras outras do pensável”<sup>87</sup>, sendo que cada grande filósofo é o criador destas formas que estando inextrincavelmente e de maneira fecunda relacionadas com o que existe, estabelecem com o existente uma relação histórica, de continuidade e descontinuidade.

É certo que Kant na *Crítica da faculdade do juízo* aproximou-se desta dimensão criativa, mas limitou-a ao domínio da criação artística, excluindo a área do pensamento, e não a ligando à imaginação, dizendo que o génio trabalha como natureza. O génio na realização de uma obra de arte “é o talento para produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada (...) conseqüentemente a originalidade tem de ser a sua primeira qualidade; (...) os seus produtos têm que ser ao mesmo tempo modelos, isto é exemplares; (...) ele próprio não pode descrever ou indicar cientificamente como realiza o seu produto, mas, como natureza, fornece a regra; (...) a natureza através do génio prescreve a regra não à ciência, mas à arte”<sup>88</sup>.

É esta criação exemplar, mas alargada ao domínio do pensamento, da sociedade e da história, que dá a si mesma as suas próprias regras e que faz emergir o novo, que define um grande filósofo. Um grande pensador, como afirma Castoriadis, “pensa sempre para lá dos seus meios”, escapa sempre aos constrangimentos do existente, da tradição em que está necessariamente mergulhado, e ainda que esta seja uma condição necessária para a sua actividade, não é a condição suficiente, pois ele pensa qualquer coisa diferente do que já foi pensado, ele cria “os seus meios, as suas formas novas do pensamento”<sup>89</sup>, já que, de outro modo, se a filosofia se reduzisse ao já pensado não passaria de infértil tautologia, de repetição interminável do mesmo. Portanto, a história do pensamento é o terreno de um contínuo labor de criação ontológica, não de mera produção ou reprodução de ideias nem da coincidência entre o real e o pensamento, mas de criação de novas ideias, de um permanente abalar do pensamento instituído e das representações do mundo e da vida que lhe correspondem.

Negando o ser como determinação, Castoriadis não afirma, no entanto, que a criação significa uma pura indeterminação. Naturalmente, o acto de criar supõe uma certa dimensão de indeterminação no ser, no sentido em que o que existe não exclui o aparecer de novas determinações, ou seja, o que existe não está encerrado do ponto de vista da criação ontológica, estando sempre aberto ao *vir-a-ser*. Portanto, a criação não é simples imprevisibilidade ou indeterminação. Uma coisa pode ser imprevisível (o número premiado da lotaria) e ser sempre a repetição de uma forma já existente; ou ser indeterminada e ser banal repetição de uma forma dada. Criação é precisamente a disposição de novas formas, de novas determinações: “uma forma, um *eidos* como teria dito Platão, quer dizer um conjunto de determinações, um conjunto de possíveis e impossíveis definidos a partir do momento em que a forma é estabelecida”<sup>90</sup>. A indeterminação significa que nenhum estado do ser é tal que não permita a emergência de outras determinações distintas das já existentes. Esta criação de novas formas, de um conjunto de novas determinações, não é redutível ao que já existe, nem pode dele ser deduzida como seu produto, “Sócrates não é Sócrates porque ele é indeterminado,

---

<sup>86</sup> Id., *Ibid.*, p.296

<sup>87</sup> Id., *Les Carrefours du Labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1998, p.18

<sup>88</sup> Immanuel Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1998, §46

<sup>89</sup> Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1998, pp. 20-21

<sup>90</sup> Id., *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.110

mas porque ele determina através do que diz, do que faz, do que é, porque ele faz ser, também pela maneira como se fez morrer, um tipo de indivíduo, que ele encarna, e que não existia anteriormente”<sup>91</sup>. Por isso, como sublinha Castoriadis, é imenso o alcance ontológico desta constatação, pois afirma-se a existência de um ser, o ser humano, que é capaz de criar o outro, de criar a alteridade e nesse mesmo movimento alterar-se a si mesmo.

As novas formas são criações *ex nihilo*, não são resultado de uma dedução ou produzíveis a partir do que já existe. Isto, segundo Castoriadis, não significa “que sejam criações *in nihilo* ou *cum nihilo*”, quer dizer, os seres humanos criam todo um mundo de sentido e de novas significações, ou de novas instituições, não no vazio, mas sob certas condições, como por exemplo, o facto de saberem “que eles são já seres vivos, que não há um deus constante e corporalmente presente dizendo-lhes o sentido do mundo e da sua vida, etc.”<sup>92</sup>. Contudo, não é possível derivar dessas condições esses mesmos sentidos e significações, pois se o que existe condiciona a criação de novas formas, não as causa nem as determina. A criação implica somente que o que existe não está encerrado nem se esgota nas suas determinações, pelo contrário, está aberto à irrupção de novas determinações ou à criação de novas significações para as determinações existentes. A criação é passagem do não ser ao ser, e portanto não tem explicação, não tem causas nem razões necessárias e suficientes. Este movimento de criação revela-se, por exemplo, no facto de que “a roda que gira à volta de um eixo é uma criação ontológica absoluta (...) ela pesa ontologicamente mais do que uma nova galáxia que surgisse (...) pois já existem milhares de galáxias – mas aquele que inventa a roda, ou um signo escrito, não imita nem repete nada”<sup>93</sup>.

### 2.1.2 – A Imaginação

A definição de criação como a actividade humana de fazer irromper o novo na textura do real, novidade que não é derivável, por combinação ou outro meio, a partir do existente, leva à constatação que é essa a capacidade que “corresponde ao sentido profundo dos termos imaginação e imaginário quando se abandonam os seus usos superficiais”<sup>94</sup>. A imaginação não é a simples combinação de elementos pré-existentes visando a construção ou produção de uma variação sobre o já conhecido. A imaginação é a capacidade de criar novas formas utilizando, certamente, os elementos que estão aí, mas cuja forma é absolutamente nova.

Castoriadis considera, ainda mais radicalmente, que a imaginação é “o que nos permite criar um mundo, apresentando-nos qualquer coisa da qual, sem a imaginação, nada saberíamos, da qual nada poderíamos dizer”<sup>95</sup>. A história da relação dos filósofos com a capacidade da imaginação é um constante vaivém entre o reconhecimento do seu carácter radical, da sua actividade criadora, e o encobrimento dessa descoberta sob o peso do real, reduzindo a imaginação a uma função auxiliar ou instrumental, simples ficção ilusória<sup>96</sup>.

---

<sup>91</sup> Id., *Ibid.*, p.110

<sup>92</sup> Id., *Le Monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.334

<sup>93</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.294

<sup>94</sup> Id., *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.110

<sup>95</sup> Id., *Ibid.*, p.111

<sup>96</sup> Castoriadis traça um largo itinerário das venturas e desventuras da imaginação ao longo da história do pensamento ocidental. Desde uma primeira referência no capítulo III do tratado *Da alma* de Aristóteles até às fulgurações tardias de um Kant nas páginas consagradas à Imaginação Transcendental na primeira edição da *Crítica da razão pura*, ainda que negando sempre a função criativa da imaginação no domínio cognitivo, chegando a Heidegger que redescobriu esta dimensão da imaginação kantiana em *Kant e o*

Na sua acepção habitual, o termo imaginário é identificado com qualquer coisa de inventado, quer se trate de uma invenção de algo inaudito ou de um deslizamento do sentido das significações existentes. De igual modo, o imaginário é entendido como “separado do real, quer ele se pretenda colocar no lugar do real (mentira), quer não o pretenda (romance)”<sup>97</sup>. Para Castoriadis o imaginário não pode ser confundido com o especular, com o reflexo da realidade, tido por ficção que não faz mais do que repetir constantemente o mesmo. O imaginário não é imagem de, ele é criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais pode haver questão de *qualquer coisa*. O que chamamos realidade e racionalidade são suas obras<sup>98</sup>. O imaginário revela-se em todas as áreas do obrar humano, desde a política e a religião até à ciência e à arte. O essencial da criação não é “descoberta, mas constituição do novo: a arte não descobre, ela constitui; e a relação do que ela constitui com o real, relação certamente muito complexa, não é em todo o caso uma relação de verificação”<sup>99</sup>, tal como a invenção no domínio das instituições sociais e políticas não é uma descoberta mas uma constituição permanente e activa.

Por isso, Castoriadis chama radical a este imaginário, precisamente para o opor à concepção habitual em que a imaginação é tomada como reprodução/cominação de elementos já existentes e, mais importante ainda, para “sublinhar a ideia de que esta imaginação vem antes da distinção do real e do imaginário ou fictício. Para o dizer brutalmente: é porque há imaginação radical e imaginário instituinte que há para nós realidade *tout court* e esta realidade particular”<sup>100</sup>. A propriedade essencial desta imaginação radical é a capacidade de criar novas formas, de ver o que não é no que é, de apresentar e presentificar uma coisa por uma outra coisa, e de ver o que não é mas poderia muito bem ser.

A imaginação tem assim, para Castoriadis, duas vertentes fundamentais: a da imaginação radical que se expressa no e pelo inconsciente, e a do imaginário social que se expressa na e pela sociedade. É imaginação radical porque não cria simplesmente imagens no sentido habitual, reproduções do que já existe, mas porque é criadora de novas formas, de novas significações. O imaginário social manifesta-se no plano social e histórico e é criador das significações e das instituições nas quais aquelas encarnam para formar a rede que mantém uma sociedade particular. É social porque é “inconcebível como obra ou produto de um indivíduo ou de uma multidão de indivíduos”<sup>101</sup>, ou seja, o imaginário social não pode ser pensado senão como a capacidade criativa de um “colectivo anónimo, que se realiza de cada vez que os homens se reúnem e se dá de cada vez uma figura singular instituída para existir”<sup>102</sup>. O imaginário social é simultaneamente instituinte e instituído, sendo esta permanente tensão entre o que é e a sua possível alteração o que marca a história de cada sociedade singular.

---

*problema de metafísica* para logo, também, imitar os seus antecessores e não mais abordar o tema na sua obra. Mais perto de nós, Merleau-Ponty voltou a oscilar entre uma imaginação como sinónimo de ficção irreal e a própria dissolução da distinção do imaginário e do real, em *O visível e o invisível*. E tudo isto para não referir o exemplo de Freud, que em toda a sua obra não falou de outra coisa que não a imaginação, mas sempre sem lhe pronunciar o nome, provavelmente devido a um certo prurido positivista e à necessidade de conferir um estatuto científico à sua nova ciência, a psicanálise.

Para uma análise pormenorizada destes avanços e recuos, cf. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, pp.409-454 e Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire*, pp.229-244

<sup>97</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du seuil, col. Points, 1999, p.190

<sup>98</sup> Id., *Ibid.*, p.8

<sup>99</sup> Id., *Ibid.*, p.200

<sup>100</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du seuil, 1997, p.228

<sup>101</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du seuil, col. Points, 1999, p.364

<sup>102</sup> Id., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du seuil, 1996, p.113

Por tudo isto, Castoriadis considera que o carácter essencial do homem é a imaginação e o imaginário social. O homem é psique e criação de formas, e o homem é sociedade, ele não existe senão numa sociedade cujas instituições e significações tornam a vida humana possível. Por outro lado, tal como o homem, também a sociedade é sempre histórica, não houve nem há qualquer sociedade que se tenha suprimido ao processo histórico, mesmo nos casos das sociedades primitivas o desenvolvimento histórico, ainda que quase imperceptível, é uma realidade.

A actividade humana, teórica e prática, está inseparavelmente relacionada com os domínios psíquico e social-histórico, pólos que não podem existir independentemente um do outro, apesar de serem completamente irreduzíveis, e cujo constante confronto está na origem da produção dos indivíduos, que são sempre, ainda que não exclusivamente, produtos da sua situação social e histórica, “socialmente fabricados ou criados, em correspondência com a instituição da sociedade”<sup>103</sup>.

A filosofia tradicional estabeleceu como fundamento da sociedade qualquer coisa que lhe era exterior: Deus, Leis da História, Ideias da Razão, Antepassados, ou um contrato pré-social que seria o resultado da decisão de determinados indivíduos que pensaram que valia a pena erigir uma sociedade que permitisse ultrapassar a luta perpétua hobbesiana de todos contra todos. Deste modo, apelava-se a uma norma, a um fim, fora da sociedade e que lhe determinava o caminho a seguir, os objectivos a alcançar, as etapas a transpor até ao desiderato final. História e sociedade estão assim subordinadas a princípios rígidos, pensando-se o mundo social-histórico como se pensa todas as outras regiões do ser, baseando-o na lógica da identidade e ignorando os amplos espaços do inexplicado e da criação que lhe escapam. Como afirma Castoriadis, “a lógica conjuntista-identitária afunda-se ao contacto com o social-histórico”<sup>104</sup>, pois o mundo social-histórico é criação contínua, é o lugar da emergência permanente de novas formas e significações, que não resultam de um estado de facto anterior, não são imitação de um modelo universal, esteja ele ou não no mundo eterno das ideias, e não são deriváveis de quaisquer princípios da Razão que se realizariam na história. “Podemos elucidar esses processos, mas não os podemos explicar”<sup>105</sup>, pois para tal ser possível, no sentido em que as ciências exactas explicam determinado facto ou fenómeno, para se explicar o surgimento da *polis* grega, dos grandes impérios, do Renascimento, dos Descobrimentos portugueses ou da sociedade capitalista moderna, seria necessário para cada um deles determinar as condições necessárias e suficientes que teriam contribuído para a sua formação, e com a precisa configuração que apresentaram, excluindo nesse movimento todas as outras formas possíveis.

Portanto, o social-histórico surge como um estrato particular do ser, definido pela criação constante e pela acção dos homens e, simultaneamente, como formador do homem que só existe na e pela sociedade, pois cada indivíduo reproduz a sociedade em que vive, e ainda que possa nela provocar modificações permanentes nas suas instituições ou mesmo criar novas instituições, parte sempre da sua sociedade e age sobre ela. Uma das ideias fundamentais do pensamento de Castoriadis é o reconhecimento do social-histórico como um ente em si, sem fundamento, ou melhor ainda, auto-fundado.

---

<sup>103</sup> Id., *Ibid.*, p.113

<sup>104</sup> Id., *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1998, p.275

<sup>105</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.290

## 2.2 – O Social-Histórico

O social-histórico é criação, ou seja, é o movimento de auto-instituição realizado por cada sociedade particular, o que implica que a questão central seja a elucidação da sociedade e da história. Ora, para Castoriadis, a filosofia herdada nunca foi capaz de se colocar face a esta questão fundamental do social-histórico e de a considerar por si mesma, pois aquela foi “quase sempre deslocada entre uma sociedade, referida a outra coisa que não ela mesma e geralmente a uma norma, fim ou *telos* fundados algures; e uma história que sobrevém a essa sociedade como perturbação relativa a essa norma, ou como desenvolvimento orgânico ou dialéctico, em direcção a essa norma, fim ou *telos*”<sup>106</sup>. O pensamento tradicional e, mais particularmente, a lógica herdada, mostraram-se incapazes de pensar toda a extensão da dimensão social-histórica, procurando reduzir a sociedade e a história a operações e funções lógicas bem conhecidas, e integrá-las em categorias previamente estabelecidas. Se se considerar que o social-histórico pode ser pensado no âmbito das categorias existentes que enquadram as restantes esferas do ser, ele terá obrigatoriamente de ser compatível com elas, não colocando assim qualquer problema particular, deixando-se assimilar pela totalidade desse esquema de categorias. Deste modo, a sociedade e a história são consideradas como resultados de causas e razões definidas, como meios com vista a um fim que lhes é exterior, ou como momentos de um processo cujo sentido lhes escapa e as subordina: “o melhor que se pode obter assim é a visão hegeliano-marxista da sociedade e da história; soma e sequência de acções (conscientes ou não) de uma multiplicidade de sujeitos determinados por relações necessárias, e pelo meio das quais um sistema de ideias se encarna num conjunto de coisas (ou o reflecte)”<sup>107</sup>. Enfim, tudo o que se mostrar irreduzível a este sistema é julgado erro, ilusão, ininteligível.

Inversamente, se se considerar o domínio social-histórico em si mesmo, como um domínio particular do ser, se for equacionado e questionado a partir dele mesmo sem procurar integrá-lo num sistema pré-existente cujas coordenadas são ou se pensam ser conhecidas, a lógica conjuntista-identitária e a ontologia que lhe está associada revelam-se impotentes para a sua compreensão. Sociedade e história não podem ser entendidas como exteriores uma à outra, a história é a auto-alteração da sociedade “é o auto-desenvolvimento da sociedade no tempo; mas este tempo é, nas suas características essenciais, uma criação da sociedade, de uma vez por todas, enquanto tempo *histórico*, e simultaneamente, em cada caso particular, como o tempo dessa sociedade particular”<sup>108</sup>.

A sociedade não pode ser concebida como a coexistência ou combinação de elementos que lhe seriam anteriores ou que seriam determinados por qualquer entidade exterior, “não há adição, nem combinação, nem síntese” de elementos pré-existentes, “ela é criação de novas formas sociais-históricas”<sup>109</sup>. Aquilo que o social é, e a maneira como ele é, ou seja, o aspecto da criação que lhe é próprio, e que ainda que apoiado na realidade efectiva ultrapassa-a, não tem análogo noutra dimensão, o que obriga a que seja reconsiderado o próprio sentido do ser, ou pelo menos, obriga ao esclarecimento de uma outra face desse sentido.

Mas tal como a sociedade não pode ser pensada a partir dos esquemas tradicionais da coexistência de elementos pré-existentes excluindo-se assim a sua dimensão de

<sup>106</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.251

<sup>107</sup> Id., *Ibid.*, p.254

<sup>108</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p.250

<sup>109</sup> Id., *Le Monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.68

permanente criação, também a história não pode ser entendida como simples sucessão “determinada do determinado, mas emergência da alteridade radical, criação imanente, novidade não trivial”<sup>110</sup>. A lógica tradicional, para pensar a sucessão histórica, faz uso dos esquemas da causalidade, da finalidade ou da consequência lógica, o que implica uma redução do movimento histórico a um conjunto constituído por elementos definidos e distintos. Perante isto, a dificuldade fundamental com que esta lógica se debate é a impossibilidade de explicar o surgimento do novo através, por exemplo, do sistema da causalidade, no qual “causa e efeito pertencem ao mesmo; se se pode separar e determinar um conjunto de causas, este acompanha o conjunto dos seus efeitos, nenhum destes dois conjuntos pode existir sem o outro, eles fazem portanto parte do mesmo, são partes de um mesmo conjunto”<sup>111</sup>.

Toda a sociedade existe instituindo-se a si mesma, sendo que nesse processo a instituição do tempo é um componente sempre presente. Cada sociedade particular é instituição de uma temporalidade própria: “Não: cada sociedade tem a sua maneira própria de viver o tempo, mas: cada sociedade é também uma maneira de fazer o tempo e de o fazer ser, o que quer dizer: uma maneira de se fazer ser como sociedade”<sup>112</sup>.

Paul Ricoeur em *Tempo e Narrativa*, especialmente, no volume III<sup>113</sup>, tentou mostrar que ao longo da história da filosofia a questão do tempo foi sempre tratada em dois pólos opostos: de um lado o tempo subjectivo ou fenomenológico, do outro, o tempo objectivo ou cosmológico. Deste modo, considera Castoriadis, a filosofia concentrou-se ou sobre um tempo “reificado, identitário, suposto formar a coluna vertebral da experiência física (...) ou sobre um tempo vivido, tempo da experiência do sujeito”<sup>114</sup>. Ora, se o social-histórico tivesse sido colocado no centro das investigações filosóficas, muitas das aporias do tempo, que Ricoeur pertinentemente aborda na sua obra, teriam sido resolvidas ou, pelo menos, diferentemente esclarecidas. Poder-se-ia perceber que há simultaneamente, “a solidariedade e a diferença entre tempo identitário e tempo imaginário; o suporte necessário do primeiro sobre o primeiro estrato natural (portanto sobre o tempo cósmico); a alteridade fundamental dos tempos imaginários instituídos pelas sociedades diferentes”<sup>115</sup>.

