

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

REINALDO LOBO

CASTORIADIS, A REINVENÇÃO DO SUJEITO

São Paulo
2011

REINALDO LOBO

CASTORIADIS, A REINVENÇÃO DO SUJEITO.

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Raymundo Novaes Chiappin.

**São Paulo
2011**

RESUMO

LOBO, R. Castoriadis, a reinvenção do sujeito. 2011. 174 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Esta tese desenvolve uma pesquisa em torno do lugar da psicanálise no pensamento filosófico e político de Cornelius Castoriadis (1922-1997), sobretudo relativa à segunda etapa de sua obra a partir de 1968. Investiga e discute em particular duas hipóteses:

1. A função paradigmática da psicanálise (teoria e prática) foi constitutiva para a formulação da concepção de sujeito e, portanto, de autonomia – conceito que foi adquirindo papel progressivamente central na obra castoridiana.
2. O modelo de sujeito que emerge dessa reflexão é *sui generis*, distinto das filosofias da segunda metade do Século XX, e representa uma virada conceitual que remete ao futuro da filosofia.

Examina ainda, ao longo do texto, o processo de articulação entre a psicanálise e as “idéias-mãe” de Castoriadis: imaginação radical, criação, significações imaginárias sociais, imaginário social instituinte, etc.

Como conclusão, tenta elucidar algumas conseqüências dessa virada nas esferas política, histórico-social, institucional e mesmo psíquica.

Palavras-chave: imaginação radical – autonomia – heteronomia –sujeito – subjetividade – criação – histórico-social – ontologia – ser – determinismo – causalidade – indeterminação – democracia - revolução

ABSTRACT

LOBO, R. Castoriadis, the reinventing of the subject. 2011. 174 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

The present thesis develops a research concerned with the position of psychoanalysis within the boundaries of the philosophical and political thought of Cornelius Castoriadis (1922-1975), conferring a particular emphasis on the second stage of his work initiated in 1968.

The framework investigates and discusses especially two hypotheses:

1. The paradigmatic function of psychoanalysis (theory and practice) with has been constitutive viewing the formulation of the subject conception and therefore comprises the statement of autonomy -- concept that progressively acquired a central role in the castoridian body of work.
2. The model of subject - that arises stemmed by this reflection results *sui generis*, for it distinct from the prevailing philosophies of the second half of the twentieth century and represents a conceptual turning point that conducts to consider and regard the future of philosophy.

Throughout the text there is also the inspection of the articulation process between psychoanalysis and Castoriadis “mother ideas”, namely: radical imagination, creation, social imaginary significations, social imaginary institutor, etc.

As for conclusion, the text attempts to clarify some consequences derived from this turning point considering the context of political, sociohistorical institutional and even psychic scopes.

Key words: radical imagination – autonomy – heteronomy – subject – subjectivity – creation – sociohistorical – ontology – being – determinism – causality – indetermination – democracy - revolution

Agradecimentos

Em primeiro lugar, ao meu orientador, prof. Dr. José Raymundo Novaes Chiappin, pela amizade, confiança, liberdade e obstinação. Em segundo, aos funcionários do Depto. de Filosofia da FFLCH, em especial a Maria Helena, pela atenção e gentileza. Também dirijo minha gratidão a Myrto Gondicas, da Association Castoriadis, de Paris, pela generosidade. E, pessoalmente, para Silvia, Adriana, Suzana, Mauricio, Nicola e Carmela, por tudo o que representam.

Índice

1. Introdução	pg. 9
2. Castoriadis e a Psicanálise	pg. 16
3. Práxis e Poiésis	pg. 58
4. Sujeito, Imaginação, Razão	pg. 90
5. O Sujeito Em Questão	pg 134
6. Sujeito Indeterminado?	Pg 160

NOTA BIBLIOGRÁFICA

As citações e indicações bibliográficas da obra de Castoriadis seguem a seguinte ordem ao longo do texto: as frases e/ou páginas de obras específicas de Castoriadis vêm com indicação entre parênteses do código da obra e a página citada. Por exemplo, um texto de “Domaines de l’homme – Les Carrefours du Labyrinthe 2”, vem assim: (DH - CL, v.II, pg. 35), ou “L’Institution Imaginaire de la Société Instituição Imaginária da Sociedade” vem da seguinte forma: (IIS, pg. 33). Foi dada preferência às edições originais francesas, ou, em algumas exceções, foram citadas apenas as edições encontradas. Quanto aos outros autores citados, são referidos pelo nome, a obra citada, editora, data e a página. Todos os citados são encontrados na bibliografia final, que inclui também referências de consultas que não foram objeto de citação explícita.

Lista dos códigos de Abreviações da obra de Castoriadis:

EMO:	<i>L’Experience du mouvement ouvrier</i> (10/18, 1974)
SB:	<i>La Société bureaucratique</i> (10/18, 1974)
CMR:	<i>Capitalisme moderne et revolution</i> (10/18, 1979)
CS:	<i>Le Contenu du Socialisme</i> (10/18), 1979)
IIS:	<i>L’Institution Imaginaire de la société</i> (Le Seuil, 1975)
CL:	<i>Les Carrefours du Labyrinthe</i> (Le Seuil, 1978)
DH:	<i>Domaines de l’homme</i> (Le Seuil, 1986)
MM:	<i>Le Monde Morcelé</i> (L Seuil, 1990)
MI:	<i>La Montée de l’insignifiance</i> (Le Seuil, 1996)
FF:	<i>Fait et à faire</i> (Le Seuil, 1997)
FP:	<i>Figures du Pensable</i> (Le Seuil, 1999)
SV:	<i>Sujet et verité dans le monde social-historique</i> (Le Seuil, 2002)
CQFG:	<i>Ce qui fait la Grèce</i> (Le Seuil, 2005)
SD:	<i>Une Societé à la dérive</i> (Le Seuil, 2005)
FC:	<i>Fenêtre sur le chaos</i> (Le Seuil, 2006)
HC:	<i>Histoire et Création</i> (Le Seuil, 2009)

“Nós dissemos que o ser é, ao mesmo tempo, Caos e Cosmos”.

Cornelius Castoriadis

* « *Fenêtre sur le Chaos* », Éditions du Seuil, Paris, 2007, pg 135

1. Introdução

A OUTRA VOZ

*“O objeto da política não é a felicidade,
mas a liberdade”.*

Castoriadis

Um dia século o XXI será castoridiano. É possível ousar formular esta declaração, parafraseando o que Foucault disse de Deleuze – *“Um dia o século (XX) será deleuzeano”* – o que, aliás, confirmou-se apenas parcialmente nas últimas décadas.

O sentido da paráfrase não se funda em nenhuma identidade de projetos entre Deleuze e Castoriadis, mas na possibilidade de encarnação de uma filosofia digna desse nome nos tempos que correm.

A probabilidade de a obra de Castoriadis ser mais bem sucedida na prática do que a de Deleuze, mesmo que muito menos conhecida, é maior em função – digamos -- do “espírito do tempo”.

Nunca os anseios de participação, de autonomização e de liberdade foram tão disseminados no planeta. Milhões de cidadãos manifestam-se espontaneamente em busca do que Castoriadis chamou de *autonomia*, isto é, dar-se sua própria lei e exercer sua liberdade.

Esses movimentos têm hoje, inclusive, suporte material nas novas realidades da tecnologia de comunicação e nos recursos informacionais, atingindo até as regiões mais distantes, fora da cultura greco-ocidental e judaico-cristã, como o Oriente Médio, a Ásia e a África. Hoje é possível tomar decisões em **tempo real** e opinar **on line**. A proposta participativa e auto-

gestionária ganhou uma forma de instrumentalização inédita. Deixou de ser um “sonho libertário”.

Muitos diziam: como é possível deliberar ou mesmo votar rapidamente em sociedades de massas? Os cidadãos não têm mais conchas para erguer nas mãos, como era no tempo em que a democracia ateniense podia ser quase direta em plena *ágora* e tudo era passível de discussão entre um número de participantes relativamente pequeno com direito a voz e a voto.

Como reuní-los em massa sem os “especialistas”, os donos do discurso competente, para que não cometam “erros crassos” sobre problemas complexos e técnicos?

Hoje a Praça Tahir é ampla, com milhares e milhões de ativos cidadãos clamando por democracia com os celulares nas mãos, fotografando a repressão policial e comunicando-se com o mundo inteiro.

O autoritarismo está longe de haver desaparecido. Entretanto, a maioria esmagadora dos países do mundo reclama para si o estatuto de democracia, mesmo que vários sejam dominados por oligarquias liberais, como as chamava Castoriadis: empresariado, banqueiros, burocracia e tecnocracia, diretores de fundos milionários, *managers* do mercado, oligopólios multinacionais e mídias aliadas. E que ainda existam algumas ditaduras ostensivas e repressoras.

Tudo isso coloca na ordem do dia o projeto de autonomia. Castoriadis situou seus picos na criação da democracia e da filosofia na Grécia antiga (séc. VII-V a.C.) nas revoluções democráticas da França (1789) e da América (1776), na revolução russa de fevereiro de 1917 e nos soviets de curta duração. Mais recentemente, situou-os na revolução dos Direitos das Mulheres (sem apoio de quaisquer partidos ou instituições, apenas com a rebelião espontânea e a vontade lúcida de suas militantes), na emancipação dos negros e outras minorias, e no momento virtual de Maio de 1968, momento da brecha no muro do capitalismo burocrático.

Poucos imaginariam, até há alguns anos atrás, que as mulheres atingiriam novos lugares na cultura e na política ou que os Estados Unidos teriam um presidente negro. Tudo isso já é muito castoridiano.

Quando Castoriadis morreu, no final de 1997, um amigo e admirador seu, o poeta Octávio Paz, célebre ganhador do Prêmio Nobel mexicano, referiu-se a ele como *uma voz diferente* do final do século XX. Uma voz que, com o seu pensamento original, com vários continentes inteiros de saber dentro de uma obra intrigante e complexa, apontava para mudanças cruciais no século seguinte.

Chamou Castoriadis, nessa ocasião como em outras, de “um Titã do Espírito” imponente, de grandes proporções e heróico em sua solidão na paisagem intelectual contemporânea, multifacetado como sua obra, mas tendo como fio condutor uma filosofia comprometida com a idéia de Criação, antes apanágio dos teólogos, dos mitólogos e das religiões. E, num outro contexto, ainda em 1989, Octávio Paz escreveu num livro intitulado justamente *A outra Voz*:

*“Kant nos ensinou que não se pode fundar uma moral sobre a história: esta flui sem cessar e não sabemos sequer se alguma lei ou desígnio rege seu caprichoso transcórre. Sabemos também que as construções meta – históricas --sejam religiosas ou metafísicas, conservadoras ou revolucionárias—estrangulam a liberdade e acabam por corromper a fraternidade. O pensamento da era que começa – se é que realmente começa uma era – terá de encontrar o ponto de convergência entre liberdade e fraternidade. Devemos repensar nossas tradições, renová-las e buscar a conciliação das duas grandes tradições políticas da modernidade – o liberalismo e o socialismo. Atrevo-me a dizer, parafraseando Ortega y Gasset, que este é “o tema do nosso tempo”. Parece-me que nossos dias são propícios a uma iniciativa dessa envergadura: em algumas obras contemporâneas – por exemplo, na de Cornelius Castoriadis – percebo já o começo de uma resposta”.*¹

¹ Ensaio: *Poesia, mito, revolução*, in *A Outra voz*, Ed. Siciliano, trad. Wladir Dupont, S.Paulo, 1993, pg.73.

A palavra do poeta -- para quem *fraternidade* foi o termo mais negligenciado do trio “*Liberte, Égalité, Fraternité*”, durante os séculos depois de 1879--, estava certa no elogio a Castoriadis, mas parece propor também uma reaseguradora *conciliação* entre socialismo e liberalismo que não estava nos planos nem nos textos de Castoriadis.

Além disso, Paz via com desconfiança as revoluções, as quais teriam levado, segundo ele, a humanidade às monstruosidades dos totalitarismos.

Castoriadis era e permaneceu um revolucionário. Até o fim da vida. Seu pensamento procurou não conciliar, mas **atravessar** a dupla dicotômica socialismo - liberalismo.

Como diz um intelectual e professor libertário espanhol, Xavier Pedrol: “*A vida Intelectual de Castoriadis pouco se parecia com a de um compassivo acadêmico. Tomando emprestado o título que encabeça as memórias do surrealista André Thirion, poderíamos dizer que a sua trajetória intelectual foi a de um revolucionário sem revolução*”.²

Castoriadis definia sua idéia de revolução como a capacidade de uma sociedade de autotransformar-se, alterando profundamente suas instituições, liberando o imaginário social para novos valores e relações de convivência, criando outras leis e novas instituições. Jamais foi uma questão para Castoriadis de renunciar ao projeto auto-gestionário de uma sociedade realmente democrática.

Sua posição quanto a isso se revelou bem diferente daquela dos seus contemporâneos ao longo dos anos, inclusive diversa das opiniões de Claude Lefort sobre a questão da democracia. Lefort, seu antigo companheiro do grupo *Socialisme ou Barbarie*, pensava que a democracia consistia em contestar o poder político, resistir-lhe, reivindicar direitos contra ele. A meta seria gerar direitos.

Castoriadis considerava que o objetivo de uma política democrática seria o contrário de democratizar o poder ou permanecer apenas na esfera liberal dos direitos. Para ele, era necessária uma revolução que pudesse -- como a “brecha” de Maio de 1968 ou a revolução húngara de 1956 --, alterar toda a vida e a própria

² Entrevista sobre Castoriadis à revista *Rebelión*, concedida 30 de janeiro de 2009.

sociedade, seus significados imaginários e as relações concretas entre os cidadãos. Algo como a emergência de uma Paidéia grega -- que existiu, foi real--, gestando uma nova civilização humana.

Poucas vezes isso foi possível na História, naqueles referidos “picos” do projeto de autonomia. No fundo, seu pensamento passa a idéia de que pressupõe um *sujeito coletivo* – não unívoco como um partido, um líder, o Estado, as oligarquias ou mesmo uma classe, como é, no marxismo, o “sujeito” constituído pelo “proletariado”. Mas ele postula que esse “sujeito” seja a própria sociedade, agindo de baixo para cima, reorganizando-se política e institucionalmente de acordo com o projeto de autonomia. Como veremos, esse projeto é tanto individual quanto social. O projeto de autonomia corre paralelo no sujeito individual e na sociedade, mas um não é *causa* do outro, são dimensões separadas e específicas. Há significância, mas não causalidade psicológica.

Trata-se de *mudar a vida*, como queriam os estudantes e os cidadãos rebelados de 1968, em algum novo momento em que possa eclodir o jorro de imaginação radical *sobre* o poder: a imaginação **ao** e **no** poder.