Assim, cada sociedade promove uma instituição social do tempo, que se plasma no entretecer das duas dimensões da temporalidade: a dimensão conjuntista-identitária e a dimensão imaginária. Por um lado, existe a dimensão lógica, matemática, calculável da matéria efectiva, do tempo cósmico, dos objectos submetidos a propriedades rigorosas e constantes. Todas as sociedades têm de se apoiar naquilo a que Castoriadis chama “o primeiro estrato natural”, na constatação de que há qualquer coisa no mundo, ou melhor, de que há um mundo que corresponde à aritmética, à geometria, à física, etc., mas sobre o qual “um tempo social próprio a cada sociedade é, de cada vez, erigido”<sup>116</sup>, revelando-se assim a dimensão imaginária que vai além desse primeiro suporte imprescindível. Em suma, o social-histórico como imaginário radical que é, “emerge no que não é social-histórico, no pré-social, ou no natural. A emergência da

---

<sup>110</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.276

<sup>111</sup> Id., *Ibid.*, p.274

<sup>112</sup> Id., *Ibid.*, p.307

<sup>113</sup> Para um resumo das ideias acerca da temporalidade, e das dificuldades que esta levanta, questões essas tratadas não só no volume III de *Tempo e Narrativa* como nos dois volumes anteriores, cf. Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, volume III - Le temps Raconté, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1991, pp.435-489

<sup>114</sup> Cornelius Castoriadis, *Le Monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, pp.312-313

<sup>115</sup> Id., *Ibid.*, p.313

<sup>116</sup> Id., *Ibid.*, p.327

alteridade está já inscrita na temporalidade pré-social, ou natural”<sup>117</sup>.

O tempo instituído como identitário é o tempo que tem a ver com “a medida do tempo ou a imposição ao tempo de uma medida (...) é o tempo calendário, com as suas divisões *numéricas*, na maior parte apoiadas nos fenómenos periódicos do estrato natural (dia, mês lunar, estações, ano)”<sup>118</sup>, enquanto que o tempo instituído como tempo imaginário é o tempo da significação que cada sociedade cria ao auto-instituir-se. Os dois tempos, identitário e imaginário, mantêm em cada sociedade uma relação permanente de mútua implicação e de reenvio circular, de tal modo que “o tempo identitário não é *tempo* senão porque ele se refere ao tempo imaginário que lhe confere a significação de *tempo*; e o tempo imaginário seria indefinível, não apreensível – não seria nada fora do tempo identitário”<sup>119</sup>.

Um exemplo desta inter-relação das duas dimensões do tempo na tessitura de uma sociedade dá-se na constatação factual e quotidiana da irreversibilidade do tempo, da sucessão inexorável e ininterrupta dos acontecimentos e dos fenómenos. Esta faceta do tempo identitário, cósmico, faz parte integrante do primeiro estrato natural e é comum a todas as sociedades, sejam elas arcaicas ou tecnologicamente avançadas. No entanto, para lá dessa situação inultrapassável, cada sociedade, dependendo da sua cultura, da sua cosmologia, do seu conhecimento científico, pode fazer “mergulhar essa irreversibilidade local num tempo que, tomado totalmente, é cíclico (onde portanto a morte tanto precede o nascimento como se lhe segue); ou considerá-la como ilusória; considerá-la como uma simples *possibilidade*, mesmo que grande”<sup>120</sup>, ou até inscrevê-la numa concepção mais alargada como momento de transição que se esvai numa a-temporalidade, ou como reflexo corrompido da eternidade. O que caracteriza cada sociedade não é o reconhecimento obrigatório da irreversibilidade do tempo, mas a maneira como essa mesma irreversibilidade é instituída e integrada na sociedade, nas suas representações e nas suas acções. Por isso, não pode haver tempo senão pela emergência de um sentido, não pode ser produzido ou deduzido do que existe, o tempo é a emergência de figuras outras.

Face a esta caracterização inerente a cada sociedade é fundamental a distinção entre as noções de causa e de condição no âmbito da análise da criação do sentido e do representar e fazer sociais, pois a primeira pressupõe que todas as transformações que possam ocorrer derivam de uma razão necessária e suficiente, estando cada efeito umbilicalmente ligado à sua causa, ou conjunto de causas, o que tem por resultado a produção ou reprodução simplesmente do mesmo, ou seja, todas as mudanças são determinadas por leis definidas, deduzidas de elementos existentes e segundo as regras estabelecidas. Pelo contrário, a noção de condição supõe a possibilidade da criação de outras formas, da alteridade enquanto criação que não é produto ou dedução realizada a partir das formas existentes. Certas condições permitem a emergência de novas instituições, de novas significações, mas não as determinam. A industrialização foi uma condição imprescindível para o desenvolvimento das sociedades capitalistas modernas, mas não foi a sua causa determinante e suficiente, já que a organização das sociedades ocidentais poderia ter seguido um outro rumo.

É portanto impossível distinguir absoluta e intrinsecamente sociedade e história, pois nem a sociedade se apresenta como um bloco estável e inamovível ancorado num fundamento que lhe foi conferido por uma entidade exterior, nem a história é simples perturbação dessa pretensa imobilidade da sociedade ou trajecto pré-definido que a

---

<sup>117</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.305

<sup>118</sup> Id., *Ibid.*, p.311

<sup>119</sup> Id., *Ibid.*, p.312

<sup>120</sup> Id., *Ibid.*, p.302

encaminharia para um objectivo determinado. A sociedade é permanente auto-alteração, “o social faz-se e não se pode fazer a não ser como história; o social faz-se como temporalidade; e ele faz-se de cada vez como modo específico da temporalidade efectiva, ele institui-se implicitamente como qualidade singular da temporalidade”. Reciprocamente, a história é “auto-alteração do modo específico de coexistência que é o social e não é nada fora disso. A história faz-se e não pode senão fazer-se a não ser como social; o histórico é, por exemplo e por excelência, a emergência da instituição e a emergência de uma outra instituição”<sup>121</sup>.

Em resumo, importa salientar uma dimensão identitária da sociedade, a existência de um primeiro estrato natural que é a plataforma sobre a qual se apoiam todas as sociedades, ou seja, existe um conjunto de condições biológicas, geográficas, físicas, lógicas, etc., que condicionam a instituição de cada sociedade em particular, sublinhando-se sempre a ideia de que há um condicionamento mas não uma determinação. A lógica conjuntista-identitária permite pensar essa parte do ser que pode ser integrada num conjunto de elementos definidos e de regras dadas, que pode ser submetida ao princípio da identidade e da determinação, e sobre a qual princípios como o da causalidade podem ser aplicados. Em todas as sociedades conhecidas, seja qual for a sua localização espacial ou temporal, 1+1 será sempre igual a 2, um homem como entidade individual fará sempre parte de um grupo mais vasto que é a espécie humana: “o fazer social pressupõe sempre e refere-se a objectos (no sentido mais amplo do termo) distintos e definidos, compostos e decomponíveis, definidores e definíveis por propriedades bem fixadas”<sup>122</sup>. Da mesma forma, o acasalamento de dois gatos nunca gerará um pequeno elefante, e em qualquer sociedade acontecerá sempre que “as facas cortam e o fogo queima”<sup>123</sup>.

Portanto, Castoriadis, como se disse anteriormente, não nega a dimensão identitária do ser, apenas salienta também a sua dimensão imaginária, a dimensão inesgotável do ser que não pode ser determinada. Ambas dimensões estão imersas numa realidade que não é mais que o social-histórico. Assim, como aponta Castoriadis, “dizer que a instituição da sociedade se apoia sobre a organização de um primeiro estrato natural, quer dizer que ela não a reproduz, nem a reflecte, não é determinada por ela de uma maneira qualquer; ela encontra aí uma série de condições, de pontos de apoio, de incitamentos, de ressaltos e de obstáculos”<sup>124</sup>. Cada sociedade cria o seu próprio mundo, as suas significações, o seu discurso, a instituição da sociedade define aquilo que para ela é e não é, o que vale e o que não vale, o que é pertinente e o que não é pertinente. Para uma sociedade não há propriamente ruído, informação que não seja investida com algum sentido, o ruído é sempre qualquer coisa e, no limite, é explicitamente definido como ruído ou como informação não válida. A questão central do social é que tudo o que existe, e que seja de uma maneira ou de outra “abrangido ou percebido pela sociedade deve significar qualquer coisa, deve ser investido de uma significação (...) é por essa possibilidade [de significação] que qualquer coisa pode ser finalmente qualificada de privada de significação, insignificante, absurda”<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> Id., *Ibid.*, pp.319-320

<sup>122</sup> Id., *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1998, p.269

<sup>123</sup> Id., *Ibid.*, p.270

<sup>124</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.345

<sup>125</sup> Id., *Ibid.*, p.347

## 2.3 – As significações imaginárias sociais

Cada sociedade, tal como foi afirmado, tem uma dimensão conjuntista-identitária, apoia-se sobre um primeiro estrato natural, “tem de possuir alguma aritmética e geometria, bem como classificação e descrição fundamentais adequadas do mundo físico no qual vive (o primeiro estrato natural) incluindo os seres humanos enquanto entidades *biológicas*”<sup>126</sup>. Quer dizer que todos os homens partilham uma mesma constituição biológica e elaboram teoricamente e conhecem propriedades do mundo externo, físico. Para que uma sociedade se prolongue no tempo necessita de se manter e reproduzir, erigindo um mundo que se adequa em certos aspectos à dimensão conjuntista-identitária e ao primeiro estrato natural. Contudo, cada sociedade particular vai para lá disso, constrói um edifício de significações que investem todas as coisas de sentido, “a significação escapa essencialmente às determinações da lógica conjuntista-identitária”<sup>127</sup>, já que, por exemplo, a linguagem, componente essencial na constituição de qualquer sociedade, para lá de ser um código de elementos determinados e disponíveis, é também língua, constitui-se como veículo de significação, estando constantemente aberta a uma transformação das significações, tendo a capacidade de metamorfosear o estranho no habitual, de integrar no seu sistema tudo o que surge como modificação do sistema. A significação plena de uma palavra é aquilo que em virtude dela se pode dizer, pensar, representar ou fazer socialmente. A principal propriedade de uma língua é a de oferecer um código de designação a partir do qual o homem cria novas significações, pois as relações possíveis entre os seus termos são inesgotáveis. Uma língua só é língua porque permite que novas significações possam surgir constantemente.

A instituição da sociedade implica a instituição de significações imaginárias sociais que conferem “sentido a tudo o que se pode apresentar na sociedade assim como fora dela”<sup>128</sup>. As significações imaginárias da sociedade penetram na totalidade da vida da sociedade, encarnam em instituições particulares e animam-nas. Estas instituições e significações não são, por exemplo, a segurança social ou o instituto de emprego, mas são aquilo que garante a coesão interna de uma sociedade, instituições e significações como a linguagem, o poder, a religião, e “do mesmo modo, o Estado, ou o partido – ou a mercadoria, o capital, o dinheiro, a taxa de juro -, ou o tabu, a virtude, o pecado, são significações imaginárias sociais. E igualmente: homem, mulher, criança, quando tomamos estes termos não como categorias biológicas, mas enquanto seres sociais, são instituições sociais”<sup>129</sup>.

Estas significações que formam o tecido da sociedade são imaginárias porque não são racionais, ou seja, não podem ser construídas logicamente, nem são reais, quer dizer, não se podem derivar do mundo exterior, das coisas. Sendo assim não correspondem nem a ideias racionais nem a objectos naturais, elas resultam da capacidade de criação do homem, da sua faculdade de imaginação, que neste caso se manifesta através do imaginário social, pois dizem respeito à totalidade da sociedade e, portanto, não são produtos da imaginação individual, já que “nada são se não forem partilhadas, participadas, por esse colectivo anónimo, impessoal, que em cada caso a sociedade também é”<sup>130</sup>.

---

<sup>126</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p.256

<sup>127</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.360

<sup>128</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p. 457

<sup>129</sup> Id., *Uma sociedade à deriva*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2006, p.87

<sup>130</sup> Id., *Ibid.*, pp. 87-88

### 2.3.1 – Magma de significações imaginárias sociais

A ideia de que o ser em geral (e a dimensão social-histórica em particular) não se esgota na determinação e nas construções elaboradas pela lógica conjuntista-identitária, leva Castoriadis a considerar que há um modo de ser anterior à imposição dessa lógica conjuntista-identitária, e a esse modo de ser ele dá o nome de *magma*: “Um magma é aquilo do qual se pode extrair (ou: no qual se pode construir) organizações de conjuntos em número indefinido, mas que não podem jamais ser reconstituídas (idealmente) por composição conjuntista (finita ou infinita) dessas organizações”<sup>131</sup>. O conceito de magma é tomado do léxico da geologia, fazendo Castoriadis uma analogia com o magma de um vulcão, que na sua configuração apresenta uma parte sólida, em forma de rocha, e uma parte líquida. Esta imagem permite a Castoriadis representar as duas facetas de cada sociedade, aquilo que é sólido numa sociedade, ou seja, o instituído, e aquilo que é fluído, o processo de criação, o instituinte. O modo de ser do social-histórico é o de magma. O magma é o termo que reúne a lógica da determinação, a lógica conjuntista-identitária, com o aspecto do ser que, segundo Castoriadis, foi negligenciado ao longo da história da filosofia, o imaginário. Este magma é indeterminado, ao contrário de qualquer conjunto ou entidade matemática passíveis de serem elaborados pela lógica identitária, é o próprio ser em movimento. O magma é irreduzível à lógica conjuntista-identitária, sendo assim é impossível dizer/representar o modo de ser daquilo que se dá como condição da lógica conjuntista-identitária apelando de algum modo para esta lógica. O máximo que se pode dizer é que dele podem extrair-se uma infinidade de organizações de conjuntos e uma quantidade interminável de conjuntos, mas de maneira alguma se pode reconstituir o todo do magma a partir de uma composição do que existe, pois há nele sempre algo de fluído que escapa, que excede o conjunto, sendo esse excesso precisamente o elemento imaginário.<sup>132</sup>

Deste modo, o magma de significações imaginárias sociais é uma rede de significações que atravessa, orienta toda a vida de uma sociedade e dos indivíduos que dela fazem parte. Como afirma Castoriadis “tudo o que possa ser dado efectivamente – representação, natureza, significação – é segundo o modo de ser do magma; que a instituição social-histórica do mundo, das coisas e dos indivíduos (...) é sempre também instituição da lógica identitária e portanto imposição de uma organização conjuntista a um primeiro estrato natural do dado que a ela se presta interminavelmente; mas também que ela não é jamais, e não pode jamais ser, só isso – que ela é sempre também e necessariamente instituição de um magma de significações imaginárias sociais”<sup>133</sup>.

Cada sociedade cria o seu próprio mundo, criação que inclui naturalmente uma representação de si própria. É o magma de significações imaginárias sociais e as instituições que as encarnam que estabelecem e definem “em cada caso aquilo que para a sociedade considerada é informação, aquilo que é simples ruído e o que não é nada, ou qual o peso, a pertinência, o valor de uma dada informação”<sup>134</sup>. A sociedade não reproduz somente o mundo, não faz simplesmente existir para si elementos de um

<sup>131</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.497

<sup>132</sup> Para uma análise aprofundada das consequências desta tese ontológica de Castoriadis e das propriedades desta lógica dos magmas, análise que ultrapassa largamente o âmbito deste trabalho, remete-se para Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, pp. 481-523 e *L'institution imaginaire de la société*, cap. V

<sup>133</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.499

<sup>134</sup> Id., *Uma sociedade à deriva*, Lisboa, 90 graus Editora, 2006, p.90

mundo previamente existente, ela “constrói ou cria o seu próprio mundo seleccionando elementos existentes e específicos do mundo *tout court*, e organizando-os segundo as suas capacidades de percepção, quer dizer, segundo os seus dispositivos de representação e os seus objectivos”<sup>135</sup>. Assim, cada sociedade apresenta-se como um vasto sistema de interpretação do mundo, interpretação que não se identifica com um desvelar de um presumível sentido oculto do mundo, mas sim com a verdadeira criação de um mundo que vale para ela, através do sentido que ela lhe confere. A verdadeira fronteira que delimita os contornos de uma sociedade não é a geografia ou a etnia, é a fronteira do sentido, é a participação dos membros dessa sociedade numa maneira de viver, é a partilha das mesmas significações imaginárias sociais.

As significações imaginárias sociais instituídas por cada sociedade não têm causa nem motivo, não são o espelho ou “um decalque de um mundo real, (...) a instituição da sociedade e o mundo de significações correlativo emergem como o outro da natureza, como criação do imaginário social”<sup>136</sup>. A organização do mundo criado por uma sociedade particular, evidentemente, apoia-se num primeiro estrato natural, mas nunca é reprodução e repetição desse primeiro momento, pois “na passagem do natural ao social há emergência de um outro nível e de um outro modo de ser, e nada é social-histórico se não for significação, tomado por e referido a um mundo instituído de significações”<sup>137</sup>.

Em suma, as significações imaginárias sociais não são produzíveis nem podem ser deduzidas racionalmente ou da experiência empírica, elas são criações do colectivo anónimo, do imaginário social. No entanto, isto não quer dizer que sejam criações sem qualquer tipo de condicionamento. Há um conjunto de condições que influenciam o aparecimento de tais significações. Em primeiro lugar, há condições externas, impostas pelo primeiro estrato natural e que incluem a própria constituição biológica do ser humano, e as suas limitações e potencialidades, ou as condições geográficas, climatéricas, que não sendo determinantes condicionam a instituição de uma sociedade: “A estes constrangimentos externos corresponde a funcionalidade das instituições, em particular daquelas relativas à produção da vida material e à reprodução sexual”<sup>138</sup>. Por outro lado, há condições internas, que partem “da matéria primeira a partir da qual a sociedade se cria a ela mesma, quer dizer, a psique”<sup>139</sup>, ou seja, a psique deve ser socializada, abandonando assim o seu mundo próprio ao investir as significações criadas e valorizadas pela sociedade. Sem sociedade não existem indivíduos sociais e vice-versa. Para além destas condições internas e externas, há também constrangimentos históricos, pois cada sociedade particular não surge no vazio, carrega consigo todo um passado e uma tradição, e sabe que qualquer que seja a relação estabelecida com esse passado (de aceitação, indiferença aparente ou recusa absoluta), essa relação faz parte integrante da sua instituição como sociedade, havendo sempre um trabalho de recriação da tradição e de reformulação do passado por parte das significações imaginárias sociais do presente. Por fim, há um vasto leque de condições intrínsecas à própria sociedade, das quais se pode destacar a necessidade das instituições e das significações imaginárias sociais serem coerentes, “o que não exclui a oposição, as divisões e as lutas internas”<sup>140</sup>, mas obriga a que cada

---

<sup>135</sup> Id., *Sujet et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p.65

<sup>136</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p. 512

<sup>137</sup> Id., *Ibid.*, p. 512

<sup>138</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.269

<sup>139</sup> Id., *Ibid.*, p.269

<sup>140</sup> Id., *Ibid.*, p.270

instituição e cada significação sejam coerentes com o todo da organização da sociedade. Castoriadis dá o exemplo da aparente contradição entre a construção das pirâmides no antigo Egipto e a sua coexistência com multidões de camponeses miseráveis morrendo de fome, construção que, contudo, é coerente com o conjunto da organização e das significações imaginárias sociais da sociedade egípcia faraónica. Um outro aspecto dessas condições intrínsecas é que as instituições e as significações devem ser completas, o que quer dizer, que o conjunto das instituições e das significações imaginárias sociais deve ser capaz de responder a todas as questões que possam ser levantadas no interior da sociedade, de atribuir um sentido a tudo o que nela ocorre.<sup>141</sup>

Para além desta caracterização, importa distinguir, radicalmente, dois níveis de instituição: Uma instituição primeira da sociedade que é o facto de uma “sociedade se criar a si própria como sociedade e se criar sempre dando a si própria instituições animadas por significações imaginárias sociais específicas da sociedade considerada”, e por outro lado, instituições segundas, que não secundárias, e que podem ser transhistóricas, como, por exemplo, a linguagem: “as línguas são todas diferentes umas das outras mas não há sociedades sem linguagem; ou, o indivíduo, o tipo de indivíduo é concretamente diferente de sociedade para sociedade, mas não há sociedade que não institua um qualquer tipo de indivíduo”<sup>142</sup>. As instituições segundas também podem ser específicas de determinadas sociedades, desempenhando aí um papel vital ao sustentarem aquilo que é fundamental para a instituição da sociedade considerada. Esta dimensão específica das instituições pode apresentar-se sob a forma, por exemplo, da *polis* grega, sem a qual o mundo grego antigo seria impensável, ou como empresa capitalista, sem a qual o sistema capitalista e as suas significações seriam inconcebíveis. A textura de cada sociedade particular resulta do entretecer das instituições segundas transhistóricas e das instituições específicas, entre aquelas instituições que são comuns a todas as sociedades, ainda que com concretizações e materializações distintas, e as instituições específicas que definem o modo de ser particular de cada sociedade considerada.