O modelo paradigmático da autonomia é a psicanálise. Quando o analisando muda a relação de forças de seus conflitos internos, mesmo que não esteja completamente consciente disso, estabelece uma nova relação com seu inconsciente. O imaginário se libera, a reflexividade e o auto-exame se refinam, aumentam a lucidez e a capacidade deliberativa – a heteronomia se desfaz, às vezes lentamente, outras de uma vez, numa espécie **ersatz** ou de crise.

Não é a racionalidade que se instaura, em detrimento das fontes inconsciente do Id, mas uma outra relação do *sujeito* consigo mesmo e com o conjunto da sociedade, que lhe inculcou uma individualidade (identidade) social. Tampouco se trata de uma conversão moral ou de crença.

Castoriadis criticou o conceito kantiano de autonomia. Na filosofia da razão prática e da moral racional, do período crítico, Kant procurou estabelecer uma conexão estreita entre ação moral e liberdade: somente quando nós agimos em respeito à lei moral -- e, conseqüentemente, em concordância com a estrutura

universal da vontade expressa pelo imperativo categórico --, é que agimos livremente, independentemente de qualquer motivo sensorial.

Apesar de bastante influenciado pela idéia iluminista de autonomia e de autogoverno de Kant, dirá Castoriadis (e Freud também) que a noção de autoridade divina está por trás do imperativo categórico kantiano e que a submissão está disfarçada na forma da autonomia, escondendo a *heteronomia*.

No seu modelo, o próprio ato psicanalítico, quando uma interpretação emerge e se dá numa sessão, constitui uma abertura para a autonomia. Não é a autonomia, mas a incrementa. Sua conseqüência é promover a reorganização das partes cindidas e/ou conflitadas do sujeito, aumentar a reflexividade (o sujeito como objeto e questionamento de si mesmo, transformando-se ou mudando o seu modo de ser) e instaurar e fazer crescer a capacidade lúcida de deliberação. É um momento privilegiado de contato do ser consigo mesmo, mas que não se faz sem dor e sem contato com os limites do Abismo.

A capacidade deliberativa democrática e a cooperação de sujeitos livres só são possíveis porque o sujeito humano é mortal e, portanto, responsável. A democracia é auto-limitação. Mais uma vez, a análise é chamada a elucidar isto. Não há utopia, nem analítica nem política em Castoriadis. A análise não termina com “tudo dando certo”, nem com a felicidade do sujeito, mas com perplexidade, solidão e alguma dor. Isto é, com o incremento da autonomia.

A aporia do sujeito não se restringe à antinomia *imaginação – conídico*, mas inclui outros paradoxos do sujeito humano: a solidão e a necessidade do outro; a onipotência (imortalidade) e o realismo dos limites (mortalidade). A democracia não pode tudo nem desejar tudo; não basta que se liberem os desejos, como queriam Reich e os “filósofos do Desejo”³.

Há algo de trágico na condição do sujeito humano. Mas a *tragédia*, ao mesmo tempo, é democrática por nos fazer recordar constantemente a limitação radical do ser humano, sua mortalidade. Castoriadis observa que a psicanálise pode fracassar se o analisando não aceitar a morte *do que era* para assim poder

³ Castoriadis comenta em *Fait et à Faire*, de passagem: se esses autores estivessem certos e a liberdade fosse destravar todo impedimento ao desejo, conseguiríamos provavelmente uma sociedade de assassinos.

vir-a-ser outro sujeito. Como diz o argentino Yago Franco, expressando Castoriadis: “Há uma incapacidade de aceitar a morte em seu sentido pleno: é a morte a última rocha contra a qual pode se arrebentar a análise”⁴. Diz Castoriadis:

“A análise não está terminada (...) antes que o sujeito se tenha feito capaz de viver na beira do abismo, preso por este duplo nó: vive como mortal, vive como se fosse imortal”. (IIS, pg.283-284)

Os paradoxos da presença do outro e da morte que transcende a própria análise, assim como o fim da análise, podem ser ilustrados, como sugere Franco, por um trecho do mesmo Octávio Paz, que citamos:

*“Viver é nos separarmos do que fomos e nos aventurarmos no que vamos ser, futuro estranho sempre. A solidão é o fundo último da condição humana. O homem é o único animal que se sente só e o único que é busca de outro. Sua natureza consiste em aspirar realizar-se em outro. O homem é nostalgia e busca de comunhão. Por isso, cada vez que sente a si mesmo, se sente como carência de outro, sente-se como solidão.”*⁵

Este é o custo da liberdade.

⁴ *Magma*, pg.72.

⁵ *El Laberinto de la Soledad*, FCE, México, 1998, pg.211.

Capítulo I

CASTORIADIS E A PSICANÁLISE

*“ A psicanálise tem, no essencial, o mesmo
objeto que a política: a autonomia dos seres humanos”-
Castoriadis⁶*

Para tentar realizar o seu projeto de “*pensar a criação humana*”, projeto que não deveria fechar-se na construção de um sistema teórico definido ou rígido, Castoriadis utilizou a psicanálise como um dos seus principais instrumentos, uma coluna central de sustentação. E, especificamente, a clínica psicanalítica, sobretudo no período em que formulava com minúcia a sua ontologia (1973-1997).

Durante toda a elaboração de sua obra, os críticos e comentadores deram pouca ou nenhuma importância à vertente psicanalítica. O seu pensamento político recebeu uma grande atenção e reconhecimento, sobretudo no período em que se tornou “celebridade”, nos anos 70 e 80, reconhecido como um crítico precoce do totalitarismo. A imprensa ocidental e mesmo os intelectuais do mundo inteiro renderam-lhe, às vezes, uma homenagem justa e, em outras ocasiões, ambígua e oportunista: distorciam o seu pensamento em favor de um dos lados da Guerra Fria. De qualquer modo, não escapou a muitos que Castoriadis foi um dos maiores pensadores do século XX.

Já se tornou um clichê entre comentadores definir o conjunto de sua obra como de um autor “múltiplo” e vagamente “enciclopédico”, para, em seguida, reduzi-lo a um dos seus aspectos. Assim temos em parte da Europa e nos

⁶ *Figures du pensable*, CL, v. VI, Ed. Le Seuil, pg.230.

Estados Unidos, o Castoriadis “filósofo social”. Outros o descrevem como um sociólogo no sentido estrito ou como um historiador.

Há quem o considere um importante “pensador político”, mas um “mau filósofo”. São os que o vêem como um simples “comentador de Marx”, uma espécie de reavaliador do marxismo, crítico da vulgata dos militantes, e restaurador da influencia do “jovem Marx”. Essa visão faz sucesso entre os críticos que não o perdoam por seu exame crítico do “determinismo econômico” e das transcendentais “Leis da História”, cujo positivismo impregnou a vulgata da doutrina e, às vezes, até mesmo a análise marxiana mais sofisticada.

Nos países de língua inglesa, ele é comparado geralmente a Hanna Arendt, sempre por associação aos temas do totalitarismo e da revolução. Mas Castoriadis foi além: explorou um núcleo psicanalítico e as vertentes epistemológica, antropológica e ontológica que marcam a singularidade de sua produção teórica.

Seu pensamento psicanalítico não é muito conhecido por diversas razões, mas uma das principais foi a própria resistência dos psicanalistas. Esse exílio em que a obra de Castoriadis foi atirada para fora do meio psicanalítico prossegue até hoje. A resistência surgiu também da dificuldade em admitir que um filósofo na sua acepção mais nítida do termo --e não alguém que tenha renunciado à filosofia, aos perigos de uma “Weltanschauung”, como recomendava Freud aos praticantes--, passasse a se ocupar da psicanálise a partir de seu interior, inclusive a exercendo integralmente.

A ignorância de seu trabalho pelos psicanalistas foi ocasionada também pela crítica contundente que Castoriadis dirigiu ao lacanismo na França e, simultaneamente, tanto às correntes psicanalíticas ditas “clássicas” quanto às “pós-modernas”. Um outro obstáculo à aceitação do seu pensamento tem sido a relutância dos membros de sociedades e movimentos psicanalíticos a sair do “âmbito do consultório”, vale dizer, da análise da psique individual ou das relações em pequenos grupos. Hesitam em considerar, por mais óbvio que a outros pareça, o ambiente social e o elemento histórico como, de alguma forma, partes constitutivas da vida psíquica.

Se considerarmos a especificidade do seu pensamento, não deixa de ser significativo que o mais sistemático, abrangente e articulado trabalho de Castoriadis sobre a Psique esteja na segunda parte, mais precisamente nos capítulos IV a VII, no item VI de “A instituição Imaginária da Sociedade”, sua principal obra, justamente sob a rubrica de “A Instituição Social-histórica: o indivíduo e a coisa”.

Psicanalistas confinados em seus consultórios e pertencentes a grupos e instituições ligadas a burocracias psicanalíticas, tradicionais ou recentes, têm geralmente de realizar um movimento de revolução perceptiva, contrário às suas inclinações habituais, para chegar a entender esse tipo de trajeto conceitual. Acostumados com termos como “realidade interior”, “mundo interno”, “mente” (*mind*), concebidos como isolados da experiência social e histórica, não surpreende que ignorem Castoriadis, não o entendam ou não tenham curiosidade por sua obra.

As dimensões da Psique, da Sociedade, da História

Conhecer o pensamento psicanalítico de Castoriadis, enfocando algumas das suas principais contribuições para discernir o “modelo” da Psique, significa situar sua obra, localizar seus conceitos e não consiste obviamente em reduzi-la a uma de suas dimensões. Ou seja, não se trata de isolar o pensamento psicanalítico do resto do seu trabalho, mas atingir dois propósitos: 1. mostrar que algumas das mais originais contribuições psicanalíticas das últimas décadas estão contidas no pensamento especificamente metapsicológico de Castoriadis, até agora praticamente desconhecido em sua própria área; 2. que essa teoria da Psique está relacionada diretamente a uma crítica do pensamento freudiano, a uma reflexão sobre a natureza do próprio projeto psicanalítico e também à construção de um conjunto de instrumentos filosóficos para repensar a sociedade, a política e a história.

A elaboração desses instrumentos, seu refinamento “epistemológico” (melhor seria dizer filosófico, de modo geral) e teórico, tem uma grande importância para a psicanálise em particular, mas também para outras áreas. No que refere ao interesse dos psicanalistas, o seu significado adquire proporções especiais, sobretudo, em face da necessidade de superar alguns obstáculos teóricos, clínicos e societário-institucionais, geralmente rotulados sob o nome de “crise da psicanálise”.

Uma dos traços mais originais da obra de Castoriadis é exatamente a articulação da complexidade de suas várias dimensões: a filosófica, a social-histórica, a psicanalítica e a política. Mas essa articulação tem consistência justamente porque se baseia na diferenciação e no estabelecimento da especificidade de cada domínio.

Não se pode negligenciar, inclusive, o dado biográfico de que Castoriadis não se apresentava como um “especialista” em determinada área, tendo uma ampla formação cultural: foi filósofo; psicanalista praticante a partir dos anos 70 e até o fim da vida; economista da OCDE (Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico), da qual foi Secretário Internacional, de 1948 até 1970; diretor de estudos na “École des Hautes Études em Sciences Sociales” (EHESS), em Paris, indicado, como Claude Lefort, por François Furet e eleito em 1979, tendo ministrado seminários de 1980 a 1995; fundador, diretor da revista (1949-1965) e animador do grupo “Socialisme ou Barbarie”, juntamente com Claude Lefort e Edgar Morin, de 1946 a 1967. Além disso, ele era um fino conhecedor da matemática e das chamadas “ciências duras”.

A multiplicidade de interesses de Castoriadis não correspondia, porém, a um enciclopedismo dispersivo e pedante, mas servia ao seu objetivo de pensar a criação histórica, sobretudo em função das tragédias impostas à humanidade pelo capitalismo predador e pelo terror político sob os totalitarismos nazista e stalinista.

No seu projeto de pensar a criação humana, Castoriadis parte da constatação da alteridade essencial das sociedades humanas e da emergência, na história, de sociedades radicalmente novas, detalhe ignorado pelo que ele

costumava chamar de “pensamento herdado”, isto é, o saber estabelecido ou a tradição filosófica do Ocidente.

Castoriadis colocava em evidência os limites desse “pensamento herdado”, incluindo aí o marxismo. Estabeleceu para si a tarefa de elaborar um aparelho conceitual inédito com a finalidade de apreender a história como “criação” (do novo), a sociedade como “instituição imaginária” (dela própria, do “discurso do conjunto” e do “mundo”) e o imaginário social como potência de invenção de significações (mitos, ideologias, organização, ciência, etc.), que dotam o mundo de sentido e sustentam a unidade-identidade da sociedade.

Segundo essa nova teorização, a criação humana designa a autocriação da humanidade *na* e *pela* instituição imaginária da sociedade em geral, e ao mesmo tempo a criação *na* e *pela* história das instituições sociais globais inéditas, que correspondem cada vez a uma instituição imaginária específica. Sob estes dois referenciais desenrola-se -- como Castoriadis detalha em “A Instituição Imaginária da Sociedade” --, a autocriação da humanidade social-histórica sobre o Caos, o indeterminado, mediante o dinamismo criador do imaginário social, essa capacidade de colocação de novas “formas” que especifica toda coletividade humana (pgs. 55-58).

Essa formulação -- aqui resumida inicialmente -- remete a um conjunto de dimensões teóricas distintas que colocam em cena, ao mesmo tempo, uma nova ontologia (elucidação do ser e do ente) da humanidade social histórica, e uma nova “lógica”. Esta é a ***lógica dos magmas***, conceito que define uma lógica que está em oposição e constitui também complemento à lógica aristotélica e segue o modo de funcionamento daquilo que Freud chamou de “processo primário”. É uma lógica que permite articular o racional com o não racional, o lógico com o ilógico⁷.

Castoriadis elabora a ambas -- *ontologia e lógica* -- no interior e à medida que prossegue a reflexão filosófica sobre os “domínios do homem”: *Psyché* (o psíquico, a alma), *Koinônuia* (a comunidade humana, o social-histórico), *Logos* (a filosofia, o conhecimento, as ciências), *Polis* (a sociedade política e a política).

⁷ Cf. Glossário contido em “*Magma – Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*”, de Yago Franco, Editorial Biblos, B.Aires, 2003, pg. 179.

Em um importante conjunto de textos, reunidos na coleção de seis volumes intitulada “Les Carrefours du Labyrinthe”, a reflexão se desenvolve não em referência às disciplinas conhecidas e constituídas, mas no interior daqueles quatro domínios do ser, do fazer e do pensar humanos, componentes do “labirinto” das interrogações da humanidade.

Esses textos complementam sua obra filosófica principal (“A Instituição Imaginária...”). Também deram suporte ao projeto de um outro livro maior, que se intitularia “A Criação Humana”. Este nunca chegou a ser concluído e trechos derivados de seus seminários na “EHSS” apenas começam a ser publicados por ex-alunos.