### 2.3.2 – Digressão psicanalítica – A formação do indivíduo social

Sendo que as significações imaginárias sociais são instituídas e que a instituição de uma sociedade é, correlativamente, a instituição de uma complexa teia de significações, então pode dizer-se que essas “significações estão presentificadas e figuradas na e pela efectividade dos indivíduos, dos actos e dos objectos que elas informam”, e, portanto, a instituição da sociedade materializa um mundo de significações imaginárias sociais, “em relação ao qual somente indivíduos e objectos podem ser apreendidos e mesmo simplesmente existir; e esse magma não pode também ser dito existir separadamente dos indivíduos e dos objectos que ele faz ser”<sup>143</sup>. Por isso, para usar a linguagem de Castoriadis, cada indivíduo é “um fragmento total do mundo de cada vez instituído”<sup>144</sup>, nele é possível encontrar as

---

<sup>141</sup> Sendo este um objectivo comum a todas as sociedades, saber se tal objectivo é completamente alcançado ou não, é matéria que será discutida no terceiro capítulo deste trabalho, quando se abordar as noções fundamentais, para Castoriadis, de sociedade autónoma e a sua oposição às sociedades heterónomas, para as quais as questões da validade das instituições e das significações imaginárias sociais não podem, pura e simplesmente ser colocadas, pois apela-se para uma origem extra-social dessas mesmas instituições e significações.

<sup>142</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p. 118

<sup>143</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, pp.514-515

<sup>144</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.28

significações imaginárias sociais e as instituições que definem a sua sociedade, o que não significa, por um lado, que cada indivíduo seja o reflexo microscópico absolutamente fiel do macrocósmo social, nem, por outro lado, que as significações sejam aquilo que os indivíduos se representam, consciente ou inconscientemente, ou o que eles pensam. As significações são aquilo através do qual e a partir do qual os indivíduos são formados como indivíduos sociais, podendo dessa maneira representar, agir e pensar socialmente.

Do ponto de vista psíquico, a fabricação social do indivíduo é um processo histórico, ao longo do qual a psique individual é levada a abandonar os seus objectos e o seu mundo fechado, e a progressivamente incorporar os objectos e o mundo de regras que é socialmente instituído. Para que o processo possa realizar-se é necessário que a sociedade ofereça, a cada indivíduo, um sentido, um sentido para a sua vida e para a sua morte, que substitua o proto-sentido da psique original, fazendo com que o indivíduo se constitua através da integração de um mundo de significações imaginárias sociais. Este processo é contínuo desde o nascimento até à morte, é uma construção permanente que começa geralmente, ainda que não impreterivelmente, com a mãe, que cuidando do recém-nascido, e como fragmento da sua sociedade, lhe transmite todo um mundo de significações em que ela própria foi criada, e que se prolonga em instituições que visam a educação, a formação, aquilo a que os gregos antigos chamavam *paideia*, e que inclui a família, a escola, os costumes, as leis, etc.<sup>145</sup>

Castoriadis, apoiando-se na concepção psicanalítica freudiana e desenvolvendo-a, iluminando e esclarecendo de outra forma alguns dos temas apresentados por Freud, considera que os fenómenos psíquicos que conhecemos tornam-se compreensíveis se forem remetidos para uma primeira instância psíquica, a que dá o nome de *mónada psíquica*. Esta noção faz uso da terminologia de origem leibniziana precisamente para acentuar o carácter de fechamento desta primeira instância, para definir a sua característica central: que nada existe para o sujeito fora do próprio sujeito.

Ora, tal como na análise do domínio social-histórico, para Castoriadis, as categorias da lógica da determinação, da lógica conjuntista-identitária, revelam-se incapazes para elucidar o domínio da instituição social do indivíduo<sup>146</sup>, ou seja, o processo de transformação do fechamento da *mónada psíquica* numa abertura ao sentido da sociedade, que caracteriza o indivíduo social, processo que permite dizer “que existem outros indivíduos, objectos, um mundo, uma sociedade, instituições – tudo coisas que não têm, originalmente, sentido e existência para a psique. Isto leva-nos a discutir a questão da psique, que não é em verdade separável da questão do social-histórico, duas expressões do imaginário radical, aquela como imaginação radical, esta como imaginário social”<sup>147</sup>.

É portanto necessário quebrar este fechamento da *mónada psíquica* para que cada ser humano se abra ao mundo, para que haja um mundo, e para que ele possa mesmo sobreviver. É que a evolução biológica culminou na criação de um ser absolutamente inapto para a vida, “somos o único ser vivo que não sabe o que é, para ele, alimento e o

---

<sup>145</sup> Id., *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.143

<sup>146</sup> Castoriadis alerta para o facto de Freud ter escrito que o inconsciente ignora (no sentido de que não quer saber) o tempo, a sucessão temporal dos acontecimentos, e a contradição. O inconsciente constitui um lugar onde o tempo identitário, o tempo como determinação de uma sucessão ordenada, não existe, e onde as contradições não se excluem. Do inconsciente não se pode nada dizer se nos mantivermos exclusivamente no terreno da lógica tradicional. Para uma discussão mais alargada do inconsciente freudiano na sua obra e das suas implicações no desenvolvimento do indivíduo social cf. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, pp.402-437 e *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, pp. 41-59 e pp.112-127

<sup>147</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.401

que não o é, o que é, para ele, veneno (...) Um cão não tropeça – um homem tropeça e cai, fracturando os ossos. Um ser humano suicida-se, mata os seus congéneres – por prazer, por nada. Esta espécie radicalmente inapta para a vida, teria sem dúvida desaparecido se não tivesse podido, não sabemos como, criar uma forma nova, uma forma inédita na escala dos seres, a sociedade: a sociedade como instituição, encarnando significação”<sup>148</sup>. O sujeito humano atinge aquilo a que chamamos realidade precisamente através da sua socialização, da sua fabricação enquanto indivíduo social.

A produção do indivíduo social é a confluência constante e interminável de dois movimentos: por um lado, “a história da psique ao longo da qual esta se altera e se abre ao mundo social-histórico através também do seu próprio trabalho e da sua criatividade”, e por outro lado, o da “história das imposições à psique pela sociedade de um modo de ser que a psique não poderia jamais fazer surgir de si mesma e que fabrica/cria o indivíduo social”<sup>149</sup>. O grande enigma, e que permanecerá como enigma, é a separação que permite a instauração distinta e, simultaneamente, solidária para cada indivíduo de um mundo privado e de um mundo público. Cada recém-nascido torna-se um indivíduo social mediante a ruptura do seu fechamento original, ruptura que pode ser violenta, e que é imposta pela sua relação com os outros, e entre estes, em primeiro lugar com a mãe que se apresenta como mestre do sentido, como representante da sociedade, ruptura através da qual se constitui para o sujeito uma realidade exterior, independente e, ao mesmo tempo, transformável e participável: “só a instituição da sociedade, procedendo do imaginário social, pode limitar a imaginação radical da psique e fazer ser para esta uma realidade ao fazer ser uma sociedade”<sup>150</sup>.

Este trabalho de socialização realiza-se por um processo de significação, pois cada sociedade é essencialmente um magma de significações imaginárias sociais que dá um sentido à vida colectiva e individual. A socialização é a incorporação desse magma instituído de significações sociais. Se a psique não encontrar no espaço social um sentido que substitua o seu sentido original, ela não poderá escapar do seu fechamento e sobreviver. O resultado do contínuo processo de socialização é, de certa forma, um indivíduo que funciona adequadamente na sua sociedade. Em jeito provocador, dir-se-ia que, do ponto de vista da sociedade, a socialização funciona sempre, a haver fracasso, este está do lado do indivíduo. Como afirma Castoriadis “o único problema que a instituição da sociedade deve resolver por todo lado e sempre e que, em todo o lado e sempre, ela resolve de uma maneira que seria praticamente inatacável se ela não fosse perturbada seja do exterior, seja pelo seu próprio imaginário, é o problema do sentido: criar um mundo (natural e social) investido de significação”<sup>151</sup>. Diga-se de passagem que tentar ver na doação de sentido que cada sociedade particular faz a possibilidade de progresso ou de acumulação, seria afirmar a ideia inconcebível, ainda que banalmente aceite, de que há um sentido do mundo e que é possível por aproximações sucessivas atingi-lo. Posição que tem por consequência, por exemplo, a hierarquização das sociedades segundo o seu grau de proximidade relativamente a esse sentido último e único, e os consequentes efeitos que poderiam advir de tal classificação.

Castoriadis apela para o conceito de sublimação para sublinhar que os actos humanos não são produtos de uma simples satisfação pulsional, “o homem é definido

---

<sup>148</sup> Id., *Uma sociedade à deriva*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2006, p.84

<sup>149</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, pp.437-438

<sup>150</sup> Id., *Ibid.*, p.450

<sup>151</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.35

pela predominância do prazer de representação sobre o prazer de órgão, sobre a simples satisfação pulsional”<sup>152</sup>, ou seja, o homem define-se pelo investimento de objectos que não têm senão existência e valor sociais, pela passagem do fechamento da mônada psíquica e das suas pulsões a uma sublimação que pressupõe, naturalmente, a instituição social, pois significa que o sujeito investe de sentido objectos que não são simplesmente objectos imaginários privados, mas objectos sociais, cuja existência seria impensável a não ser como social e instituída, objectos como a linguagem, os utensílios, as normas, objectos que têm uma validade e se impõem a uma colectividade anónima e indefinida. Como aponta Castoriadis, falar é já sublimar: “Falar é uma actividade sublimada, primeiro porque ela não procura nenhum prazer de órgão; depois, e sobretudo, porque ela é instrumentalizada na e por uma criação extra-psíquica, e que ultrapassa as possibilidades da psique singular: a instituição da linguagem; enfim porque ela implica sempre potencialmente uma relação com outros participantes, reais, da sociedade”<sup>153</sup>.

Neste processo de socialização permanente, a instituição social do indivíduo não pode absorver, contudo, a psique na sociedade. “Sociedade e psique são inseparáveis e irreduzíveis uma à outra”<sup>154</sup>, pois não se podem construir sociedades nem instituições somente com o psíquico, nem se pode produzir uma psique a partir do social, ou fazer diluir uma psique no social. Às questões sobre o que está primeiro, sociedade ou indivíduo, ou se é a sociedade que produz os indivíduos ou os indivíduos que produzem a sociedade, não há resposta possível. Não é possível conceber um cidadão ateniense sem a instituição da *polis* grega, mas também esta é impensável sem a existência dos cidadãos, tal como, o advento da sociedade burguesa é simultânea com o surgimento do tipo antropológico a que se dá o nome de burguês. Para Castoriadis, a oposição central não é entre indivíduo e sociedade, tal como é elaborada, por exemplo, por um individualismo substancialista que vê no indivíduo uma substância “anterior à comunidade política, ontológica e axiologicamente, de maneira que a comunidade é um instrumento criado para defender os direitos individuais”<sup>155</sup>, ou por um individualismo de cunho liberal que se afirmava contrário ao socialismo porque via a sociedade como coisa do indivíduo e não o indivíduo como coisa da sociedade, para retomar as palavras de Alexandre Herculano numa das suas cartas a Oliveira Martins<sup>156</sup>. A oposição radical e irreduzível é a da psique e da sociedade, já que “a psique não é o indivíduo, a psique devém indivíduo unicamente na medida em que ela sofre um processo de socialização”<sup>157</sup>. Sociedade e psique são portanto irreduzíveis, sendo que cada indivíduo social é instituído, formado pelo imaginário social, encarnando as significações imaginárias sociais, por meio das quais e a partir das quais ele é formado precisamente como indivíduo social com capacidade para participar no fazer e representar sociais. Reciprocamente, nesse confronto permanente entre psique e sociedade, o indivíduo social é também instituinte, ou seja, há sempre uma parte, a imaginação radical, que escapa à formação social e que a questiona e cria novas formas e significações, criação que se manifesta a nível social através do imaginário social, pela criação levada a cabo por um colectivo anónimo: “a sociedade instituída é sempre trabalhada pela sociedade instituinte, sob o imaginário social estabelecido flui

---

<sup>152</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p.243

<sup>153</sup> Id., *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.266

<sup>154</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.466

<sup>155</sup> Adela Cortina, *Alianza y contrato*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p.69

<sup>156</sup> Joel Serrão, *Liberalismo, Socialismo, Republicanismo – Antologia de pensamento político português*, Lisboa, Livros Horizonte, 1979, p.197

<sup>157</sup> Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.64

sempre o imaginário radical”<sup>158</sup>.

Contudo, esta absoluta irreducibilidade entre sociedade e psique não pode levar a que se conceba a sua separação total, pois ambas são indispensáveis para a formação de um sujeito humano. É que, para Castoriadis, só há humano quando estas duas dimensões interagem de uma forma harmoniosa, mas também simultaneamente enquanto constante tensão, revelando a sua irreducibilidade e, ao mesmo tempo, o seu carácter inseparável. A tentativa de separar essas duas esferas tem por efeito no campo das ciências sociais e da psicanálise aquilo a que Castoriadis chama a surdez psicanalítica dos sociólogos e a surdez sociológica dos psicanalistas, Uns e outros esquecem que o ser humano é constituído pelas duas dimensões. Existe uma relação dialéctica permanente entre a psique e a sociedade, um vaivém constante de constrangimentos e de criação. A teoria política, a economia e a própria sociologia persistem em pensar a acção humana como se Freud nunca tivesse existido, como se aquela tivesse sempre origem em motivações pura e simplesmente racionais. Ora, se, por exemplo, a vida económica fosse determinada unicamente por motivos racionais ela seria totalmente previsível, o que não é manifestamente o caso. Por outro lado, a psicanálise insiste em negligenciar o carácter absolutamente central das instituições sociais e o seu papel na formação dos indivíduos, na socialização dos seres humanos, e acha poder derivar as instituições e significações sociais exclusivamente das profundezas da psique humana, o que é absurdo.<sup>159</sup>

### 2.3.3 – Formações sociais

“O homem não existe a não ser na e pela sociedade – e a sociedade é sempre histórica”.<sup>160</sup> Esta sentença define o cerne do pensamento político de Castoriadis, dela derivando a análise da evolução das sociedades e dos indivíduos, unindo o trajecto individual ao desenvolvimento das formações sociais. O indivíduo humano não existe senão como produto de um processo perpétuo de socialização, é acima de tudo um fragmento ambulante da instituição da sociedade em geral e da sua sociedade particular. Por seu lado, cada sociedade altera-se a si própria, não é auto-criação de uma vez por todas, mas auto-criação contínua, expressa como auto-alteração imperceptível, incessante, e como possibilidade e efectividade de rupturas criadoras de novas formas de sociedade. Face à historicidade constitutiva das sociedades impõe-se a dupla questão: o que mantém uma sociedade unida? Ou de outra forma, “qual é a base da unidade, da coesão e da diferenciação organizada desse tecido fantásticamente complexo de fenómenos que observamos em todas as sociedades?”; e tendo em conta essa dimensão histórica, “o que faz surgir formas de sociedade novas?”<sup>161</sup>.

O que mantém uma sociedade unida é a instituição da própria sociedade. A instituição de cada sociedade particular é a instituição de um mundo de significações imaginárias sociais. O que permite pensar determinada sociedade como aquela e não outra, o que lhe confere a sua particularidade e especificidade é o seu mundo de significações, é o “complexo total das suas instituições particulares, aquilo a que chamo a *instituição da sociedade como um todo* – a palavra instituição sendo aqui tomada no sentido mais amplo e mais radical: normas, valores, linguagem, utensílios,

---

<sup>158</sup> Id., *Ibid.*, p.147

<sup>159</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p.276

<sup>160</sup> Id., *Domaines de l’homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.276

<sup>161</sup> Id., *Ibid.*, p.276

procedimentos e métodos de fazer face às coisas e de fazer coisas e, claro, o indivíduo ele mesmo”<sup>162</sup>. Essas instituições impõem-se aos membros de uma comunidade não somente mediante a coerção e a violência, o que a longo prazo seria insustentável pois essas instituições desse modo nunca seriam interiorizadas pelos indivíduos, mas sobretudo através da adesão, do acordo, da legitimidade, da crença. A união e a coesão de uma sociedade são solidificadas pelo emaranhado das instituições e significações que orientam e governam a vida numa dada sociedade. Esse cimento que une a sociedade é “o magma de significações imaginárias sociais, carregadas por e encarnadas nas instituições da sociedade considerada e que, por assim dizer, a animam. De tais significações imaginárias sociais são, por exemplo: espíritos, deuses, Deus, *polis*, cidadão, nação, Estado, partido; mercadoria, dinheiro, capital, taxa de juro; tabu, virtude, pecado, etc. Mas também: homem/mulher/criança, tal como são especificados numa dada sociedade”<sup>163</sup>. Por isso, a instituição de uma sociedade é realizada por um conjunto de variadas instituições que, mesmo nos momentos de crise quando os alicerces da própria sociedade são abalados e os conflitos internos ameaçam destruí-la, faz com que seja sempre a mesma sociedade o objecto da disputa, pois se assim não fosse, não haveria um conflito sobre aquilo que é comum.

Quanto à segunda questão, a da passagem de uma forma social a outra, “o social-histórico não cria somente, de uma vez por todas, um tipo ontológico novo de ordem, característico do género *sociedade*”<sup>164</sup>. Esse tipo ontológico é constantemente materializado em diferentes formas, cada nova formação social é uma nova criação. Isto liga-se, por um lado, ao carácter histórico essencial das significações, pois instituições aparentemente similares podem estar radicalmente mergulhadas em significações completamente diferentes, dependendo da sociedade a que pertencem. Castoriadis dá o exemplo de a referência “a um tipo ideal de burocracia em geral não poder mascarar as diferenças decisivas entre a burocracia imperial chinesa, por exemplo, e a burocracia do capitalismo moderno”<sup>165</sup>. Por outro lado, a marca de criação inerente a cada nova formação social revela-se no facto de não ser possível delimitar e definir um conjunto de leis ou de procedimentos que permitisse a produção de uma outra sociedade por uma qualquer sociedade existente. Não há nenhuma semente numa sociedade estabelecida que determine uma nova forma social e anuncie os contornos definidos de uma sociedade futura, já que todas as sociedades perseveram no seu ser, conferindo um sentido à vida, procedendo assim a um inevitável fechamento. Portanto, a emergência de novas formações sociais só é possível pela criação, como o confirma o exemplo do capitalismo. Se o seu surgimento fosse investigado a partir de uma perspectiva, digamos, neo-darwiniana aplicada à evolução das formações sociais não se obteria nenhuma resposta satisfatória, uma vez que não se observou na “Europa ocidental, entre, digamos, o século XII e o século XVIII, uma produção aleatória de um número imenso de diferentes sociedades, e a eliminação de todas, excepto de uma entre elas, como *inaptas*, seleccionando o capitalismo como a única forma social *apta*. O que observámos foi a emergência de uma nova significação imaginária social: a expansão ilimitada do domínio *racional* (que se instrumentaliza, para começar, na expansão ilimitada das forças produtivas)”<sup>166</sup>.