Em todos eles, Castoriadis reivindica a interrogação filosófica ilimitada a respeito de toda investigação e de toda prática relativa ao homem. Pelo menos um comentador, Gérard David, sustenta que “todas essas pesquisas visando a elucidar a criação humana, multidirecionais e transdisciplinares, são unificadas pelo projeto de construir uma nova *antropologia filosófica*” (pg.11).

Devemos assinalar, por enquanto, que nomear exclusivamente o empreendimento de Castoriadis de Antropologia Filosófica pode restringir o seu alcance. Sua obra já foi definida como “um grande canteiro de obras”, transdisciplinar e complexa. Suas interrogações sobre as ciências naturais, sua cosmovisão de inspiração aristotélica, sua reflexão sobre o que chamou de Caos, Abismo ou Sem Fundo, marcada também pelo diálogo com epistemologias da complexidade contemporâneas, abrem o leque de suas preocupações para além do domínio exclusivo do homem. Mas não há dúvida de que o “mundo humano” é um dos centros das intersecções que, segundo Castoriadis, constituem o campo do registro do Cosmos. Como Dilthey e Weber, Castoriadis distinguia as ciências humanas, ou do espírito, das naturais ou ciências “duras”, e estabelecia diferentes dimensões para ambos os campos, procurando não reduzir um ao outro.

A Psicanálise ocupa aí uma posição singular: constitui uma prática que se dirige ao coração da imaginação radical (a Psique) e da criação (*poiesis*), como vemos nos exemplos clínicos de Freud, cujas patologias foram examinadas utilizada para descrever o movimento da Psique em seus aspectos constitutivos.

Pensar o humano como constituído de imaginação, potencial de geração de significações, e de criação (*ex-nihilo*, e não “cum nihilo” ou “in nihilo”), produção efetiva de configurações inéditas e de totalidades de sentido absolutamente novas, exige o exame não só da Psique dos indivíduos singulares, tomados isoladamente, mas também no seu movimento de relação com o outro, de sua constituição como membros de uma coletividade e de sua fabricação como “sujeitos” por essa sociedade.

Esta tem sido, segundo Castoriadis, também a pretensão da Psicanálise, ainda que ela se tenha restringido predominantemente à Psique individual, na clínica. Mesmo sem o alcance filosófico visado por Castoriadis, a psicanálise teria, segundo ele, uma natureza que a aproxima desse espírito. Para discernir as quatro dimensões do mundo humano ele a usa como instrumento de investigação mais amplo, como Freud tentou fazê-lo em sua Metapsicologia.

Uma diferença é que Castoriadis cria instrumentos conceituais novos para a elucidação do núcleo da “imaginação radical” (da “Phantasie”, na linguagem freudiana, que não contempla o seu caráter filosófico de radicalidade). Isto decorre da tarefa de dar conta das inúmeras mediações que separam a Psique individual das complexas instituições sociais, políticas e econômicas dos domínios do homem. Faz isto procurando manter a diferenciação e a especificidade da psicanálise como disciplina.

A reflexão psicanalítica de Castoriadis não se caracteriza por utilizar e incorporar conceitos psicanalíticos fora de seu contexto de origem, remetendo-os para outras áreas, como têm feito alguns filósofos considerados “pós-modernistas” nas últimas décadas. Também não consiste na operação reducionista de enxertar o social-histórico num quadro de contorno psicanalítico, como o fizeram algumas formas de culturalismo e alguns tipos de freudo-marxismo. A ligação de Castoriadis com a psicanálise, ao contrário, é singular, em primeiro lugar, em razão de sua completa assunção e integração tanto no projeto e como na prática psicanalítica. Ele “levou a psicanálise a sério e assumiu alguma responsabilidade quanto a isso”, como nos lembra o argentino F. Urribarri, ex-aluno de Castoriadis

que, como outros discípulos latino-americanos e franceses, vêm tentando reconstituir as linhas de seu pensamento.

Neste sentido, pode-se dizer que ele foi, talvez, como lembram também vários outros comentadores, o único filósofo de seu nível na história que também se tornou, na plenitude do termo, um psicanalista. Castoriadis era um dos raros pensadores importantes do século XX de quem podemos afirmar, inclusive, que foi analisado.

O Domínio da Psique

“A alma jamais pensa sem *phantasma*”.

Aristóteles, *Da Alma*, III, 7

A questão do sujeito é a da psique, em primeiro lugar, diz Castoriadis. É a questão da “psique como tal e da psique socializada, isto é, tendo sofrido e continuando a sofrer um processo de socialização” (MM, CL, v.III, pg. 233). A sua preocupação com a natureza do *sujeito* é tanto como psicanalista quanto filósofo: “Compreendida assim a questão do sujeito é a do ser humano nas suas inúmeras singularidades e universalidades”.

Buscar entender o sujeito, depois da revolução freudiana, é dialogar com a psicanálise, cuja ocupação envolve tomar a psique de um sujeito como objeto, sendo que -- como dissemos antes-- este é um sujeito. Essa ocupação consiste em dois sujeitos que conversam entre si, num contexto clínico (e teórico) especial. Castoriadis a experimentou como analisando, como analista e como teórico da disciplina de Freud.

Ele costumava dizer que existem dois grandes grupos de pensadores: os que abrem -- como foi o caso de Freud-- grandes novos campos na cultura e no espírito humanos e aqueles que semeiam e cultivam essas áreas. Castoriadis preferia incluir-se, em relação ao campo freudiano, entre os que semearam algumas contribuições importantes, mas à sua maneira, sobretudo como filósofo.

Um “pensamento psicanalítico” de Castoriadis não existe, a rigor, destacado do contexto de sua obra, no sentido de uma escolástica ou de um conjunto de idéias cujos conteúdos comporiam um “sistema” teórico. Não há nada semelhante a uma teoria psicológica psicanalítica, como a do próprio Freud, de Klein ou de Lacan. Seu objetivo não era “construir” essa teoria.

O que há é uma reflexão sobre a psicanálise existente, tanto no plano de suas formulações teóricas quanto da prática, em busca de sua especificidade, identidade e fontes constitutivas. Mesmo esta reflexão não é isolada, mas acrescida de interrogações filosóficas e da criação de um esquema imaginativo filosófico (não a “construção de conceitos”), que correm paralelamente: sobre a alma, a imaginação radical, as significações imaginárias sociais e o imaginário social-histórico.

Castoriadis toma a psicanálise modelo ou paradigma do processo de autonomia, não só no indivíduo particular, mas também como instrumento para definir os processos de autonomização que ocorrem com o coletivo anônimo.

Na investigação do modelo paradigmático, essa elaboração incide sobre o estatuto da psicanálise e, ao fazê-lo, revela primeiro uma certa sintaxe, uma forma de articulação e, finalmente, sua natureza geral. Podemos dizer que cai inicialmente mais sobre a estrutura sintática do que sobre os conteúdos semânticos do discurso psicanalítico. Aliás, o interesse de Castoriadis pela psicanálise não é a respeito do seu “discurso” de um modo geral, nem particularmente sobre a linguagem (ao contrário do que pretenderia Habermas), mas poderíamos defini-lo como um interesse pela sua estrutura experiencial e conceitual, seu desenvolvimento interno e externo.

O pensamento psicanalítico de Castoriadis é, na saída, predominantemente filosófico e mesmo político, tornando-se depois, inclusive, clínico. E, isto, num

sentido forte da expressão. No campo geral aberto por Freud, ele plantou e fez crescer algumas idéias bastante interessantes, para dizer o mínimo.

Podemos formular assim: o que começa como uma reflexão sobre, digamos, as condições de possibilidade da psicanálise, vai-se transformando também em contribuição e criação de elementos para uma ampliação e correção do pensamento freudiano, naquele sentido estrito de teoria psicanalítica.