A explicação do aparecimento de novas formações sociais não pode ser

---

<sup>162</sup> Id., *Ibid.*, p.277

<sup>163</sup> Id., *Ibid.*, p.279

<sup>164</sup> Id., *Ibid.*, p.287

<sup>165</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.531

<sup>166</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, pp.290-291

exclusivamente formulada em termos próprios à lógica conjuntista-identitária, na qual são tomados em conta operações, propriedades e relações bem distintas e definidas. Existe para lá destas operações uma dimensão imaginária, em que a existência é significação. As significações não são determinadas, elas relacionam-se indefinidamente umas às outras, cada significação mantém uma relação de reenvio constante com um número indefinido de outras significações. O mundo de significações imaginárias sociais tem de ser pensado como criação do social-histórico e do imaginário social, criação que “se presentifica e se figura na e pela instituição, como instituição do mundo e da própria sociedade”<sup>167</sup>. Esta instituição é instituição de um mundo, no sentido em que ela pode e deve tudo cobrir, definir tudo o que é e não é dizível e representável, e fazer com que tudo seja integrado numa teia de significação, pois tudo deve ter um sentido.

A grande dificuldade que acompanhou todas as sociedades tem a ver com a resposta ao porquê de a emergência do modo de ser social-histórico ser a irrupção de significação, e ao porquê e como da instituição de uma sociedade. Só tomando consciência que o ser “é o caos, ou abismo, ou sem-fundo”<sup>168</sup> é que se percebe que não há resposta para tais questões originais, o melhor que se pode fazer é tentar elucidar e compreender “a situação em que nos encontramos (...) a partir do momento que constatamos que a sociedade não é senão como se instituindo e instituída, e que a instituição é inconcebível sem a significação”<sup>169</sup>. Este confronto com o caos levou a que quase a totalidade das sociedades ocultasse “o ser da sociedade como auto-instituição aos seus próprios olhos, cobrindo a sua temporalidade essencial. Esta auto-alienação (...) manifesta-se na representação social de uma origem extra-social da instituição da sociedade (origem imputada a seres sobrenaturais, a Deus, à natureza, à Razão, à necessidade, às leis da história, ou ao ser-assim do ser”<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.532

<sup>168</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.509

<sup>169</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.520

<sup>170</sup> Id., *Ibid.*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.537

## Cap. III – Autonomia e Democracia

Ao longo da história da humanidade, e quase por toda a parte, as sociedades viveram sob o signo da heteronomia social instituída. Estas sociedades heterónomas atribuem a origem das suas leis, das suas significações imaginárias sociais, a uma instância extra-social, transcendente, que se ergue como fonte de sentido e fundamento da instituição social: “Eu chamo sociedade heterónoma uma sociedade onde o *nomos*, a lei, a instituição, é dada por um outro – *heteros*”<sup>171</sup>. Acima de tudo, esta afirmação de uma origem exterior das instituições da sociedade, que se furtava às acções e à vontade dos homens, tinha por função, enquanto essa crença se mantivesse, assegurar a permanência e a conservação de tais instituições, pois “como podeis pôr em causa a lei, quando a lei foi dada por Deus, como podeis dizer que a lei dada por Deus é injusta, quando justiça não é senão um dos nomes de Deus?”<sup>172</sup>. O traço comum a todas as sociedades heterónomas é o facto de as suas leis, as suas instituições escaparem à interrogação, procedendo a um fechamento da significação, impossibilitando a interrogação e, portanto, a possibilidade de serem postas em questão.

Ora, os casos mais flagrantes de sociedades deste tipo foram as sociedades ditas religiosas que encontravam o seu fundamento nas palavras e leis reveladas aos homens nos textos sagrados por uma entidade divina, e as sociedades primitivas que perpetuavam as leis e instituições criadas pelos seus antepassados. No entanto, esta condição de heteronomia não se limitou a estas sociedades religiosas ou primitivas, ela foi desenvolvendo-se em muitas outras formas: “A crença em *leis históricas* que devem levar ou já levaram à boa sociedade – *socialista* ou *democrática* – e mesmo a crença no progresso como lei imanente da história são formas modernas de heteronomia”<sup>173</sup>.

Para Castoriadis, o facto decisivo é que foi cada uma dessas sociedades que criou as suas próprias leis, que se auto-instituiu, ainda que todas elas tivessem levado a cabo a ocultação dessa consciência de que cada sociedade particular cria as suas próprias leis e as suas instituições e significações. Este encobrimento do movimento radical de criação que é cada sociedade releva da “denegação da dimensão instituinte da sociedade (...) indo a par com a criação de indivíduos absolutamente conformes que se vivem e se pensam na repetição”<sup>174</sup>. Daí que se possa dizer que uma das questões centrais de todo o pensamento político de Castoriadis, e que tem profundas implicações na dimensão social-histórica, seja: Como é que os homens podem fazer a história, criar novas formas sociais, se eles são feitos pela história, fabricados enquanto indivíduos sociais pela sociedade a que pertencem? A resposta, como já se viu e se verá, encontra-se na capacidade de criação humana, na imaginação radical e social, no surgimento da política e da filosofia como formas de questionamento do estabelecido e a manifestação dessa interrogação no movimento democrático que, tendo as suas origens na Grécia antiga, permaneceu como ruptura por excelência da heteronomia social, como projecto de autonomia colectiva e individual.

---

<sup>171</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.161

<sup>172</sup> Id., *Ibid.*, p.161

<sup>173</sup> Id., *Sujet et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p.45

<sup>174</sup> Id., *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1990, p.159

### 3.1 – Sociedade autónoma

Quase universalmente as sociedades procuraram responder à questão das origens, do fundamento, apelando a algo externo à própria sociedade, fossem essas entidades Deus, as leis da história, as leis do mercado, ou os antepassados, ocultando a dimensão de auto-criação, negando o imaginário radical. Face ao Abismo, ao sem fundamento, remeteram para uma entidade transcendente, numa distância aparentemente intransponível, também ela instituída, “entre sociedade instituinte e sociedade instituída, no encobrimento do facto de que a instituição da sociedade é auto-instituição, auto-criação”<sup>175</sup>. Como adverte Castoriadis, a própria questão de saber porque é que as sociedades se instituíram como sociedades heterónomas não pode encontrar resposta numa qualquer necessidade estrutural ou numa afirmação de que tal seria decorrente da essência das sociedades. A única resposta é que elas criaram-se como sociedades heterónomas. Poder-se-á avançar uma tentativa de elucidação para tal questão, dizendo que a heteronomia permite a afirmação da não alteração, suportando-se num fundamento sólido e inamovível que garantia a preservação da sociedade subtraindo-a aos ventos da mudança, mas de qualquer modo “tudo se passa como se a sociedade devesse negar-se a si mesma como sociedade, ocultar o seu ser de sociedade negando a temporalidade que é primeiramente e antes de mais a sua própria temporalidade (...) tudo se passa como se a sociedade não pudesse reconhecer-se como se fazendo a ela mesma, como instituição dela mesma, como auto-instituição”<sup>176</sup>.

Apesar deste encobrimento, e tal como Castoriadis não se cansa de repetir, cada sociedade é auto-alteração perpétua que se manifesta simultaneamente pela existência de formas e instituições fixas e pela sua constante alteração, pela criação de novas instituições e significações que substituem as anteriores ou lhes conferem novos sentidos. Na instituição das sociedades heterónomas o que está em jogo é o próprio sentido, a necessidade de dar uma significação ao Abismo que é cada sociedade, pois ao reenviar para uma origem extra-social, a instituição da sociedade está a dizer que “a vossa vida tem um sentido seguindo este curso, obedecendo a estas normas, seguindo estas regras – e este sentido é o mesmo que aquele que está no coração do ser em geral, do universo visível e invisível”<sup>177</sup>. Ora, a autonomia pressupõe precisamente o enfrentar desse Abismo, o reconhecimento explícito de que a instituição da sociedade é auto-instituição, ou seja, “o reconhecimento pela sociedade dela mesma como fonte e origem; a aceitação da ausência de toda Norma ou Lei extra-sociais que se imporiam à sociedade; e abertura permanente à questão abissal: Qual pode ser a medida da sociedade se nenhum suporte extra-social existe (...) qual pode ser a vida sobre o Abismo uma vez compreendido que é absurdo atribuir-lhe uma figura precisa?”<sup>178</sup>. A instituição de qualquer sociedade visa conferir sentido a tudo aquilo que se lhe pode apresentar, mas este trabalho de significação é constantemente “ameaçado pelo caos que ela encontra, e pelo caos que ela própria faz surgir”<sup>179</sup>, e por isso ao longo da história, todos os mitos, em especial, todas as religiões, procuraram mascarar esse caos, dando-lhe uma forma precisa e definida, reconhecendo a existência desse caos mas ocultando-o, erguendo a barreira do sagrado como a forma acabada do simulacro instituído do caos.

<sup>175</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.477

<sup>176</sup> Id., *l'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.317

<sup>177</sup> Id., *Sujet et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 55

<sup>178</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.479

<sup>179</sup> Id., *Ibid.*, p.457

Ora, segundo Castoriadis, por entre a massa de sociedades heterónomas que marcaram a vida colectiva ao longo de séculos, houve duas rupturas, dois momentos estelares, que quebraram o anel de ferro de um fechamento aparentemente inexpugnável. Em primeiro lugar, na Grécia antiga com a *polis* ateniense, e depois na Europa ocidental a partir dos séculos XI e XII com o aparecer dos primeiros burgos. Estes dois momentos da história humana trouxeram o reconhecimento de que “a fonte da lei é a sociedade ela mesma, de que fazemos as nossas próprias leis, donde resulta a abertura da possibilidade de pôr em causa e em questão a instituição existente da sociedade, que não é mais sagrada”<sup>180</sup>.

Pela primeira vez expressou-se a recusa de uma origem extra-social para a sociedade e afirmou-se o princípio do questionamento sem fim das leis e da sua instituição. Se, por um lado, qualquer sociedade exige a existência de leis, por outro, a justiça dessa mesmas leis pode e deve ser interrogada, posta em questão. Tal como afirma Castoriadis, um dos grandes momentos criadores do pensamento grego foi precisamente a distinção e consequente oposição entre *phusis* e *nomos*, entre, em termos gerais, natureza e leis. “Que qualquer coisa releve do *nomos* e não da *phusis* significa, para os gregos antigos, que ela depende das convenções humanas e não da natureza dos seres”<sup>181</sup>. É o termo *nomos*, é a consciência de que as leis da sociedade são convenções humanas e não algo de dado de uma vez por todas, que dá sentido ao projecto de autonomia. Ser autónomo, seja na dimensão colectiva ou individual, “não significa fazer o que se deseja ou o que nos dá prazer em dado momento, mas *dar-se as suas próprias leis*”<sup>182</sup>.

Naturalmente, qualquer sociedade tem como principal objectivo perseverar no seu ser, conservar-se no tempo e, por isso, a afirmação do princípio da heteronomia impôs-se, quase por todo lado, como forma de fechamento. Isto acontece porque cada sociedade particular está sob a ameaça permanente do próprio primeiro estrato natural sobre o qual é edificada, por condicionalismos naturais, geográficos, etc., está ameaçada pelo seu próprio imaginário social que pode ressurgir sob a forma do projecto de autonomia e pôr em causa a instituição social estabelecida, está ameaçada pelas transgressões individuais, pelo facto de no núcleo de cada ser humano se encontrar uma psique singular, irreduzível, pois a instituição social não pode jamais cobrir totalmente de sentido o caos que é cada homem. Para além de tudo isto, a conservação das sociedades é constantemente posta à prova pela existência, e pelo confronto, de outras sociedades e respectivas instituições.

A existência quase universal das sociedades heterónomas releva dessa constante ameaça à sua permanência e da necessidade de se proceder a um fechamento da significação para impedir uma destruição que se afiguraria inevitável se essa coesão fosse abalada. O termo de fechamento tem aqui o mesmo sentido que assume no pensamento matemático, ou seja, “diz-se que um corpo algébrico está fechado quando qualquer equação algébrica que possa ser escrita nesse corpo, com os elementos do corpo, possui soluções que são também elementos do mesmo corpo”<sup>183</sup>. Numa sociedade fechada qualquer questão que possa ser levantada tem resposta no interior do magma de significações da própria sociedade. Ora, a ruptura que o princípio da autonomia implica é a abertura de uma interrogação infinita, é a aceitação do desafio do desconhecido, do imprevisto, enfim, do caos do qual cada sociedade emerge e no qual cria uma débil película de sentido. Para cada indivíduo essa abertura joga-se na

<sup>180</sup> Id., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.161

<sup>181</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.197

<sup>182</sup> Id., *Ibid.*, p.198

<sup>183</sup> Id., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 161-162

capacidade de dar a si mesmo as suas próprias leis, o que obriga a uma confrontação com as convenções existentes, e, desde logo, a consciência de que o que existe é uma convenção; para uma sociedade, a autonomia significa “dar a si própria a sua lei (...) aceitar a fundo a ideia de que ela própria cria a sua instituição, e a cria sem invocar nenhum fundamento extra-social, nenhuma norma da norma, nenhuma medida da sua medida. O que significa que ela própria tem de decidir o que é justo e injusto – e é essa a questão com que depara a verdadeira política”<sup>184</sup>.

### 3.1.1 – Filosofia e Política, e a questão da autonomia individual

Para Castoriadis, a *polis* ateniense marca o nascimento simultâneo da filosofia enquanto reflexão que põe em questão “a representação instituída do mundo, os ídolos da tribo, no horizonte de uma interrogação ilimitada”, e da política como actividade que questiona “a instituição efectiva da sociedade, actividade que procura visar lucidamente a instituição social como tal”<sup>185</sup>. A filosofia não pode ser confundida com a elaboração de sistemas explicativos que englobariam o movimento do real, ainda que certamente qualquer filosofia vise a totalidade da realidade. Também a política não pode ver-se reduzida ao político, às intrigas da corte, à luta pela gestão do poder instituído e explícito, aquilo a que Jacques Rancière chama a função de governo e que “consiste na organização da reunião dos homens em comunidade (...) e repousa sobre a distribuição hierárquica dos lugares e das funções”<sup>186</sup>. A política tem a ver com a instituição global da sociedade e, por isso, Castoriadis define-a como “actividade colectiva, reflectida e lúcida, que surge a partir do momento em que é posta em questão a validade de direito das instituições”<sup>187</sup>. A política é, portanto, uma criação social-histórica que não existiu nem existe em todas as sociedades. O que existiu necessariamente em todas as sociedades foi o político, ou seja, a dimensão do poder, das instâncias instituídas que impõem sanções às possíveis transgressões das leis, e que incluem aquilo que habitualmente se denomina poder judicial e poder governamental. Dizer que os momentos da política são raros, e porventura frágeis, não é afirmar que esses momentos são meras fulgurações que lucilam sem consequência no horizonte social-histórico da humanidade para logo se extinguirem. Pelo contrário, são momentos decisivos que encetam uma nova temporalidade, no caso da política estabelecem mesmo a consciência da própria historicidade, interrogam o discurso dominante, e trazem à superfície a imaginação da sociedade e dos indivíduos que a formam. Neste âmbito, a revolução é o momento da política por excelência. O parentesco entre a política e a filosofia assenta precisamente no facto de ambas terem por objectivo a liberdade e a autonomia de cada ser humano, “enquanto cidadãos e enquanto seres pensantes – e que nos dois casos há à partida uma vontade, reflectida, lúcida, mas vontade mesmo assim, visando essa liberdade”<sup>188</sup>.

A partir do momento em que a política é entendida como o questionar da instituição estabelecida, ela absorve o político, quer dizer, interroga o poder explícito e procura reinstituí-lo, reformulá-lo. Deste modo, a instituição da sociedade é posta claramente como obra humana e, como tal, alvo de alterações, objecto de um constante trabalho de reinterpretação e recriação das leis da sociedade. Em suma, “a criação pelos gregos da política e da filosofia é a primeira emergência histórica do projecto de autonomia

<sup>184</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, pp.112-113

<sup>185</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.384

<sup>186</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, p.112

<sup>187</sup> Cornelius Castoriadis, *La monteé de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.120

<sup>188</sup> Id., *Ibid.*, p.84

colectiva e individual. Se queremos ser livres, devemos fazer as nossas leis. Se queremos ser livres, ninguém poderá dizer-nos o que devemos pensar”<sup>189</sup>.

Esta actividade de interrogação incessante faz com que todos tenham de justificar os seus actos e as suas palavras, não se escudando em qualquer autoridade, havendo assim uma rejeição liminar das hierarquias pré-existentes que definem o lugar de cada homem e a função que lhe compete, pois a política é a actividade consciente e explícita da colectividade que questiona a justiça das instituições existentes. Face a esta exigência, é fácil reconhecer a política como “um trabalho que diz respeito a todos os membros da colectividade, pressupondo a igualdade de todos e visando torná-la efectiva, portanto, também um trabalho de transformação das instituições”<sup>190</sup>. Por tudo isto, Castoriadis define o objecto da política como sendo o de “criar as instituições que interiorizadas pelos indivíduos, facilitem o mais possível o acesso à sua autonomia individual e à possibilidade de participação efectiva no poder explícito existente na sociedade”<sup>191</sup>.

O grande paradoxo da política é que tem de intervir na autonomia dos homens para que estes possam aceder a uma autonomia reflectida e explícita. Numa sociedade heterónoma, a interiorização das leis está submetida à interiorização da lei suprema: “Tu não porás em questão as leis”, enquanto numa sociedade autónoma a, digamos, meta-lei será: “Tu obedecerás à lei – mas podes pô-la em questão”<sup>192</sup>. Por outras palavras, qualquer sociedade não poderia funcionar se as suas leis não fossem obedecidas e se a sua transgressão não fosse punida, mas é possível levantar a questão da justiça dessas mesmas leis. Portanto, o objectivo primeiro de uma sociedade autónoma é o de “ajudar a colectividade a criar instituições cuja interiorização pelos indivíduos não limite, mas alargue a sua capacidade de se tornarem autónomos”<sup>193</sup>.

A política (juntamente com a psicanálise e a pedagogia) forma o trio de actividades a que Freud chamava *impossíveis*<sup>194</sup>, precisamente pelo facto de agir sobre a autonomia dos indivíduos procurando a criação de indivíduos autónomos, e consequentemente de uma sociedade autónoma. De certa forma, é como se cada uma dessas actividades agisse sobre uma autonomia ainda não existente porque não consciente e explícita, já que os indivíduos numa sociedade heterónoma absorvem e interiorizam as instituições dessa sociedade e são efectivamente seus fragmentos. O trabalho do projecto de autonomia, a actividade política, deve realizar essa *tarefa impossível* que é a de “apoiar-se sobre uma autonomia que não existe ainda, a fim de fazer surgir a autonomia”<sup>195</sup>.

A pedagogia procura realizar a formação dos homens, o fim da *paideia* é “ajudar esse feixe de pulsões e de imaginação a tornar-se um ser humano”<sup>196</sup>. A dificuldade do processo pedagógico é que deve do ponto de vista social-histórico educar cada indivíduo fazendo-o interiorizar as instituições e o magma de significações da sociedade a que pertence, e, simultaneamente, criar homens que sejam capazes de pôr em questão essas mesmas instituições e significações, que são fundamentais e imprescindíveis para a sua constituição enquanto seres humanos, pois não pode haver

---

<sup>189</sup> Id., *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.158

<sup>190</sup> Id., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.225

<sup>191</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.62

<sup>192</sup> Id., *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.185

<sup>193</sup> Id., *Ibid.*, p.186

<sup>194</sup> Freud avança esta ideia no texto “Análise terminável e interminável”. Cf. Sigmund Freud, *Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2006, pp. 264-267

<sup>195</sup> Id., *Ibid.*, p.182

<sup>196</sup> Id., *Ibid.*, p.180

sociedade nem sequer vida humana sem instituições e leis<sup>197</sup>.

A psicanálise, por seu lado, é menos uma técnica do que uma prática criativa cujo objectivo não é a total dominação do consciente sobre o inconsciente, mas o estabelecer de uma nova relação com o inconsciente, canalizando as pulsões no sentido de uma acção socialmente significativa. Esta nova relação revela-se como a capacidade de o sujeito reconhecer de forma reflectida e deliberada o seu desejo, a sua pulsão, mas de acreditar que não se conforma nem se entrega a esse impulso, sublimando-o, conferindo-lhe uma significação socialmente investida. Deste modo, a psicanálise é “uma actividade práctico-poiética, na qual os dois participantes são agentes (...) chamo-a poiética, pois ela é criadora. O seu escopo é (deve ser) a auto-alteração do analisado, quer dizer, rigorosamente falando, o aparecimento de um outro ser. Chamo-a prática, pois chamo *praxis* à actividade lúcida cujo objectivo é a autonomia humana, e para a qual o único meio de atingir esse fim é essa própria autonomia”<sup>198</sup>. Por outras palavras, o fim do processo analítico no duplo sentido de finalidade e termo, é a emergência de uma subjectividade autónoma. Como se disse, este exercer da autonomia não se pode confundir com a eliminação ou o domínio absoluto sobre o inconsciente. Se houvesse uma tal transparência do inconsciente “seria a maior das grandes calamidades que poderia afectar-nos, ela significaria que não teríamos mais a capacidade de nos surpreender”<sup>199</sup>. O indivíduo, ainda que produto de uma fabricação social, está sempre, tal como a sociedade, sobre o Abismo, o caos que é a própria psique.

A psicanálise tem em comum com a política e a pedagogia essa dimensão prática, pois é uma acção que visa o desenvolvimento da autonomia dos indivíduos, e poiética, pois trata-se não de uma técnica cujos fins e meios estariam bem definidos e demarcados, mas de uma criação implicando a capacidade criadora da imaginação radical, e apresentando-se como um processo interminável. Castoriadis confere uma importância decisiva à psicanálise porque vê nela uma actividade que, ao ajudar cada indivíduo a tornar-se autónomo, quer dizer, capaz de uma actividade reflectida, se insere no imenso movimento “social-histórico que se manifesta nos combates pela autonomia, no projecto de emancipação ao qual pertencem também a democracia e a filosofia”<sup>200</sup>. O trabalho da autonomia individual inscreve-se assim num duplo movimento, pois, por um lado, consiste em estabelecer uma nova relação entre consciente e inconsciente, tal como entre o seu presente e a história através da qual cada indivíduo se constituiu tal como é em cada dado momento, por outro, no domínio social-histórico afirma-se a ideia de que nenhum ser humano pode ser livre isoladamente, nem numa sociedade qualquer, o que faz com que a autonomia “conduza directamente ao problema político e social”<sup>201</sup>.

Esta dimensão histórica é fundamental pois ser autónomo não é ser algo de indefinido, é investir determinadas significações sociais, é construir uma identidade que é uma maneira de se dar um mundo, e uma forma particular de interpretar o mundo, de lhe dar um sentido, sendo que esta interpretação “na óptica da autonomia, é sempre susceptível de ser posta em questão – mas posta em questão não para chegar a

---

<sup>197</sup> Esta permanente antinomia está bem presente nas políticas pedagógicas das sociedades contemporâneas, que parecem oscilar entre a educação em série de indivíduos exclusivamente aptos a ocuparem um lugar e a exercerem uma função definida na cadeia do aparelho de produção, e uma educação, pomposamente apelidada de artística, que se baseia no princípio de dar livre curso à expressão de cada criança, como se ela pairasse num vácuo sem passado nem sociedade.

<sup>198</sup> Id., *Ibid.*, p.179

<sup>199</sup> Id., *Sujet et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p.150

<sup>200</sup> Id., *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.182

<sup>201</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.159

nada ou a uma coisa qualquer, mas a uma outra maneira de interpretar ou dar sentido”<sup>202</sup>.

### 3.1.2 – Projecto de autonomia como *praxis*

A autonomia individual está inextricavelmente ligada à autonomia colectiva, pois sem a autonomia efectiva de todos não existe uma sociedade autónoma e, fora de uma colectividade, não pode haver indivíduos efectivamente autónomos. A autonomia individual é necessária não só por ela mesma como também “para fazer (e dela fazer) qualquer coisa”<sup>203</sup>. Doutro modo, ficar-se-ia ao nível de um formalismo estéril, afastado da ideia central do projecto autónomo que assenta na consciência de que se trata sempre de valores efectivos, da criação de uma nova sociedade. A vida em sociedade tem a ver com obras e assuntos comuns que exigem discussão e decisão, portanto, que exigem actividade política. A sociedade autónoma é um projecto de instauração de uma sociedade “auto-gerida, auto-organizada, auto-governada, auto-instituída”<sup>204</sup>, orientada por significações imaginárias sociais como a igualdade, a liberdade e a justiça. Isto não quer dizer que, por exemplo, a justiça se apresente como a estrela polar que guia a aventura da sociedade por entre as tempestades da história em direcção a um porto seguro, a justiça não é uma forma definitiva, determinada, pois não houve nem haverá uma sociedade completamente justa de uma vez por todas, “uma sociedade justa é uma sociedade onde a questão efectiva da justiça efectiva é sempre efectivamente aberta”<sup>205</sup>, podendo haver assim sociedades que reconhecendo a distância sempre intransponível entre a ideia de justiça e as leis, recriem as suas leis e tenham consciência de que elas são a sua criação e que as podem sempre retomar e reavaliar de maneira a tornar essas sociedades mais justas.

A sociedade autónoma não é uma sociedade perfeita que marca o fim da história nem o lugar onde haverá coincidência entre as instituições ideais e a realidade. Pelo contrário, é uma sociedade que se forma e se formou na história real, que já encontrou realização em instituições, certamente frágeis e imperfeitas, como as da Grécia antiga e da modernidade ocidental. Castoriadis rejeita absolutamente a ideia de que o projecto de emancipação, sempre inacabado, que é o projecto de autonomia, possa ser de alguma forma confundido com uma utopia, pois mergulha profundamente as suas raízes na história e nutre-se das instituições e dos movimentos históricos que lutaram para a sua permanente edificação. Ainda que a utopia possa ser descrita como uma tentativa de abalar a ordem estabelecida, tendo por isso o seu traço decisivo não na possibilidade de ser realizada, mas na preservação da oposição, ou seja, na “manutenção de uma distância entre ela mesma e a realidade”<sup>206</sup>, para Castoriadis a característica principal do projecto de autonomia é que o movimento autónomo faz parte integrante da realidade, realizou-se no passado e continua a trabalhar o presente e a construir o futuro, apresentando-se, acima de tudo, sob a forma de uma *praxis*.

Castoriadis define *praxis* como um fazer “no qual o outro ou os outros são visados como seres autónomos e considerados como o agente essencial do desenvolvimento da sua própria autonomia”<sup>207</sup>. A *praxis* não se deixa encerrar num esquema de meios e

<sup>202</sup> Id., *Sujet et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p.205

<sup>203</sup> Id., *Domaines de l’homme*, Paris, Editions du Seuil, col. Points, 1999, p.320

<sup>204</sup> Id., *Ibid.*, p.316

<sup>205</sup> Id., *Ibid.*, p.316

<sup>206</sup> Paul Ricoeur, *L’idéologie et l’utopie*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1997, p.240

<sup>207</sup> Cornelius Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, p.112

fins, no qual fins definidos podem ser encarados como resultado necessário, ou somente provável, de uma série calculada de decisões e acções. Para a *praxis*, a autonomia é ao mesmo tempo fim e meio:”a *praxis* é o que visa o desenvolvimento da autonomia como fim e utiliza para esse fim a autonomia como meio”<sup>208</sup>. A *praxis* não se apoia sobre um saber pré-existente ou uma técnica, pois não pode haver um conhecimento exaustivo do homem, da sociedade e da história. Ela faz surgir um novo saber, já que a teoria emerge da própria actividade que precede a elucidação, sendo que para a *praxis* “a instância última não é a elucidação, mas a transformação do dado”<sup>209</sup>.

A transformação da realidade implica o reconhecimento do social-histórico enquanto domínio do ser, na medida em que a sociedade, sempre já instituída, é auto-criação e capacidade de auto-alteração, portanto, obra do imaginário social. Por isso, importa não identificar o social-histórico com a simples intersubjectividade. O social não é o somatório de muitos sujeitos, não é redutível à intersubjectividade, a “um face a face indefinidamente multiplicado”<sup>210</sup>. O social é o colectivo anónimo sempre já instituído, no qual e pelo qual os sujeitos podem aparecer, pois não há relação a não ser entre sujeitos já socializados, e que “contém nele mesmo uma potência criadora irredutível a uma cooperação de sujeitos ou aos efeitos da intersubjectividade”<sup>211</sup>. A política como projecto de autonomia visa precisamente a instituição do social. Daí que, sarcasticamente, Castoriadis diga que quem quer ser livre e “não ter nada a ver com a instituição (ou, o que vai dar ao mesmo, com a política) deve ser reenviado para a escola primária”<sup>212</sup>. A política é o questionamento permanente das leis de uma sociedade, é a actividade pela qual cada indivíduo interroga as leis que organizam a sua sociedade e as aceita como suas porque são, precisamente, sua criação. Face a isto surge o problema de saber como pode determinada lei ser a lei de um indivíduo se ele vive necessariamente sob as leis da sociedade. Para que tal aconteça, cada lei tem de ser, reflectida e lucidamente, afirmada como lei para cada membro da sociedade. Para isso não é necessário que cada lei receba a aprovação individual de todos, mas sim que todos tenham a possibilidade efectiva de participar activamente na sua formação. A política é projecto de autonomia porque é uma “actividade colectiva, reflectida e lúcida, visando a instauração global da sociedade (...) tem a ver com o que na sociedade é participável e partilhável”<sup>213</sup>.

Levanta-se a aparente aporia de saber se na participação no processo legislativo, o agente que cria as leis age segundo as leis de um código já estabelecido, não sendo assim radicalmente autónomo. Esta crítica não faz sentido porque a ideia de uma autonomia radical está em absoluta contradição com o pensamento de Castoriadis, pois tal implicaria um ser subtraído a toda e qualquer determinação. Como afirma Castoriadis, neste caso só “o Deus de Duns Scot é autónomo. Nem o demiurgo de Platão (submetido à matemática a ao ser-assim do receptáculo), nem o Deus de Aristóteles (que não pode fazer outra coisa senão o que faz, quer dizer, pensar-se)”<sup>214</sup>, serão autónomos. Isto também tem a ver com a questão de saber se há um motivo por trás dessa acção legislativa. Se a resposta for afirmativa então está-se numa situação de

---

<sup>208</sup> Id., *Ibid.*, p.112

<sup>209</sup> Id., *Ibid.*, p.113

<sup>210</sup> Id., *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.138

<sup>211</sup> Id., *Ibid.*, p.83

<sup>212</sup> Id., *Ibid.*, p.164

<sup>213</sup> Id., *Ibid.*, pp.166-167

<sup>214</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.59

heteronomia, mas esta afirmação esquece que a autonomia não pode ser fundada, por exemplo, racionalmente, pois nesse caso deixaria de ser autonomia, tratar-se-ia simplesmente de racionalidade. Para Castoriadis, a instituição da sociedade e consequentemente das suas leis (não há sociedade sem leis) é uma criação, determinada, é certo, pois não surge no vazio, mas criação e, portanto, sem motivo e sem lei; “Esta faculdade da fazer ser, fazer sair de si modos de ser, de determinação e de leis que são doravante as leis, as determinações, os modos de ser, é o que chamo a criação radical”<sup>215</sup>. A autonomia, como *praxis*, não é um dado da natureza humana, ela é criação social-histórica.

Para lá destas possíveis objecções, o principal motor do projecto de autonomia, tal como é concebido por Castoriadis, é a intenção de escapar à antinomia que marcou o pensamento marxista acerca da transformação radical da sociedade. O marxismo oscilou constantemente entre um determinismo histórico que via a sociedade desejada como o fim inevitável de um processo histórico regido pelas leis da história, e um voluntarismo revolucionário que defendia a teoria da tábua rasa e visava, pela acção da revolução, a criação de uma nova sociedade. Castoriadis, com a ideia de autonomia, recusa o materialismo histórico, e um inevitável fim da história, e a ideia ingénua de que o capitalismo seria o seu próprio coveiro, e, por outro lado, não vê na revolução o momento zero da história, mas o estabelecer de uma nova relação com o passado, como “uma mudança de certas instituições centrais da sociedade, conduzida num tempo breve”<sup>216</sup>. A transformação radical da sociedade não é resultado nem do curso da história nem da acção de um grupo de vanguarda que libertaria os homens da opressão e lhes daria um sentido para as suas vidas. A transformação da sociedade, a revolução, é a entrada da própria sociedade numa fase de actividade política, ou seja, simultaneamente pondo em causa as instituições e significações imaginárias sociais existentes, e instituindo novas instituições e significações. O discurso sobre a antinomia entre a organização e a espontaneidade não faz assim qualquer sentido, uma vez que, qualquer transformação do mundo implica uma interpretação e vice-versa. A autonomia só pode ser concebida como acção criadora por parte desse colectivo anónimo a que Castoriadis faz referência.

Uma sociedade autónoma é aquela onde a reflexividade atinge o seu grau mais elevado, onde todas as decisões e opções são e devem ser questionadas pelo colectivo e, por isso, a democracia surge como o lugar onde “se reflecte e decide em comum sobre o que se vai fazer, quer se trate da lei ou das obras colectivas. Reflecte-se também noutro sentido. Pode-se voltar sobre o que se disse, pensou e decidiu, para retomá-lo e para o modificar”<sup>217</sup>.

### 3.2 – Democracia

A democracia mais do que um regime político e uma maneira de reunir os homens sob o tecto protector de uma autoridade comum, ou o simples confronto entre grupos pela conquista do poder efectivo e da gestão dos assuntos de uma comunidade, é a própria possibilidade da política, é a “própria instituição da política”<sup>218</sup>. A política como questionamento das leis e das instituições de uma sociedade, e não como jogo de poder, só se realiza efectivamente enquanto *praxis*, numa sociedade em que essa

---

<sup>215</sup> Id., *Ibid.*, p.61

<sup>216</sup> Id., *Uma Sociedade à deriva*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2006, p.233

<sup>217</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.108

<sup>218</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, p.232

interrogação é considerada como parte integrante do seu modo de ser, e que não se limita à ideia de que as leis e instituições das gerações anteriores podem ser alteradas e melhoradas, mas se autoriza a julgar a sua justiça, algo impensável numa sociedade para a qual as leis são ditadas por uma entidade extra-social, Deus, leis da história ou do mercado. Nesta perspectiva, democracia e, portanto, política, não existiram sempre, tal como relembra Jean-Luc Nancy, acompanhando assim Castoriadis, “Não houve desde sempre política. É com a filosofia uma invenção grega, e como a filosofia é uma invenção saída do fim das presenças divinas: cultos agrários e teocráticos (...) A democracia é primeiramente o outro da teocracia. Quer dizer também que ela é o outro do direito dado: o direito, ela deve inventá-lo. Ela deve inventar-se”<sup>219</sup>.

Para Castoriadis, o sentido primeiro da democracia é precisamente esse, o de que a democracia é política, ou seja, “o regime onde os cidadãos são todos capazes de governar e de serem governados (dois termos inseparáveis)”<sup>220</sup>, sendo que a sociedade democrática é aquela que se sabe como auto-instituída e auto-criada, alvo de uma constante reflexão, de uma permanente auto-interrogação. A democracia implica assim a possibilidade de uma participação efectiva na direcção dos assuntos de toda a comunidade, igualdade na participação em todo o poder instituído que exige a criação de instituições que a tornem efectiva. Pressupõe-se uma igualdade na partilha do poder e no processo de tomada de decisões, o que se reflecte não só nas “possibilidades iguais para todos, efectivas e não no papel, de participar no poder”<sup>221</sup>, como também, já que qualquer colectividade não existe sem leis, na possibilidade de participar de forma determinante na formação das leis da sociedade. Esta participação colectiva, que é a essência da democracia, revela que a sociedade democrática não assenta num saber absoluto acerca da sociedade e dos destinos do homem, o que faz com que ela seja o regime da incerteza, tal como afirma Claude Lefort, “a democracia institui-se e mantém-se na *dissolução* das referências da certeza”<sup>222</sup>. Ora, esta incerteza, esta inexistência de um referente último, faz com que não haja, por exemplo, um filósofo-rei possuidor do saber sobre a sociedade, pois, de certa forma, a democracia é o “poder paradoxal daqueles que não têm nenhum título para exercer o poder”<sup>223</sup>.

A democracia é a ruptura com a normal evolução nas relações de poder tal como são concebidas nos outros regimes políticos, e nos quais predomina o poder do especialista, daquele que se diz possuidor do saber acerca da comunidade. A democracia, como provocadoramente escreve Rancière, é “o governo dos incompetentes”<sup>224</sup>, é o governo daqueles que não têm uma capacidade particular para governar. Desta forma, o cidadão é aquele que comanda e é comandado, ou seja, é simultaneamente “o agente de uma acção e a matéria sobre a qual se exerce essa acção”<sup>225</sup>. Portanto, há política no momento em que qualquer membro da sociedade participa nos processos de decisão, em que não se reduz à ocupação ou à função que lhe são atribuídas pela sociedade, mas tem aquela vida dupla que tanto incomodava Platão (ao dizer que os trabalhadores não teriam tempo para fazer outra coisa que não dedicarem-se à sua ocupação, dividindo e separando as tarefas entre os guardiães e os trabalhadores), pois a igualdade encontra-se na possibilidade de se poder consagrar a outra coisa, já que a “democracia aceitará evidentemente uma divisão de tarefas

---

<sup>219</sup> A.A.V.V., *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La fabrique, 2009, p.80

<sup>220</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.67

<sup>221</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p.145

<sup>222</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1986, p.30

<sup>223</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, p.17

<sup>224</sup> Id., *Moments politiques*, Paris, La fabrique, 2009, p.159

<sup>225</sup> Id., *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, p.227

políticas, mas não uma divisão do trabalho político, ou seja, a divisão fixa e estável da sociedade política entre dirigentes e executantes, a existência de uma categoria de indivíduos cujo papel, ou ocupação, ou interesse, é dirigir os outros”<sup>226</sup>.

Se a política implica a participação de todos, então ela é questão de opinião, o que não quer dizer que todas as opiniões sejam equivalentes, pois essas opiniões devem ser alvo de um debate contraditório, no qual elas serão julgadas, avaliadas pelos intervenientes. Pelo facto da política ser o reino da opinião, ela não pode ser confundida com a negação absoluta de qualquer relação com a verdade<sup>227</sup>, pois esta, tal como se verifica, por exemplo, na ciência, é sempre o resultado de um longo e complexo processo de discussão. A discussão das opiniões em democracia não é uma tagarelice infinita mais apropriada para os comentários de café ou para as conversas entre amigos. A questão de uma possível verdade política deve ser examinada “no processo complexo que liga a discussão à decisão, ou que recapitula a discussão nos seus enunciados políticos, em nome dos quais uma ou mais intervenções são possíveis”<sup>228</sup>. O debate de opiniões só faz sentido no longo caminho que liga a discussão a uma decisão política, que, também ela, deve ser projecto de todos, pois as decisões políticas cristalizam, realizam um certo modo de ser da sociedade, um projecto de comunidade que se escolheu naquele momento em detrimento de todas as outras possibilidades em aberto. A democracia não é somente a abertura a todas as possibilidades nem a interrogação constante das suas instituições, é também a escolha de uma ideia de sociedade, já que “toda opinião é na realidade enquadrada por um modo da política, por uma política. A pluralidade real é a das políticas, a pluralidade das opiniões não é mais do que o referente de uma política particular”<sup>229</sup>.