Além de Castoriadis considerar-se um freudiano, o seu pensamento também se mescla um tanto com o de Piera Aulagnier, numa interação decisiva. Por exemplo, na teoria da psicose de Aulagnier, adotada quase que integralmente por Castoriadis. É difícil saber-se quem influenciou quem. Vários conceitos de Castoriadis, como *imaginário radical*, *projeto psicanalítico* em lugar de “teoria” ou “ciência”, etc., são utilizados por Piera, seja de forma implícita, seja no discurso manifesto.

É preciso acrescentar que a psicanálise pós-freudiana não foi ignorada por Castoriadis, ainda que não explicita com freqüência suas influências ou preferências. Deixou bastante clara sua recusa da orientação “adaptacionista” que, após Freud, tomou conta das instituições psicanalíticas nos Estados Unidos e mesmo na Europa (F.P. CL v. VI, pg. 233), com exceções feitas a algumas tentativas bem intencionadas, mas não muito felizes, de combinar crítica social e psicanálise, como nos casos de W. Reich, E. Fromm e outros mais.

Criticou também as inúmeras corruptelas e dialetos da linguagem psicanalítica, as várias formas para-psicanalíticas de psicoterapia e, sobretudo, condenou o reducionismo teórico das leituras da arte e da cultura como se fosse uma decifração de sintomas, além das interpretações mecanicistas na prática.

Apontou ainda o equívoco (igualmente reducionista) dos movimentos feministas e dos “grupos anticapitalistas” de rejeitar de modo acrítico e global a psicanálise. E mostrou que esse fenômeno estaria ligado à “incrível vulnerabilidade de nossa época” a todas as modas culturais possíveis: hermenêutica, construtivismo, pós-modernismo, desconstrucionismo, estudos culturais feministas, neurociências, cognitivismo, etc.

É notório, contudo, que dois autores pós-freudianos em particular atraíram alguma atenção de Castoriadis pela afinidade com o seu pensamento. Mesmo dizendo-se mais de uma vez um “freudiano fervoroso”, ele não hesitou em citá-los ao longo de seus textos e seminários, bem como em entrevistas concedidas na Europa e no Brasil. Eram Melanie Klein e Donald W. Winnicott. Da primeira, ressaltou o papel atribuído por ela à *phantasia* inconsciente, que postulava como uma base constitutiva da vida psíquica, conceito muito próximo do que Castoriadis chamou de imaginação radical. Também valorizou a genialidade da formulação da *posição depressiva*, momento privilegiado do *infans* ao reunir partes cindidas do Eu (Self), provocando integração acompanhada de alguma depressão; e da *identificação projetiva*, mecanismo defensivo e expressivo do Eu (Self) que consiste em projetar fantasiosamente partes de seu espaço interno em um objeto (um sujeito ou coisas do mundo) a fim de livrar-se de angústias intensas.

Do segundo, Winnicott, apreciava especialmente que houvesse recolocado no centro da psicanálise a *questão do ser e do fazer*, além de teorizá-la como uma prática (entre a medicina e a estratégia das relações do cotidiano), e de *ter concebido a Psique essencialmente como criação*. Além disso, ambos viam algum grau de “elaboração imaginativa” no nível do corpo, uma vez que não distinguiam completamente *psique* de *soma*, mas falavam, fundamentalmente, de psicossoma. A alma é a forma do corpo, dirá Castoriadis, inspirado em Aristóteles.

A principal semelhança entre Castoriadis e Winnicott, porém, está na postulação de uma *imaginação radical*. O termo nunca foi usado por Winnicott, porém, como em Melanie Klein, diga-se de passagem, nada do que ocorre no corpo e na mente deixa de estar de alguma forma associado a uma atividade inconsciente e criativa de fantasiar, uma imaginação radical, enfim, que dá sentido e valor afetivo a tudo que se faz e a tudo que nos acontece⁸. A “criatividade original” concebida por Winnicott é irmã da “imaginação radical” e ambas são herdeiras diretas da criatividade da *phantasie* freudiana e kleiniana.

⁸ Cf. Luis Cláudio Figueiredo, “*As diversas faces do Cuidar*”, Ed. Escuta, São Paulo, 2009.

Castoriadis também notou, como Winnicott já havia feito, que existia uma espécie de “branco” a ser preenchido na teoria freudiana da sublimação e procurou definir esse espaço como uma lacuna, um espaço intermediário entre realidade e fantasia, e também entre o interno e o externo.

Esse espaço – o cultural por excelência – foi concebido de modo semelhante àquele que Winnicott havia descrito como o *espaço potencial*. Seria nesse espaço que se localizaria o que Winnicott chamou de *fenômenos transicionais*. Para Castoriadis, é por esse caminho que se dá o processo de socialização do indivíduo ou, se for preferível, a sua “fabricação” como um indivíduo social: o imaginário conta tanto quanto o social instituído nesse processo de construção a que chamamos de “indivíduo”. A transicionalidade nesse processo corresponde às significações imaginárias – em grande parte, a cultura— introjetadas pelo *infans* e, ao mesmo tempo, criadas pela brincadeira, a imaginação e a fantasia.

Além disso, como no pensamento de Winnicott, Castoriadis recuperou a idéia freudiana (rechaçada por Klein) de um encapsulamento primário, anobjetal, do sujeito humano (chama de “autismo”, na falta de termo melhor).

Castoriadis postula que esse estado inicial da psique humana constitui uma *mônada*, expressão tomada de Leibniz para descrever o estado de encapsulamento e de *ponto de partida da autoconstituição do sujeito psíquico*. A mônada é o primeiro estrato da psique, seu núcleo.

A psique se *autorrepresenta* e neste registro não estabelece nenhuma diferenciação entre ela e o mundo, entre representação e percepção. Mais do que narcisismo, se trata de auto-erotismo. Como diz Yago Franco, no seu interessante “*Magma*”, que é uma introdução ao pensamento de Castoriadis: é um paradigma desse estrato a inclusão totalitária que a mônada leva a cabo a partir de sua onipotência. Há um círculo de indiferenciação, no qual se é, e se está, em todas as partes.

O NÚCLEO PSICANALÍTICO

Castoriadis considerava que, apesar de consideráveis contribuições do passado longínquo e recente, a psicanálise não estava imune à regressão ideológica contemporânea em todos os domínios. Ela pode sofrer uma paralisia considerável e um surto de repetição sistemática de seus próprios modelos. Mas, mesmo assim, reconhecia um “núcleo duro” (F.P., v. VI, CL, pg.234) da teoria e da prática psicanalíticas, cujas características principais e gerais convém que listemos, para que possamos desenvolver depois as observações e contribuições específicas:

1. o domínio psíquico é o do sentido, que se deve visar como tal;
2. a psique é necessariamente afetada por uma clivagem estrutural, ao menos entre um nível consciente e um inconsciente;
3. no nível inconsciente, a onipotência do pensamento reina soberana;
4. o princípio do prazer desempenha um papel essencial tanto na vida consciente quanto na inconsciente;
5. a sexualidade humana é dominada de uma maneira decisiva pela imaginação e a sexualidade infantil é um fator central do desenvolvimento psíquico;
6. a projeção e a introjeção são os canais pelos quais a psique individual entra em relação com o “mundo exterior”;
7. o que nós chamamos um indivíduo humano é, na maior parte, um produto da sociedade.

Castoriadis faz questão de assinalar que esta lista não constitui um credo e nem seria possível constituir, só com esses elementos, uma teoria psicanalítica. E seria preciso desenvolver bastante a parte relativa à imaginação e ao processo de socialização. No entanto, essas premissas são básicas para diferenciar uma teoria psicanalítica de qualquer outra, de outro tipo.

Esta introdução especificamente psicanalítica é, como se vê, bastante ampla, mas pode ser organizada de acordo com o próprio Castoriadis, tal como o

formula no roteiro da “Instituição Imaginária da Sociedade”. E também como sugerem os esquemas esboçados por E. Enriquez⁹, por F. Urribarri¹⁰, por Yago Franco¹¹, e Renato Mezan¹².

Para a nossa finalidade, utilizaremos informações e citações desses autores, mas dando nosso sentido e nossos comentários, dirigindo o enfoque para a questão do sujeito e da subjetividade. Nesse prisma, podemos organizá-la em torno de quatro eixos principais:

- a. a subjetividade e o esclarecimento do “modo de ser da Psique”;
- b. a interrogação sobre o modelo psicanalítico e a *práxis-poiesis*;
- c. a questão propriamente teórica do sujeito;
- d. o projeto do sujeito autônomo.

O primeiro eixo será focado preferencialmente neste capítulo.

A Psique como Imaginação

Para Castoriadis, o ser humano caracteriza-se, tanto do ponto de vista psíquico quanto social, pela sua “absoluta necessidade” de *sentido*¹³.

O sentido é a “resposta ontológica” em face do Caos, isto é, do *indeterminado*. No plano psíquico, a indeterminação induz à confusão e desorganização, além de insegurança. O homem tem necessidade do sentido face ao Caos, mas não pode livrar-se da indeterminação: ela é constitutiva do *Ser/ente*. O homem padece de “confusão” e fragmentação. “Fazer sentido” é o recurso para sair da “confusão”. Criam-se, então, as formas do sentido: reflexão, religião, mitos,

⁹ “*Le processus de sublimation dans la société*”, pgs. 105-130.

¹⁰ “*The Psyche: Imagination and History*”, pgs. 375-395.

¹¹ “*Magma – Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*”, Editorial Biblos, B.Aires, 2003.

¹² “*Freud, Pensador da Cultura*”, Editora Brasiliense, 1985.

¹³ Apud Urribarri, obra citada.

sonhos, a modalidade identitária (conídica), a ciência, etc. O homem carrega um fardo – o de ter, muitas vezes, inteligência para ver o problema, mas não para resolvê-lo. Resolvê-lo seria ultrapassar a *aporia do pensar*, optando por sua inteligibilidade conídica. Ocorre que o problema, a indeterminação, ultrapassa o *sujeito* e também o *objeto*, impõem-lhes não limites, mas impossibilidades.

Essa necessidade humana de “fazer sentido” não encontra, na verdade, satisfação por meio de objetos pré-estabelecidos, aqueles comuns a toda a espécie humana, universais, nem se ajusta a uma forma de funcionalidade biológica determinada instintivamente.

Castoriadis define, portanto, a Psique humana como *disfuncionalizada*. Nesse sentido, ele postula que ocorre no ser humano uma *ruptura* entre os mecanismos psíquicos e o seu substrato orgânico. Isto significa que esses processos não estão submetidos exclusivamente a “mecanismos” regulatórios instintivos e biológicos. Mas não quer dizer que Castoriadis separasse corpo e alma, ou que hipostiasse esta última. Afirma ele:

“Não pode haver, em nível filosófico, distinção última essencial entre alma e corpo, psique e soma. Como já dizia Aristóteles, “o cadáver de Sócrates não é Sócrates”, mesmo se ainda está quente. É impossível conceber o espírito de Kant no corpo de Ava Gardner, e o inverso. Aristóteles tinha razão quando dizia que a alma é a forma de um corpo vivo. A alma é, antes de tudo, a vida – e a vida é a própria existência do corpo” (F et F, v. V; pg. 90).

A psique humana distingue-se das características do animal não pela racionalidade, mas por sua *disfuncionalidade*.

No simples ser vivo, diz ele, o corpo, a partir de certo momento, se desdobra em uma representação do ambiente, do meio, daquilo que o envolve, afetado de um modo específico e por um impulso. No ser vivo, em 99% dos casos, isso se limita à estrita dimensão da funcionalidade.

No ser humano, isso se complica. Castoriadis chega a dizer que a psique humana é um tipo de câncer, pelo seu caráter disfuncional:

“Há uma neoplasia, um câncer que não é somente o resultado da expansão quantitativa do sistema nervoso, mas, certamente, também da extraordinária

complexificação de sua organização e, provavelmente, de muitas outras coisas. Esse câncer não se traduz tanto por um aumento das capacidades lógicas (é uma besteira, tradicional, dizer que "o homem é um animal racional": ele é muito menos racional do que os animais), mas por uma imensa manifestação da imaginação. E de uma imaginação disfuncionalizada" (F F,v. V; pg.90-1).

Esta característica fundamental está baseada em duas características suplementares que estabelecem a diferença/alteridade da psique humana em relação ao animal.

A primeira, e a principal, é a *imaginação radical*. Entende-se por radical, diz ele, uma imaginação cujo modo de ser é *um fluxo permanente, espontâneo e ingovernável de representações, desejos e afetos*. Esse fluxo não é da "consciência" (como em Bergson e Proust) nem do "inconsciente" (como em Freud, pois este supõe o recalque e outras operações; aproxima-se mais da imagem do Id, núcleo do inconsciente). Na verdade, esse *fluxo permanente e espontâneo* "atravessa" tanto a consciência quanto o inconsciente, todo o processo psíquico, enfim.

Ela é "radical" porque é fonte de autocriação para esse fluxo absolutamente singular que constitui o próprio e "específico" ser da psique humana. A criação da psique começa com a emergência da representação como tal e a criação de diferentes tipos de representações, as quais vêm dar existência – e depois "expressão" – à psique, nas suas várias relações com o corpo, com o outro e com o mundo.

A criação de um fluxo psíquico espontâneo e imotivado, de representações-afetos-desejos, não pode ser reduzida a um reflexo do mundo - a especularidade da concepção lacaniana de imaginário – ou à mera combinação de elementos (que são operações imaginárias de segunda ordem, possíveis somente porque essa imaginação "primária" existe).

A segunda característica origina-se da capacidade da psique de encontrar satisfação *nos e através dos* produtos de sua imaginação radical. Aqui, estamos lidando com aquela referida predominância do prazer representacional sobre o prazer de órgão. Este é um traço essencial e diferencial da psique humana.

Castoriadis avança na compreensão do tema complexo do prazer psíquico com a tese da predominância do prazer representacional. De forma clara e, em grande medida coerente com Freud, ele apresenta o postulado básico – implícito, mas não tematizado -- por trás da noção freudiana crucial de “princípio do prazer”, que constitui a fundação para a elaboração do conceito de “psicossexualidade”: prazer psíquico é, segundo Castoriadis, prazer representacional.

O prazer de órgão está subordinado ao prazer na e pela representação, que responde à demanda absoluta de *sentido* que define a psique humana. É isto o que os psicanalistas vêem, no seu trabalho diário com cada paciente neurótico: o sentido inconsciente, fonte de prazer fantasiado (sentido representacional), que sustenta o sintoma como satisfação substituta. Mas isso é também algo que pode ser entrevisto, por exemplo, no orgasmo e na ejaculação que acompanha certos sonhos eróticos, ou no prazer doloroso do masoquismo erótico. Só a predominância do prazer representacional sobre o prazer de órgão permite-nos compreender esses fenômenos.