Estando as opiniões enquadradas por uma concepção de sociedade, elas visam antes de mais o estabelecimento do bem comum, de uma ideia de comunidade, mas este bem comum não pode ser identificado com a felicidade de todos e de cada um. A felicidade é matéria da esfera privada, não pode ser absorvida por qualquer concepção de sociedade boa, pois “o objecto da política não é a felicidade, o objecto da política é a liberdade”<sup>230</sup>. O projecto político é o de uma sociedade livre na qual existe uma verdadeira opinião pública, quer dizer, onde todos têm a possibilidade de ter opinião e onde a opinião de cada um conte na formulação das directrizes da sociedade e, em especial, na formulação das suas leis.

A liberdade como objectivo central da política de uma sociedade autónoma, auto-instituída, que se dá as suas próprias leis, pode levar à suspeita, e essa foi a suspeita hegeliana relativamente à revolução francesa, de que a voragem da liberdade, quando esta se apresenta como absoluta porque indeterminada e incondicionada, só pode redundar no terror absoluto, ou seja, na sombra da liberdade, no seu absoluto contrário. Contudo, a ideia de uma liberdade absoluta é impensável, pois ainda que a sociedade autónoma escape aos limites que lhe sejam impostos do exterior a partir de uma norma perpetuamente válida, não é construída no vazio. Naturalmente, pela sua

---

<sup>226</sup> Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.66

<sup>227</sup> Como nota histórica, convém recordar que se é verdade que foi Platão quem primeiro e sistematicamente levantou o tema da oposição irreductível entre a verdade e a opinião, também é verdade que não é platónica a ideia de que a política é do domínio da opinião. Esta ideia é sofística. Lembre-se o mito do *Protágoras* de Platão, e a afirmação do sofista de que Zeus atribuiu a todos os homens a arte política. Esta disseminação por todos os membros de uma sociedade do poder da actividade política opõe-se claramente, por exemplo, ao homem real detentor de todos os saberes acerca da sociedade, e que por isso a deve governar, a que Platão faz referência no *Político*.

<sup>228</sup> Alain Badiou, *Compêndio de metapolítica*, Lisboa, Instituto Piaget, p.27

<sup>229</sup> Id., *Ibid.*, pp 36-37

<sup>230</sup> Cornelius Castoriadis, *Uma sociedade à deriva*, Lisboa, 90 graus editora, 2006, p.129

própria condição de auto-criação, “a democracia é um regime trágico: nunca tem de antemão a certeza de uma solução feliz, e ronda-a sempre a sua própria *hubris*”<sup>231</sup>, condição, aliás, que é partilhada por cada ser humano. É por isso que a democracia é o regime da auto-limitação, porque tem a consciência de que não há regra primordial à qual possa recorrer, está sempre na orla do abismo que pode ser a sua desmesura. A *hubris* não é somente a transgressão de normas bem definidas, ela pode assumir também a vontade inflexível de as aplicar. Numa democracia, “o povo sabe que pode fazer qualquer coisa – e deve saber que não deve fazer qualquer coisa”<sup>232</sup> e, por isso, o único limite que admite a democracia como regime do risco histórico e, portanto, da liberdade, é a auto-limitação enquanto obra dos indivíduos educados e criados pela democracia, já que formam uma sociedade que se dá as suas leis e lhes obedece sem a necessidade de nenhum fundamento extra-social. Certamente, sobre as sociedades democráticas pairará sempre a nuvem ameaçadora com a forma dostoiévskiana do *Se Deus não existe, tudo é permitido*, mas a afirmação de que Deus não existe, de que não há entidades extra-sociais fontes de sentido e da lei, vai a par com a aceitação do facto de as instituições humanas não serem nem absolutamente necessárias no seu conteúdo nem totalmente contingentes, pois sem instituições, seja qual for a sua materialização, não há sociedades. O sentido é uma criação dada na e pela história, e a democracia, como sociedade histórica por excelência, é o regime da auto-limitação, pois coloca-se a questão política e, também, ética, central da sociedade: se fazemos as nossas próprias leis, que leis fazer? Ora, a democracia como sociedade autónoma, auto-limitada, exige “que os seres humanos aceitem no seu comportamento real aquilo que eles quase nunca quiseram aceitar verdadeiramente (e que no fundo de nós mesmos raramente aceitamos), ou seja, que eles são mortais. Não é senão a partir desta convicção inultrapassável – e quase impossível – da mortalidade de cada um de nós e de tudo o que fazemos, que podemos viver como seres autónomos, ver nos outros seres autónomos e tornar possível uma sociedade autónoma”<sup>233</sup>.

### 3.2.1 – Por uma ética da autonomia

Para Castoriadis é fundamental viver a partir de uma ética da mortalidade, da consciência de que as acções, as instituições e as significações humanas, em resumo, a sociedade, e também a própria humanidade, estão condenadas ao desaparecimento, pois “o ser é criação e destruição: os dois vão a par”<sup>234</sup>. Uma ética da mortalidade contraria essencialmente as promessas das sociedades heterónomas de uma eternidade, coloca cada homem particular, e as sociedades, frente à inevitabilidade da sua própria destruição. Esta ética foi parte integrante da cultura grega, expressa desde logo na *Odisseia* e na ideia de que, a existir, a vida do além seria pior do que a vida terrena, tal como confessava, no Hades, a sombra do grande Aquiles, logo depois esta ideia encontra expressão no famoso fragmento de Anaximandro<sup>235</sup> e, finalmente, e de

<sup>231</sup> Id., *Ibid.*, p.237

<sup>232</sup> Id., *Domaines de l’homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.370

<sup>233</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.207

<sup>234</sup> Id., *La montée de l’insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 177

<sup>235</sup> Pinharanda Gomes, *Filosofia grega pré-socrática*, Lisboa, Guimarães Editores, 4ª. Edição, 1994, p.104

Relembre-se o fragmento:” Tudo se dissipa nisso de onde provém, e todas as coisas se dissipam em virtude do grau de culpabilidade, porque retribuíram umas às outras o castigo e a expiação pelas injustiças consoante o tempo determina”.

Para uma interpretação vigorosa do fragmento (nos antípodas da interpretação, ou melhor, da versão heideggeriana levada a cabo em Martin Heidegger, «o dito de Anaximandro», *Caminhos de floresta*,

forma ainda mais clara, na tragédia ateniense erigida como instituição política, porque era o lugar onde se dizia aos cidadãos que eles são mortais e que correm, a todo o momento, o risco de cair na *hubris*, no excesso, apresentando-se assim na sua dimensão política, ética e educacional como a afirmação de que a auto-limitação é a essência da sociedade democrática. Não é por acaso que a ideia de imortalidade da alma só é introduzida no pensamento grego, essencialmente por Platão, após a derrocada da democracia ateniense com a derrota na guerra do Peloponeso, vítima como foi da *hubris*, do excesso presunçoso que encontrou a sua expressão mais dilacerante no episódio de Mélios, tal como relata Tucídides<sup>236</sup>.

Aparentemente Castoriadis não desenvolve nos seus textos aquilo que se poderia denominar por uma ética, concentrando-se quase exclusivamente na dimensão política das sociedades. No entanto, esta aparência é desmentida à medida que se aprofunda a leitura dos seus escritos e se percebe que política e ética estão inextricavelmente ligadas, ainda que não se identifiquem. Se nos propuséssemos traçar uma genealogia do pensamento ético de Castoriadis teríamos, como acontece quase sempre com este autor, de começar na Grécia e pela ideia, por ele defendida, de que no mundo grego das cidades atenienses, “no mundo grego verdadeiro – até ao fim do século V a.c.”, não há oposição entre o ético e o político, quer dizer, o indivíduo não é absorvido pela colectividade, sendo que, no entanto, a hierarquia dos valores é clara e sem equívocos, pois as virtudes supremas do homem são as virtudes cívicas ou políticas. A clivagem começa, de certa forma, como quase tudo na filosofia ocidental, com Platão, que “confunde ontologicamente os dois domínios”<sup>237</sup>, com a afirmação de que a virtude é a relação correcta entre as partes da alma e as partes da cidade, relação vista sob a predominância da parte superior, da parte pensante da alma. Mais próximo do pensamento de Castoriadis está Aristóteles para quem a virtude axial é essencialmente política, ou seja, a justiça. Mas Aristóteles reflectindo no período histórico que marca o fim do mundo das cidades gregas, não dá uma resposta categórica à questão que ele é o primeiro a colocar, a saber, se é a mesma coisa ser um homem bom e um bom cidadão. Para Castoriadis é claro que a separação absoluta entre o homem interior e o homem público, entre a ética e a política, não faz sentido.

O pensamento ético de Castoriadis define-se de forma lapidar com a ideia de que “a minha liberdade começa onde começa a liberdade do outro”<sup>238</sup>, pois apresenta-se aqui claramente toda a relação íntima entre a ética e a política, a afirmação contra todas as ataraxias estóicas, epicuristas ou outras, contra qualquer tipo de recolhimento no mundo da contemplação<sup>239</sup>. Uma relação ética não se estabelece unicamente porque há o outro que me interroga, os indivíduos não flutuam sobre a sociedade e a história

---

Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2002, pp. 369-440) conferir Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia – De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2006, pp. 221-240

<sup>236</sup> Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*, Lisboa, Edições Sílabo, 2008, Livro quarto, cap. XVII

<sup>237</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 214-215

<sup>238</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.137

<sup>239</sup> Esta situação está bem presente na ética cristã, pois aqui nunca se coloca a questão fundamental da ética e da política que cada homem agindo no interior de uma sociedade deveria colocar: que devo fazer? Assim a pretensa ética cristã apresenta o evangelho como resposta a todas as questões que podem ser elaboradas, e este diz para abandonar país, família, e seguir Cristo. Se há um problema de ética cristã, é que os cristãos nunca foram capazes de fazer o que o evangelho impõe. Há uma subalternização de toda a dimensão política (a César o que é de César...), já que, no máximo, a ética cristã propõe o amor no lugar das leis, e ainda que aquele obrigue ao reconhecimento do outro e à necessidade de estabelecer uma relação com ele, singularmente não leva à edificação de uma sociedade, pois nenhuma sociedade pode ser criada sem leis. Esta consequência foi tão óbvia, que o cristianismo se transformou, ou foi transformado, numa Igreja, numa organização, num conjunto de normas e leis que procuram reger a vida individual e colectiva dos homens. O reino da Igreja Católica é deste mundo.

podendo assim decidir soberanamente no absoluto aquilo que fazem, eles são portadores de um magma de significações imaginárias sociais. Os indivíduos não estão absolutamente determinados pela sua situação, mas cada indivíduo social está profundamente condicionado pelo seu horizonte social-histórico, as suas acções são lançadas no movimento social-histórico que escapa ao controlo de cada indivíduo particular.

Ora, o condicionamento é insuperável, mas não o é a capacidade de pô-lo em questão, de o transformar, de criar novas instituições que tenham por objectivo tornar todos os homens autónomos, livres e, por isso, Castoriadis considera que “a política sobrepõe-se à ética, o que não quer dizer que a suprima”<sup>240</sup>. Ao questionar-se as instituições estabelecidas, ainda que essa interrogação tenha fortes motivos éticos, os indivíduos têm em vista um outro sistema, ou seja, fazem política, actuam sobre a instituição global da sociedade, “eticamente motivada e sem dúvida válida, a sua acção pública, atacando as instituições como tais, transcende o ético e torna-se *ipso facto* política”<sup>241</sup>. Exemplo actual das consequências políticas de um movimento na sua génese ético, ou bioético, é a luta dos ecologistas pela preservação do planeta. Este projecto ecologista pode ser enquadrado no imperativo de tonalidade kantiana que propôs Hans Jonas: “Age de tal forma que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra”<sup>242</sup>, quer dizer, agir de uma forma que não torne impossível a existência futura da humanidade. O princípio da responsabilidade habitualmente limitado à acção humana individual e às suas consequências mais próximas, inscrevendo-se numa esfera que pode tanto quanto possível ser controlada pelo seu autor através de uma relação de reciprocidade com a sua eventual vítima, é alargado a toda a humanidade e reorientado para o futuro, não apenas o futuro próximo de determinado agente, mas para o próprio futuro de toda a humanidade, configurando um horizonte que escapa necessariamente à possibilidade de uma reparação pelo autor de determinada acção dos efeitos dela resultantes. Face a este desafio bioético ergue-se a exigência de uma biopolítica, ou seja, de uma concepção global da sociedade, de um questionamento radical das instituições da sociedade. A ecologia é, ou deve ser se pretende ser algo mais do que um conjunto de boas intenções, um dos instrumentos dessa auto-limitação que caracteriza a democracia, auto-limitação do ser humano relativamente ao planeta sobre o qual existe e do qual necessita para continuar a existir. Assim, a ecologia subverte o próprio imaginário estabelecido, e ao mesmo tempo, “rejeita o seu modo central segundo o qual o nosso destino é aumentar incessantemente a produção e o consumo. Mostra o impacto catastrófico da lógica capitalista sobre o meio natural e sobre a vida dos seres humanos”<sup>243</sup>.

A relação profunda entre ética e política é visível, por exemplo, quando Paul Ricoeur avança como definição do objectivo ético, “a vida boa, com e pelos outros, em instituições justas”<sup>244</sup>. Não se vai aqui discutir se Castoriadis aceitaria tais palavras, mais importante é reter o último elemento desta tripla definição, o das instituições justas. Como sublinha Ricoeur, não vivemos somente no contacto directo com os outros homens, as nossas relações incluem um lado social, sendo que para além do próximo há “o *socius*, que é aquele que atinjo através da sua função social; a relação ao

---

<sup>240</sup> Id., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1996, p.209

<sup>241</sup> Id., *Ibid.*, p.210

<sup>242</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p.40

<sup>243</sup> Cornelius Castoriadis, *Uma sociedade à deriva*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2006, p.305

<sup>244</sup> Paul Ricoeur, «Éthique et morale», *Lectures I*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.259

*socius* é uma relação mediata”<sup>245</sup>. Portanto, não há uma clivagem absoluta entre a esfera privada e a esfera pública, pois não há vida privada fora de uma ordem pública, “o lar não tem intimidade a não ser ao abrigo da legalidade”<sup>246</sup>. O sentido último de toda a instituição é prestar um serviço às pessoas, o que traça indelevelmente uma configuração ética na construção das instituições políticas, pois através delas influencia-se e condiciona-se a vida dos membros da sociedade.

Este desvio pela obra de Ricoeur procura ajudar a elucidar que Castoriadis não cai numa espécie de determinismo social para escapar a um formalismo ético estéril. Essa tendência poderia ser suspeitada na sua afirmação da submissão, que não absorção, do ético ao político e na ideia de cada indivíduo ser um fragmento da sua sociedade, das suas instituições e significações, mas o facto é que para lá de a ética ser inseparável da dimensão política precisamente porque o homem é um ser social, inexistente fora de uma sociedade, também a política não pode reinar infrene sem o elemento ético, pois a política é exactamente o constante colocar da questão: Leis... mas que leis?

O social-histórico é o lugar onde surge a questão da validade de direito das instituições e também dos comportamentos. Se, por um lado, “a questão ética é criada na e pela história, não é necessariamente dada com a história (...) ela faz parte, no sentido profundo, da questão política”<sup>247</sup>, por outro, no momento ético em que cada homem se vê confrontado com um acontecimento que exige uma escolha, ele ao interrogar-se sobre qual será a melhor acção, e porque ao agir é todo um magma de significações que é posto em jogo, questiona também esse conjunto de significações sociais que constituem a sua sociedade e que o formam enquanto indivíduo. Tal como escreve Jacques Rancière, “não há oposição entre a política concebida como assunto de conservação de si de uma comunidade e a moral concebida como princípio de um respeito do outro transcendendo os interesses políticos”<sup>248</sup>.

O que Castoriadis contesta é o que acontece com as éticas formais e, em particular, com as éticas religiosas, nas quais parece haver uma tábua de normas e valores absolutos aplicáveis a todo comportamento humano seja qual for a dimensão social-histórica em que ele se inscreva. Por exemplo, a regra “não mentirás” só funciona, como norma universalmente válida, num mundo abstracto sem conteúdo social, pois em determinadas situações enquadradas pelo horizonte de significações de uma determinada sociedade, mentir pode surgir como um valor ético fundamental, como, por exemplo, recusa da delação, como resistência à tortura, como sinal de que uma outra sociedade é possível. Jorge Luís Borges lembrava que durante o dia se mente muitas vezes com razão. A questão da verdade e da mentira releva de um julgamento não só ético, mas também político, pois os efeitos de qualquer resposta não dizem apenas respeito à consciência individual ou à vida das pessoas mais próximas, mas afecta directamente toda uma colectividade anónima.

Para Castoriadis, o essencial é ultrapassar as políticas da heteronomia e as éticas da heteronomia, ou seja, a afirmação de um código dado de uma vez por todas que guiaria os comportamentos humanos. A autonomia individual, como foi dito, implica antes de mais o estabelecer de uma nova relação com o inconsciente, uma filtragem do que dos desejos e das pulsões passa para as acções e para as palavras, sendo que esta autonomia individual está inseparavelmente ligada às instituições políticas, exigindo-se que estas possibilitem, por seu lado, o pleno desenvolvimento das autonomias individuais. Esta dupla autonomia, ética e política, não dá respostas definitivas para todas as questões e

---

<sup>245</sup> Id., «Le *socius* et le prochain», *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2001, p.117

<sup>246</sup> Id., *Ibid.*, p.122

<sup>247</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.120

<sup>248</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, col. Folio, p.202

situações possíveis, uma ética democrática, tal como uma política democrática, tem na sua auto-limitação o horizonte das acções individuais e colectivas, implicando uma constante reflexão sobre essas mesmas acções, e a possibilidade de retomá-las, corrigi-las, e reparar os seus possíveis danos. Como fundo da acção ética está a *praxis*, essa acção que considera o outro enquanto ser autónomo e procura ajudá-lo a aceder à plena autonomia. A auto-criação de leis na sociedade e a autonomia, a liberdade individual, não podem ser confundidas com a prossecução de todos os desejos. A liberdade é inseparável da consciência da mortalidade, pois as garantias de sentido, as normas definitivas são evidentemente o equivalente da negação da mortalidade, e “um ser - indivíduo ou sociedade - não pode ser autónomo se não aceitar a sua mortalidade. Uma verdadeira democracia (...) que pode sempre pôr em questão as suas instituições e as suas significações vive precisamente na prova da mortalidade virtual de toda significação instituída”<sup>249</sup>.

### 3.2.2 – A democracia na sua génese grega, e as suas ramificações modernas

O mundo grego não deve apresentar-se como modelo ou paradigma democrático universalmente válido para todos os tempos e lugares, no entanto, importa compreender que nele surgiram as sementes do pensamento democrático e do projecto de uma sociedade autónoma. Assim, o movimento democrático surge na Grécia das cidades, especialmente em Atenas, e no momento histórico em que Clístenes “junta o conjunto do povo (*dêmos*) à facção da qual ele é o chefe e impõe uma transformação radical das instituições atenienses. Não é mais questão doravante de procurar saber de quem se descende, real ou ficticiamente; a partir do momento que se nasce ateniense, tem-se o direito de tomar parte no poder no interior da cidade, de ser membro da Assembleia do povo”<sup>250</sup>.

Portanto, já não se assiste à passagem do poder de governar através do nascimento, da riqueza ou da força, “a política existe como desvio em relação a essa evolução normal das coisas”<sup>251</sup>. Desta forma a participação dos cidadãos nas decisões colectivas e, particularmente, a figura do sorteio, da tiragem à sorte dos lugares de comando, surgem como característica profundamente democrática, pois “o pior dos males é que o poder seja ocupado por aqueles que o quiseram”, pensando-se assim na possibilidade de instituir “mandatos eleitorais curtos, não renováveis, e não acumuláveis com uma larga parte deixada ao sorteio”<sup>252</sup>. A democracia representativa, o modelo que se impôs na modernidade, atribui um mandato irrevogável, por um período longo, a representantes que podem agir produzindo situações irreversíveis, e de uma forma que lhes permite determinar e formular os parâmetros propícios à sua próxima reeleição. Tudo se passa, neste sistema, como se as eleições constituíssem “uma ressurreição impressionante do mistério da eucaristia e da presença real. De 4 em 4 (ou de 5 em 5) anos, a vontade colectiva liquefaz-se ou fluidifica-se, é recolhida gota a gota em vasos sagrados/profanos chamados urnas e, à noite, por intermédio de umas quantas operações suplementares, este fluído, cem mil vezes condensado, é vertido para o espírito, já transubstanciado, de algumas centenas de eleitos”<sup>253</sup>. Se é verdade que o princípio do voto, por um lado, corporiza o reconhecimento democrático da igualdade de todas as vozes, por outro, possibilita e organiza a reprodução de um pessoal

<sup>249</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, pp. 65-66

<sup>250</sup> Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1996, p.265

<sup>251</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998, p.238

<sup>252</sup> Id., *Moments politiques*, Paris, La Fabrique, 2009, pp. 213-214

<sup>253</sup> Cornelius Castoriadis, *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p. 150

burocrático que perpetua o seu domínio.

Um dos aspectos fundamentais da democracia na sua formulação grega é precisamente a oposição entre o povo e os representantes, pois a autoridade, a actividade e a iniciativa políticas são retiradas ao povo e entregues a um corpo de representantes que as usam para consolidar a sua posição. Esta característica liga-se directamente à oposição, ainda mais profunda, entre o povo e os especialistas. Não há especialistas em matéria de política, não existe uma ciência política, a política surge quando cessa o poder dos especialistas, o saber político pertence à comunidade política. A ideia moderna dominante é que os especialistas só podem ser julgados por outros especialistas, o que acarreta um aumento exponencial dos aparelhos burocráticos. Ora, esta ideia é absolutamente anti-democrática, já que em democracia, o juiz das acções dos especialistas, acções que tenham implicações na vida colectiva, é o próprio utilizador, “o guerreiro (e não o ferreiro) para a espada; o cavaleiro (e não o seleiro) para a sela. E naturalmente, para todos os assuntos públicos (comuns), o utilizador, e portanto o melhor juiz, não é outro senão a *polis*”<sup>254</sup>.

Esta recusa da representação como elemento democrático implica necessariamente a negação da noção de política enquanto organização da concorrência, por meios pacíficos, com vista ao exercício do poder político. Critica-se a eleição como uma espécie de redução do povo à sua forma puramente estatística, num mundo onde tudo deve ser quantificado e mensurável, e onde a quantidade é o valor supremo. Obviamente, a questão da democracia directa não pode ser colocada nos mesmos moldes em que foi elaborada na antiga Grécia, pois presentemente as nações modernas são autênticos formigueiros humanos onde coabitam milhões de pessoas, ocupando territórios vastíssimos. Contudo, é importante não esquecer que a modernidade conheceu variadas tentativas, mais ou menos bem sucedidas, de criação de novas organizações democráticas. Os exemplos da Comuna de Paris, dos soviets na Rússia, ou dos conselhos operários na Alemanha, entre outros, mostram que, não sendo fácil, haverá solução para a implementação de instituições realmente democráticas nas sociedades modernas, mas, para isso, é necessário que “a maioria dos seres humanos e as suas capacidades se mobilizem para criar as soluções em vez de se preocuparem em saber quando se poderá ter uma televisão 3-D”<sup>255</sup>.

Se a política, como nos ensinaram os gregos, não é nem uma *techné*, um conjunto de técnicas e de instrumentos que levam necessariamente ao fim pretendido, nem *epistemé*, um saber sobre a sociedade detido por um sábio, um filósofo-rei ou um especialista dos assuntos da comunidade, então a virtude democrática por excelência é aquilo a que Aristóteles chamava de *phronésis*<sup>256</sup>, e que é a capacidade que alguém tem de “poder deliberar correctamente acerca das coisas que são boas e vantajosas para si próprio, não de um modo particular, como, por exemplo, acerca daqueles coisas que são boas em vista do restabelecimento da saúde, ou da obtenção de vigor físico, mas de todas aquelas qualidades que dizem respeito ao viver bem em geral”, tendo em atenção que a *phronésis* não pode ser “nem um conhecimento científico, nem uma perícia”<sup>257</sup>. Portanto, a sensatez é uma forma de compreensão que se joga em cada situação singular e concreta em que cada indivíduo se encontra, não se identificando, por exemplo, e

<sup>254</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.362

<sup>255</sup> Id., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.96

<sup>256</sup> A edição portuguesa da *Ética a Nicómaco* aqui utilizada traduz *phronésis* por sensatez, tradução que parece bem mais sensata do que a vulgar tradução latina de *phronésis* por *prudencia*, a qual põe sobretudo o acento na deliberação, mas esquece a dimensão essencial de acção e de imediata decisão que o termo grego inclui.

<sup>257</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, pp. 137-138

como superficialmente poderia parecer, com a faculdade de julgar kantiana, ultrapassando-a largamente porque a faculdade de julgar em Kant é sobretudo a capacidade de reconhecer que um determinado caso é subsumido por uma regra. A sensatez ultrapassa esse lado um tanto mecânico da faculdade de julgar, ela é a capacidade de reconhecer cada situação como única, e de decidir o que é pertinente e o que não é pertinente. No entanto, este julgamento da pertinência não é um passar em revista todas as possibilidades que se abrem nesse momento, neste caso o termo *prudencia* seria adequado, mas “é ir directamente à decisão: isto é pertinente, aquilo não é pertinente”<sup>258</sup>. A política não é uma técnica ou um saber na posse de alguns especialistas, é algo que se joga no terreno da *phronésis*, da sensatez, e que é a capacidade de separar o pertinente do não pertinente relativamente aos assuntos humanos e às coisas reais da sociedade.

Contudo, os indivíduos possuem esta faculdade em diferentes graus, uns mais do que outros, o que leva a retomar a ideia central da democracia enquanto regime da reflexão, da deliberação, e, acima de tudo, da auto-limitação. O legado grego deixou-nos uma série de instituições de auto-limitação, de entre as quais se podem destacar duas decisivas. Em primeiro lugar, um procedimento único e extremamente fascinante que se denominava por *graphé paranomôn*, quer dizer, acusação de ilegalidade. Qualquer cidadão poderia propor uma lei à assembleia popular, mas deveria fazê-lo após uma longa e ponderada reflexão, uma vez que se um outro cidadão, após a aplicação da lei, considerasse que a lei era injusta e que trazia mais danos do que justiça à comunidade, podia colocá-la de nova à discussão de um júri sorteado, e caso a lei fosse, desta vez, rejeitada, o proponente inicial teria de assumir a inteira responsabilidade das consequências da lei por si proposta. É como se o povo dialogasse consigo mesmo e questionasse as suas próprias decisões. Em suma, erigia-se como princípio “o povo diz a lei, o povo pode enganar-se, o povo pode corrigir-se”<sup>259</sup>.

Uma outra instituição da auto-limitação democrática, e talvez a mais profunda, foi a tragédia ateniense. Ela obviamente possui muitas dimensões de significação para lá da dimensão política, acima de tudo a dimensão artística e poética, mas a sua importância política é decisiva porque ao erguer-se sobre o pano de fundo de uma concepção ontológica, mostra como o homem, as sociedades por ele criadas e, em geral, o ser são caos, “o caos é primeiramente presentificado aqui [na tragédia] como ausência de ordem para o homem, a falta de correspondência positiva entre as intenções e as acções humanas, de um lado, e o seu resultado ou as suas realizações, do outro”<sup>260</sup>.

Naquela que é talvez a tragédia com um cunho mais profundo de dimensão política, a *Antígona* de Sófocles, mais do que a oposição entre o princípio da família e das leis divinas que Antígona defende ao querer sepultar o seu irmão na cidade que o viu nascer e que ele traiu, e, para continuar com os termos de Hegel, o princípio do Estado e as leis da cidade defendidos por Creonte ao rejeitar que a terra de Tebas acolha os restos mortais de um traidor, é importante realçar o mais profundo significado político que encarnam as palavras do filho de Creonte, Hémon, que, não divergindo da posição do pai nem pondo em causa a sua razão, lhe diz “Não tenhas pois um só modo de ver: nem só o que tu dizes está certo, e o resto não. Porque quem julga que é o único que pensa bem, ou que tem uma língua ou um espírito como mais ninguém, esse, quando posto a nu, vê-se que é oco”<sup>261</sup>. Quer dizer, nada pode garantir a justiça de uma decisão política, mesmo que apoiada sobre as melhores razões e, por isso, *Antígona* aborda o problema

<sup>258</sup> Cornelius Castoriadis, *Sur le politique de Platon*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p.58

<sup>259</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.374

<sup>260</sup> Id., *Ibid.*, p.374

<sup>261</sup> Sófocles, «*Antígona*», *Tragédias*, Coimbra, Minerva Coimbra, 2003, p.337

da acção política dando a conhecer a incerteza que marca essa dimensão. Daí a necessidade de auto-limitação e da faculdade da *phronésis*, da sensatez, face ao perigo constante da *hubris*, da desmesura colectiva e individual, apresentando-se aquelas como fórmulas fundamentais da política democrática.

Este papel da tragédia ateniense deve ser o papel de toda a grande arte. A arte apresenta o caos, o Abismo, ao qual dá forma. Neste aspecto, ela é uma “janela sobre o caos”<sup>262</sup>, pois uma sociedade democrática deve saber que não há significações seguras, que ela própria é um caos que deve dar-se a sua forma, jamais cristalizada de uma vez para sempre. É a partir deste saber que ela cria o sentido e a significação, é a partir da consciência de mortalidade que a grande arte é possível, e esse é o principal conhecimento de um ser autónomo e livre, algo que não o impede de viver, mas que o incita, pelo contrário, a criar. A arte é importante não apenas porque a colectividade nela reconhece as suas grandezas e os seus vícios, mas porque ela cria novas formas e questiona a própria existência social e humana, renovando e recriando as significações da tradição. É por isso que em nenhuma sociedade existe somente o domínio puramente funcional da vida social, a arte, a cultura, revelam a dimensão imaginária, a dimensão que permite aos homens, para lá daquilo que é exigido para satisfazer as necessidades vitais ou físicas, dar um sentido ao mundo e à sua vida.

A prática política grega oferece-nos uma outra distinção preciosa que permite analisar o modo de funcionamento de todas as sociedades quanto às esferas da actividade humana: “o *oikos*, a *agora* e a *ecclesia*. Pode-se traduzir livremente por: a esfera privada, a esfera privada/pública, a esfera (formal e fortemente) pública, idêntica ao que chamo o poder explícito”<sup>263</sup>. Estas 3 esferas não são claramente distinguidas e entrecidas senão em democracia. Num regime totalitário, para usar o exemplo mais extremo, a esfera pública absorve e domina todos os domínios da actividade humana.

A esfera privada, o *oikos*, é o domínio no qual o poder não pode intervir, é o lugar das relações familiares, das questões privadas que dizem respeito a cada indivíduo, sendo que apesar de independente, ao não estar separada da lei, deve submeter-se às normas da sociedade, articulando-se com as outras esferas da vida. A *agora*, a esfera privada/pública, é o domínio onde os indivíduos se encontram livremente, onde discutem, realizam acordos e contratos, se reúnem em grupos e partidos, se publicam e trocam opiniões, onde a imprensa desempenha o seu papel. A *ecclesia*, a assembleia popular, é o lugar do poder, o domínio público, integra todos os poderes explícitos de uma sociedade, é o lugar onde se tomam as decisões políticas que dizem respeito à totalidade da sociedade. Uma sociedade democrática é uma sociedade em que estas 3 esferas se articulam e entrecem sem se sobreporem, e onde “a esfera pública torna-se verdadeira e efectivamente pública – pertence a todos, é efectivamente aberta à participação de todos”<sup>264</sup>. Esta exigência é óbvia num regime democrático, uma vez que a assembleia é o lugar da formação das leis e do poder da sua aplicação, não podendo ser objecto da apropriação por um grupo particular. Esta exigência é fundamental devido ao facto de a separação absoluta entre as 3 esferas ser um absurdo, pois a esfera pública e a lei intervêm na esfera privada, através, por exemplo, do código penal, e na esfera privada/pública mediante as leis que impõem o respeito pelos contratos privados, comerciais, mas sobretudo intervêm pela educação das crianças, ou seja, através da formação dos indivíduos da sociedade.

Este voo de pássaro sobre alguns aspectos centrais da democracia, tal como foi criada na Grécia antiga, não implica, como se disse, que ela seja tomada como modelo

<sup>262</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.202

<sup>263</sup> Id., *Ibid.*, p.228

<sup>264</sup> Id., *Ibid.*, p.229

único e inultrapassável daquilo que deve ser uma sociedade democrática. Não podemos esquecer que a liberdade política era somente apanágio dos homens livres, excluindo mulheres e escravos da participação nas decisões da comunidade, erguendo-se a escravidão como uma instituição fundamental para o funcionamento das cidades gregas. A modernidade representou o surgir de instituições democráticas novas que puseram em questão as instituições antigas e os seus fundamentos, como, por exemplo, o questionamento das formas de propriedade ou da formação familiar, levando a cabo uma universalização mais eficaz, expressa nos direitos do Homem, nos movimentos de emancipação das mulheres, etc. O problema que se levanta é o da instituição de uma verdadeira democracia na contemporaneidade, partindo do legado grego e moderno, e procurando realizar efectivamente o movimento de universalização que a modernidade propõe.

### 3.2.3 – Capitalismo e Democracia

As sociedades modernas foram e estão marcadas pela instituição efectiva de duas grandes significações imaginárias sociais, radicalmente contrárias uma à outra. Por um lado, “a significação da expansão ilimitada de um pretensio domínio pretensamente racional sobre o todo, natureza assim como seres humanos, que corresponde à dimensão capitalista”, por outro lado, “a significação da autonomia individual e social, da liberdade, da procura de formas de liberdade colectiva, que corresponde ao projecto democrático, de emancipação, revolucionário”<sup>265</sup>. Estas duas significações são antinómicas porque o imaginário social capitalista encontra a sua realização plena no modo de funcionamento da fábrica capitalista, na qual se procura o controlo total da actividade dos trabalhadores e mesmo a direcção das suas vidas privadas, enquanto a significação da autonomia tem por objectivo uma democracia verdadeiramente participativa que, obviamente, não pode ficar às portas das fábricas, mas que promove a auto-organização e a auto-gestão no processo produtivo. Em suma, se o capitalismo sonha com o funcionamento da sociedade sob o modo da hierarquia burocrática da fábrica, expandindo o modelo dessa microsociedade à sociedade em geral, a autonomia visa uma transformação radical da sociedade.

Esta oposição radical entre as duas significações não formou instituições sociais hermeticamente separadas entre si, pelo contrário, as sociedades modernas são o resultado e a constante interacção desses dois modos, o exemplo que “essa antinomia entre as duas significações não impediu a sua contaminação recíproca múltipla”<sup>266</sup>. A constante influência recíproca de ambas as significações está bem presente no desenvolvimento histórico do capitalismo ao longo dos últimos 2 séculos e, ao mesmo tempo, na formação do pensamento que o criticou, como é exemplo o marxismo, profundamente influenciado pelo imaginário capitalista. O capitalismo como expansão ilimitada da produção e do consumo marca a emergência da ideia de que o crescimento ilimitado da produção e das forças produtivas é “de facto o objectivo central da vida humana (...) correspondem-lhe novas atitudes, valores e normas, uma nova definição social da realidade e do ser, do que conta e do que não conta”<sup>267</sup>. Este movimento é dirigido para o crescimento, para o progresso, para um desenvolvimento histórico e social da produção. No entanto, o capitalismo foi sendo permanentemente trabalhado pelas significações democráticas, pois “um capitalismo que se desenvolve enquanto é forçado a enfrentar uma luta contínua contra o *statu quo* tanto nas cadeias de fabricação

---

<sup>265</sup> Id., *Ibid.*, pp. 129-130

<sup>266</sup> Id., *Ibid.*, p.130

<sup>267</sup> Id., *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.171

como nas esferas das ideias e da arte, e um capitalismo cuja expansão não encontra nenhuma oposição interna efectiva são dois animais sociais-históricos totalmente diferentes”<sup>268</sup>. Portanto, o capitalismo tal como o conhecemos sobreviveu, não apesar das lutas operárias, mas graças a elas. Se assim não fosse, e tendo em conta o facto de o capitalismo se ter tornado a significação imaginária social dominante, provavelmente viveríamos numa sociedade transformada em e fundada sobre o trabalho de escravos industriais. A característica principal do capitalismo é o aumento constante da produção e a diminuição, por todos os meios, dos custos, mas custos muito especiais, pois não entra em linha de conta nem a destruição do ambiente nem das vidas humanas. Por um lado, alcançou-se no desenvolvimento extraordinário da tecnologia orientada para os fins pretendidos, “poder para os dominantes, consumo de massas para a maioria dos dominados, destruição do sentido de trabalho, eliminação do papel humano na produção”<sup>269</sup>. Por outro lado, transformou uma antiga instituição, o mercado, retirando-lhe todos os entraves e, ao contrário do que se afirma repetidamente, tornou impossível um verdadeiro mercado livre, submetendo o seu funcionamento à intervenção decisiva do poder estatal, de monopólios e oligopólios, à retenção da informação, à manipulação dos consumidores, etc. Como afirma Castoriadis, “onde há capitalismo não há um mercado verdadeiro, e onde há um mercado não pode haver capitalismo”<sup>270</sup>. O próprio mecanismo de auto-regulação, essa “utopia capitalista”<sup>271</sup>, que aparece no imaginário capitalista como a versão económica da harmonia pré-estabelecida leibniziana, é uma impostura tal como já foi amplamente demonstrado, pelo menos desde os anos 30 do século XX, por economistas insuspeitos de qualquer simpatia socialista e revolucionária, como Keynes, que nos últimos anos voltou a ser citado pelas burocracias estatais face aos desmandos do afinal não tão auto-regulado mercado capitalista.

Entregue a si próprio, sem a contribuição das lutas operárias, dos movimentos de emancipação, o capitalismo contemporâneo, com o apoio dos avanços tecnológicos, ter-se-ia dirigido infrene para o caminho que havia começado a trilhar na primeira metade do século XIX, e todas as conquistas sociais, que hoje nos parecem óbvias e acima de tudo justas, e ainda que novamente ameaçadas, como os salários mais justos, condições de trabalho adequadas, jornadas de trabalho reduzidas, proibição do trabalho infantil, segurança social, etc., seriam miragens. Os elementos e as instituições democráticas que subsistem nas sociedades capitalistas ocidentais não são produto do capitalismo, mas os resíduos da luta democrática dos povos, em particular, das lutas operárias. Para além disso, o tipo antropológico que nasce com o capitalismo, ainda que apresentando variadas tonalidades, assemelha-se ao empreendedor, ao indivíduo social para quem interessa acima de tudo ganhar o mais possível e fruir o mais possível. Ora, para que a sociedade contemporânea possa sobreviver é necessário mais do que o tipo empreendedor, exige-se, pelo menos, a presença de trabalhadores para produzir as mercadorias e de consumidores para as adquirir, não esquecendo o facto de que para o sistema funcionar são necessários, entre outros, “o juiz íntegro, o burocrata legalista, o operário consciencioso, o pai responsável pelos seus filhos, o professor que, sem nenhuma razão especial, se interessa ainda pelo seu trabalho”<sup>272</sup>. Todos estes tipos antropológicos são criações de períodos históricos anteriores, não do capitalismo.

Portanto, se tudo aquilo que se pretende de uma sociedade (sendo a economia, tal

<sup>268</sup> Id., *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.27

<sup>269</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p.84

<sup>270</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.71

<sup>271</sup> Jacques Rancière, *Moments politiques*, Paris, La fabrique, 2009, p.228

<sup>272</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.132

como acontece no capitalismo, o alfa e ómega da vida humana)<sup>273</sup> é o aumento da produção e do consumo, então “podemos ficar com o capitalismo; são coisas que ele consegue fazer bastante bem”, mas se, pelo contrário, se pretende criar uma sociedade autónoma individual e colectivamente, ou seja, “se o que nos interessa é a liberdade”<sup>274</sup>, então só a sociedade democrática poderá responder aos nossos anseios.

## Conclusão – As sociedades contemporâneas

Castoriadis é extremamente pessimista relativamente às sociedades contemporâneas, considerando que existe, senão uma destruição das significações democráticas, pois o projecto de autonomia permanece mais ou menos activo, um recuo acentuado das instituições democráticas e a perda de algumas das conquistas dos movimentos de emancipação. Nas sociedades contemporâneas ocidentais existe aquilo a que “os jornalistas e os políticos chamam democracia, e que é de facto uma oligarquia liberal. Procurar-se-á em vão o exemplo do que é um cidadão responsável, capaz de governar e de ser governado, como dizia Aristóteles, do que é uma colectividade política reflectida e deliberativa”<sup>275</sup>. Trata-se de sociedades oligárquicas porque o poder efectivo está concentrado nas mãos de um grupo particular que controla e integra “os poderes capitalista, estatal, militar e mediático”<sup>276</sup>, assistindo-se à limitação ou redução da esfera pública, confundindo-se voluntariamente que o que define as práticas democráticas não é a dualidade dos partidos governamentais, que formam um bloco de poder, aliás bem presente como escreve Gramsci no facto de a “multiplicidade [de partidos] existente ao princípio ser só de carácter reformista, ou seja, diz respeito a questões parciais (...) quando as questões fundamentais se colocam e, jogo, a unidade forma-se, o bloco verifica-se”<sup>277</sup>, mas o que define a democracia é a discussão entre os diversos sistemas de opinião. Aliás, mais do que se limitar a esfera pública, esta torna-se privada, os assuntos públicos são mais e mais os assuntos privados dos diversos grupos que partilham entre si o poder efectivo, as decisões são tomadas à porta fechada, invocando-se habitualmente o segredo de Estado, deixando-se cair no domínio público os factos consumados, os argumentos com que se procura justificá-los envoltos num jargão burocrático-jurídico ou, no melhor dos casos, permitindo-se a participação nos assuntos considerados irrelevantes. Ora, a condição *sine qua non* para a democracia é precisamente a existência de uma esfera pública verdadeiramente pública, espaço de acção de todos os cidadãos e não o feudo de alguns grupos particulares. Não é por acaso que nas sociedades contemporâneas não só os cidadãos não participam na elaboração das leis da sociedade como não as conhecem, nem as podem conhecer, pois de tal forma aquele que devia ser o lugar de participação de toda a comunidade está fechado, formando uma complexa teia jurídica, que os próprios profissionais da área jurídica têm de se especializar numa das suas variantes.

Por outro lado, não existe uma autêntica separação de poderes, pois o poder legislativo e o poder governamental estão nas mãos da mesma instância, o partido maioritário. Os partidos revelam uma natureza essencialmente burocrática, sendo o

---

<sup>273</sup> Diga-se de passagem que, como lembra Jacques Rancière, “o capitalismo soube retomar por sua conta o coração da crença marxista: a afirmação de uma necessidade económica inelutável”.

Cf. Jacques Rancière, *Moments politiques*, Paris, La fabrique, 2009, p.164

<sup>274</sup> Cornelius Castoriadis, *Uma sociedade à deriva*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2006, p.304

<sup>275</sup> Id., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.62

<sup>276</sup> Jacques Rancière, *Moments politiques*, Paris, La fabrique, 2009, p.131

<sup>277</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008, p.38

poder exercido por uma estrutura hierarquizada. Isto não implica que numa sociedade democrática se interdite a existência de partidos, mas “a constituição livre de agrupamentos de opinião política pertence, evidentemente, às liberdades imprescritíveis da *agora* [da esfera privada/pública]”<sup>278</sup>, não ao domínio da esfera pública que é onde se decide os assuntos de toda a comunidade. Na realidade, o partido maioritário dispõe do poder legislativo e também do poder chamado executivo, procurando-se neste último realçar a ideia de que ele executa as determinações da lei, “o que é uma tolice, o poder executivo não executa coisa nenhuma, decide e governa. Quem executa são os oficiais de diligência e as dactilógrafas. O poder executivo é na realidade o poder governamental – ele toma decisões que não são pré-determinadas por nenhuma lei”<sup>279</sup>, tendo também o controlo da administração pública como mostram as nomeações para os cargos mais importantes.

A esfera pública numa sociedade democrática deve promover e garantir o desenvolvimento de indivíduos autónomos e, portanto, a maior expansão possível das esferas privada e privada/pública, que são os lugares onde os indivíduos se encontram e constituem grupos para desenvolverem as mais diversas actividades que não tenham a ver directamente com as questões políticas, como, por exemplo, as relações e trocas económicas. Mas, para isso, é necessário seguir princípios económicos realmente democráticos, o que implica uma soberania dos indivíduos enquanto consumidores, e a criação de um verdadeiro mercado no qual o poder de decisão da produção e do consumo é colectivo, enquadrado numa perspectiva de auto-gestão das unidades de produção, na propriedade colectiva, não estatal, dos meios de produção. A esfera pública deve permanecer como “a instância onde são discutidas e decididas as obras e os empreendimentos que dizem respeito e englobam a colectividade inteira, e que esta não pode, não quer, ou não deve deixar à iniciativa privada ou privada/pública”, pois fazê-lo “é negar à colectividade enquanto tal o direito e a possibilidade efectiva de formar projectos a longo prazo, de investir de um sentido o futuro, de se ver e de se reconhecer nas suas obras”<sup>280</sup>.

Este espaço público onde se jogam as decisões que dizem respeito a toda a comunidade, onde ela se reconhece como um todo<sup>281</sup>, não é o mesmo que o Estado nas sociedades contemporâneas. Para Castoriadis, poder e Estado não se identificam, aliás nunca houve nem haverá sociedades em que não haja a questão do poder, uma vez que tendo em conta o que é a psique humana, haverá sempre necessidade de leis e de limitações ao agir dos homens, que, é certo, poderão ser interiorizadas pelos indivíduos sociais, mas que nunca o serão integralmente, pois nesse caso deixaria de haver a possibilidade de uma sociedade autónoma formada por indivíduos autónomos. O Estado, criação da modernidade, não é o poder, é “uma instância de poder separada da sociedade, constituída como um aparelho hierárquico e burocrático que faz frente à sociedade e a domina (...) Um Estado assim é incompatível com uma sociedade

---

<sup>278</sup> Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.67

<sup>279</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p.152

<sup>280</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.70

<sup>281</sup> Reconhecimento que não pode ser confundido com o reconhecimento absoluto no Estado, na sua formulação hegeliana, e que também não significa, tal como por vezes Claude Lefort acusa Castoriadis, que haja uma transparência da sociedade em relação a si própria. Uma sociedade não é jamais homogénea nem idêntica a si mesma, “o social é o que é todos e não é ninguém, o que nunca está ausente e quase nunca presente como tal, um não-ser mais real que todo o ser, aquilo no qual nos banhamos completamente mas que não podemos jamais apreender *em pessoa*. O social é uma dimensão indefinida, mesmo que esteja fechada a cada instante; uma estrutura definida e ao mesmo tempo mutável”

Cf. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.166

democrática. As poucas funções importantes que o Estado actual desempenha podem e devem ser restituídas à comunidade política”<sup>282</sup>. Esta crítica destruidora do Estado que vê no socialismo a supressão da exploração e da opressão e, portanto, a eliminação do domínio de qualquer grupo particular e das suas instituições, uma vez que o “Estado é concebido como organismo próprio de um grupo, destinado a criar as condições favoráveis para a máxima expansão do mesmo grupo; mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expressão universal, de um desenvolvimento de todas as energias nacionais”<sup>283</sup>, visa sobretudo a criação de um espaço público devolvido à assembleia da comunidade, devolvido à participação efectiva de todos os cidadãos.

Importa salientar, apesar desta crítica, que face ao sistema capitalista e à organização da sociedade que lhe está associada, face à não regulação selvagem que a famosa *Mão invisível* mais não faz que proteger e impulsionar, face à destruição não só do meio ambiente como das próprias vidas humanas, que tal sistema deixado à sua sorte acarretaria, o Estado, nas sociedades contemporâneas, surge como um travão, um regulador que, ainda que nas mãos de um grupo particular e burocrático, intervém, e muitas vezes encarna as instituições que as lutas democráticas foram impondo à sociedade capitalista. Naturalmente, como alerta Claude Lefort, o Estado Providência pode esconder a face de um Estado policial, ou mesmo “instituir uma separação entre a sociedade civil, lugar das opiniões sem poder, e o Estado laico liberal, lugar do poder sem opiniões”<sup>284</sup>, e assim ser um entrave à construção de uma sociedade democrática. Contudo, nas sociedades actuais, o Estado apresenta-se muitas vezes como a última linha de defesa contra a avalanche capitalista, cuja significação imaginária social não é simplesmente a acumulação pela acumulação, mas a transformação implacável das condições de vida e dos meios de acumulação, a revolução perpétua da produção, do comércio e do consumo<sup>285</sup>.

As oligarquias actuais revelam uma face liberal que se traduz na instituição de uma série de liberdades defensivas que, ao contrário da crítica marxista dos direitos do Homem, não são direitos formais estabelecidos em proveito da classe dominante e do capitalismo, mas foram impostos ao capitalismo pelas lutas seculares dos povos. Ideias como a separação dos poderes, mais ou menos conseguida na realidade, a não retroactividade das leis, o direito de assembleia, de imprensa, e muitos outros, não foram outorgadas pelo capitalismo às sociedades ocidentais, elas foram conquistadas através de longas e árduas lutas. Mas para lá destas liberdades defensivas, numa sociedade democrática é necessário conceber-se a liberdade efectiva de todos participarem no poder. Esta concepção democrática segundo a qual todos devem participar efectivamente no poder pode levantar a crítica de que será potencialmente totalitária, uma vez que pressuporia a imposição de uma concepção positiva e politicamente determinada do bem comum. Esta crítica assenta numa confusão entre o bem comum e a felicidade. O fim da política não é a felicidade, que é matéria da esfera privada, o seu objectivo é a autonomia colectiva e individual. Autonomia que serve para fazer coisas, depende da instituição global da sociedade e, portanto, implica

---

<sup>282</sup> Id., *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget, p.108

<sup>283</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008, p.58

<sup>284</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2001, p.50

<sup>285</sup> Como apontamento sobre a actualidade, não deixa de ser inquietante verificar, sob certa perspectiva, a perigosa similitude estrutural entre a dinâmica própria do capitalismo, a constante produção de novas mercadorias e o acento colocado na mudança constante e na inovação, e a permanente auto-revolução maoísta que visava lutar contra a petrificação do Estado, com as suas inevitáveis e sangrentas revoluções culturais. Esta ligação aparentemente improvável parece constituir-se como uma aliança perfeita na China contemporânea.

também uma concepção mínima de bem comum, mas este bem comum não é definido e determinado seja por quem for, nem é válido em qualquer lugar e para sempre, mas a “concepção substancial do bem comum é de cada vez social-historicamente criada e é ela que está evidentemente por trás de todo o direito e de todos os procedimentos da sociedade”<sup>286</sup>. A democracia é o regime que tenta realizar o bem comum tal como é concebido por uma colectividade particular, bem comum que será sempre alvo de constante questionamento, estando sempre aberto a outras possibilidades e a um confronto com o contexto social-histórico.

Apesar de existirem estas liberdades defensivas, fruto das lutas de emancipação, a época actual revela um “conformismo generalizado”<sup>287</sup>, um afrouxamento dos movimentos de emancipação, caracterizada por uma atrofia da imaginação política. Esta incapacidade de criação política foi claramente demonstrada nos países do chamado bloco de leste que, após a libertação do pesadelo das ditaduras, mais não fizeram que ampliar tranquilamente as fileiras das sociedades capitalistas. Nas décadas mais recentes, das duas significações imaginárias cuja luta define o ocidente, o capitalismo e o projecto de autonomia “a primeira parece triunfar em toda a linha, a segunda sofrer um eclipse prolongado. A população afunda-se na privatização, abandonando o domínio público às oligarquias burocráticas, administrativas e financeiras. Um novo tipo antropológico de indivíduo emerge, definido pela avidez, a frustração, o conformismo generalizado”<sup>288</sup>. Os indivíduos abandonaram o terreno da acção colectiva, refugiam-se na sua existência privada, deixando de se preocupar com tudo o que exceda o círculo dos seus interesses pessoais. O proclamado individualismo não significa de forma alguma a independência de escolha e de julgamento, mas uma atomização dos indivíduos, que nada tem a ver com a autonomia. O capitalismo não promove a autonomia mas sim o conformismo, a aceitação do estabelecido e a fruição dos pequenos prazeres que o consumo desenfreado proporciona. De certa forma, vive-se na “sociedade dos *lobbies* e dos *hobbies*”<sup>289</sup>. Sinal desta situação é a própria relação dos vários países com o seu património, com a sua cultura, com a sua tradição, estabelecendo relações de exterioridade em que “objecto de saber para alguns, de curiosidade turística ou de *hobby* para outros, o passado não é fonte nem raiz para ninguém”<sup>290</sup>. Com a mundialização, e tal como acontece com os indivíduos de cada sociedade que se parecem cada vez mais uns com os outros, vendo os mesmos programas de televisão, comendo e bebendo os mesmos produtos, divertindo-se com os mesmos espectáculos, os países também se assemelham cada vez mais, distinguindo-se unicamente pelos escombros do passado, vistos com indiferença ou como oportunidade turística.

Para a criação de uma sociedade democrática é preciso que a economia deixe de ser o centro da vida, pressupondo-se que a paixão pela democracia, pela liberdade e pelos assuntos comuns se erga como a motivação das palavras e das acções humanas. Se há um preço a pagar pela liberdade é o da destruição do económico como valor dominante ou exclusivo. Actualmente e saltando de crise económica em crise económica vai-se abalando de maneira imparável o edifício das conquistas sociais, submetendo todos os assuntos colectivos às premissas económicas que, sobrepondo-se a tudo o resto, permitem o domínio dos chamados especialistas, e que faz com que na realidade, “a crise seja a visão global imposta pelos governos para se reservar a medida do

---

<sup>286</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.240

<sup>287</sup> Id., *Uma sociedade à deriva*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2006, p.25

<sup>288</sup> Id., *Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.75

<sup>289</sup> Id., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.19

<sup>290</sup> Id., *Ibid.*, p.23

possível”<sup>291</sup>. Ora, a política é precisamente a abertura de possíveis, é fazer o que não era suposto fazer, o que não estava previsto, é desejar e trabalhar por uma outra sociedade. É aí que o intelectual deve desempenhar o seu papel, não o de legitimar o real, mas o de adiantar ideias, elaborar ou apoiar um projecto, e assim, “restaurar, reinstituir, uma tarefa autêntica do intelectual na história, é antes de mais, restaurar, reinstituir a sua função crítica. É porque a história é sempre simultaneamente criação e destruição, e porque a criação (como a destruição) diz respeito tanto ao sublime como ao monstruoso que a elucidação e a crítica são a tarefa, mais do que qualquer outra, daquele que por ocupação e posição pode destacar-se do quotidiano e do real: o intelectual”<sup>292</sup>.

Foi este o papel que Castoriadis assumiu, não recusando polémicas com o poder estabelecido nem com os pensamentos dominantes do momento, apostando sempre no projecto de uma sociedade livre, constituída por homens livres. Uma sociedade em que não haja a repetição acrítica de formas vazias, em que o conformismo e a apatia relativamente aos assuntos da comunidade não se apresentem como as virtudes a cultivar, em que a irresponsabilidade, o cinismo e o sucesso a qualquer preço não sejam um modo de vida, mas na qual haja a possibilidade de abrir para um novo caminho, um caminho escolhido pela participação activa de todos, o que exige um despertar político e social, um ressurgimento do projecto de autonomia individual e colectiva, um despertar do imaginário criador.

Castoriadis tinha a plena consciência de que “esse desejo não será realizado hoje; nem mesmo, se a revolução tivesse lugar amanhã, se realizaria integralmente durante a minha vida. Eu sei que homens viverão um dia, para os quais a própria recordação dos problemas que hoje podem mais nos angustiar não existirá. É esse o meu destino, que devo assumir, e que assumo”, no entanto, “isso não me pode reduzir nem ao desespero, nem à ruminação catatónica. Tendo esse desejo que é o meu, não posso senão trabalhar para a sua realização”<sup>293</sup>. Poder-se-ia atribuir a Castoriadis uma paráfrase da injunção do Marquês de Sade aos seus contemporâneos logo após a grande revolução, “mais um esforço se quereis ser livres”<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> Jacques Rancière, *Moments politiques*, Paris, La fabrique, 2009, p.214

<sup>292</sup> Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 2000, p.135

<sup>293</sup> Id., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points, 1999, p.138

<sup>294</sup> Sade em *A filosofia na alcova* escreve, “Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos”. Cf. Sade, *A Filosofia na alcova*, Lisboa, Antígona, 2000, p.153

## Bibliografia

- A.A.V.V., *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La fabrique, 2009
- Althusser, Louis, *Pour Marx*, Paris, La découverte/poche, 2005
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal Editores, 2004
- Aron, Raymond, *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998
- , *Le marxisme de Marx*, Paris, Éditions du Fallois, 2002
- Attali, Jacques, *Karl Marx, ou l'esprit du monde*, Paris, Fayard, 2005
- Badiou, Alain, *Peut-on penser la politique?*, Paris, Seuil, 1985
- , *Compêndio de metapolítica*, Lisboa, Instituto Piaget
- Camus, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, col. Folio, 2007
- Castoriadis, Cornelius, *Uma sociedade à deriva*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2006
- , *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, col. Point, 1999
- , *L'insitution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, col. Points, 1999
- , *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997
- , *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, col. Points, 1998
- , *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996
- , *Figuras do pensável*, Lisboa, Instituto Piaget,
- , *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, col. Points, 2000
- , *Sujet et vérité*, Paris, Seuil, 2002
- , *Lo que hace a Grecia – De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 2006
- , *Sur le politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999
- Cortina, Adela, *Alianza y contrato*, Madrid, Editorial Trotta, 2005
- Freud, Sigmund, *Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2006
- Gomes, Pinharanda, *Filosofia grega pré-socrática*, Lisboa, Guimarães editores, 1994
- Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo – Sobre la política y sobre el Estado Moderno*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008
- Jonas, Hans, *Le principe responsabilité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990
- Kant, Immanuel, *Crítica da faculdade do juízo*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1998
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, col. Points, 1986
- , *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos editorial, 2004
- Marcuse, Herbert, *One dimensional man*, Nova Iorque, Routledge Classics, 2002
- Marx/Engels, *Manifesto do partido comunista*, Lisboa, Edições Avante, 1997
- , *Obras Escolhidas, tomo I*, Lisboa, Edições Avante, 2008
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris Gallimard, col. Folio, 2000
- Parménides, *Sobre a natureza*, Lisboa, Lisboa editora, 1999
- Platão, *o Político*, Lisboa, Círculo de leitores, 2008
- , *Protágoras*, Lisboa, Editorial Inquérito
- Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, col. Folio, 1998
- , *Moments politiques*, Paris, La fabrique, 2009
- Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, col. Points, 2000
- , *L'ideologie et l'utopie*, Paris, Seuil, col. Points, 1997
- , *Lectures I*, Paris, Seuil, col. Points, 1999
- , *Temps et récit, volume III – Le temps raconté*, Paris, Seuil, col. Points, 1991

- Sartre, Jean-Paul, *Situations III*, Paris, Gallimard, 2003  
-, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960
- Serrão, Joel, *Liberalismo, Socialismo, Republicanismo – Antologia de pensamento político português*, Lisboa, Livros Horizonte, 1979
- Sófocles, *Tragédias*, Coimbra, Minerva Coimbra, 2003
- Smith, Peter D., *Einstein*, Lisboa, ASA Editores, 2005
- Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*, Lisboa, Edições Sílabo, 2008
- Vernant, Jean-Pierre, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil, col. Points, 1996