É possível expandir e contextualizar esta tese indicando que, para a psique, só existe o que é representação (ou encontra expressão nela). E a representação nunca é neutra ou indiferente, mas tem sentido (desde que investida em uma relação com outras representações). Para o ser humano, devido à sua ruptura com o nível biológico da existência, o sentido é o produto de uma criação imaginária. Na criança pequena – *infans* -, o sentido é exclusivamente psíquico; no indivíduo socializado o sentido é co-determinado pelas significações sociais imaginárias criadas por aquilo que Castoriadis chama de *imaginário social instituinte*.

Em outras palavras, para Castoriadis, a psique humana é (constituída por) representação, cuja origem é a imaginação radical e cujo modo de ser é a criação de sentido como fonte de prazer. Isto acarreta que o sentido é a determinação essencial do ser humano, cuja “função” é representar, dar, criar, fornecer, ou fazer sentido. Ao mesmo tempo, em razão da predominância do prazer representacional, o prazer existe subordinado ao sentido. Dessa maneira, a psique humana é caracterizada pelo fato de que o sentido é co-extensivo ao

prazer, e a representação à imaginação radical como fonte de criação. Busca por prazer e pelo sentido são, na psique humana, “a mesma coisa”: ambos estão *co-constituídos* e, portanto, *co-determinados*.

É possível concluir-se que o funcionamento psíquico está sempre condicionado pelo modo originário de ser da psique. Este modo, a que Castoriadis chama de *monádico*, constitui para o sujeito a matriz e a fundação do sentido e do prazer.

A MÔNADA E O ENCAPSULAMENTO ORIGINÁRIO

A criação da “realidade psíquica”, primeira expressão da imaginação radical, faz parte da autoconstituição do que Castoriadis chama de *mônada psíquica*. Como o nome indica, a mônada – termo tomado por ele do pensamento de Leibniz, mas com um significado diferente – encontra sua definição no encapsulamento no qual a psique vive, existindo completamente sob o domínio do princípio do prazer e encontrando satisfação em um modo autístico¹⁴. Na sua fase originária, representação, afeto e desejo existem unidos e de uma forma indissociável. Esta contração ou indissociabilidade do fluxo psíquico – que será modificada com a entrada do processo de socialização – define o que é chamado de *sentido monádico*. Constitui a matriz do sentido e do prazer, os quais são mutuamente constitutivos para o ser humano.

A mônada psíquica funciona de acordo com o seguinte esquema: “ego = realidade = totalidade = prazer = sentido”. Para ilustrar essa asserção, na qual se inspirou para formular esta noção, Castoriadis lembra uma das últimas citações fragmentárias de Freud: “Eu sou o seio”. Na primeira fase, nada existe para o sujeito fora de si mesmo.

¹⁴ Franco, Yago- op.cit.

“O sujeito psíquico originário é... a representação e o investimento de um Self que é TUDO” (FP,CL, v. VI; pg.184). Ele experimenta a si mesmo como uma fonte de prazer e como capaz de preencher esse prazer. É uma experiência de si mesmo como uma fonte de satisfação imediata de todo desejo que possa emergir. Num ensaio sobre as raízes do ódio, escrito já em 1995, Castoriadis dirá que essa inclinação à “retração monádica” originária permanece no sujeito na forma de “uma tendência fundamental da psique de rechaçar (e, portanto, de odiar) tudo o que não é ela mesma” (F P, CL v. VI, pg.183).

Essa fase constitui, portanto, a matriz e o protótipo do que sempre será o sentido para o sujeito. O “sentido do sentido” sempre será a absoluta coincidência entre a representação subjetiva e o mundo. Isto significa a coincidência da auto-imagem com a representação de um desejo satisfeito e com a representação de “tudo o que é”. Dirá um outro psicanalista, Winnicott, sobre essa tendência a criar o mundo à imagem e semelhança da matriz originária do Self: o bebê cria o seio e o encontra no mundo. O sujeito humano persegue, diz Winnicott, inicialmente um *objeto subjetivo* que possibilite essa ilusão de coincidência.

Não se trata aqui de uma expectativa do seio, um pré-pensamento ou um “imprint” originário, mas de criação psíquica a partir de um molde monádico (uma espécie de moldura) que coincidirá com a “experiência” primária do sujeito humano. Experiência será o efeito e não o encontro com o seio. Ela será retraduzida, por sua vez, em um sentido monádico.

Como a “satisfação alucinatória” -- conceito de Freud --, esse estágio não pode durar por muito tempo. A pressão exercida pelas necessidades somáticas e pela presença de outro ser humano produz a ruptura da mônada psíquica. A permanência em um estado psíquico “monádico” é antagônica à sobrevivência biológica e psíquica do ser humano.

A RUPTURA E A IMAGINAÇÃO

Ocorre, então, a partir dessa ruptura da mônada psíquica, uma divisão da psique em três. Por um lado, um núcleo monádico, que constitui um tipo de fundação para a psique, se divide. Por outro, é colocado fora o que se considera a realidade psíquica, representada pelo fluxo da imaginação radical: esta é a fonte de alteração permanente constituída pelos três “vetores” – *representação, afeto, desejo* --, agora não mais contraídos/unificados, mas relativamente independentes um do outro. E, finalmente, há também uma *imaginação constitutiva*, que articula e organiza as representações em consonância com as “informações” vindas por meio dos sentidos – informação sensorial.

Essa imaginação constitutiva, diz Castoriadis, reinveste e forma o mundo próprio do sujeito como um mundo real sustentado pelo que resta, na psique humana, do animal humano. Trata-se aqui da menos singular das dimensões da imaginação: é aquela que o ser humano compartilha com o resto das espécies – e igualmente com o resto dos seres vivos. É também a que permite dar forma e abrir para um mundo externo sensível e inteligível. A imaginação constitutiva está relacionada à dimensão “conjuntista-identitária” (lógico matemática) da psique, a qual permite – por se opor ao fluxo imaginário de transformações constantes – ao sujeito que dê existência a um objeto, dessa forma provendo esse objeto de certa estabilidade e mantendo-o como tal.

A ruptura da mônada dá origem ao conflito psíquico. Esse conflito é estabelecido, por um lado, entre realidade interna, constituída pelo fluxo psíquico, e o mundo social. Castoriadis data o estabelecimento dessas interações com o mundo social (do qual a mãe é o primeiro porta-voz) desde quase o início da vida psíquica. Por outro lado, o conflito dá-se pela tensão perpétua entre o núcleo monádico e o fluxo psíquico. O antigo núcleo rejeita esse fluxo contínuo e espontâneo, que não mais se ajusta à mônada.

É interessante notar que a idéia da mônada – como o modo original de ser da psique que, após sua ruptura, permanece como fenômeno de fundo polarizando a vida psíquica subsequente --, habilitou Castoriadis a re-alocar e a

elucidar uma variedade de questões importantes na teoria psicanalítica que permaneciam, desde Freud, um tanto obscuras.

Um exemplo expressivo é a assim chamada “pulsão epistemofílica” (*Wisstrieb*): essa busca psíquica por significado e domínio deve ser vista, doravante, como uma expressão do núcleo monádico da psique, isto é, de sua absoluta necessidade de sentido e do seu esquema que estabelece uma relação com tudo o que existe de acordo com o seu próprio modo (ou esquema) de organização.

Um outro exemplo importante é o da “pulsão de morte”: Castoriadis propõe que se veja no núcleo monádico da psique, na sua rejeição do fluxo psíquico livre, a fonte da tendência psíquica para o “nirvana”, em direção a zero, ou à retirada absoluta. Propõe também que se veja aí, da mesma forma, a fonte para os sentimentos destrutivos e absolutos de ódio contra tudo (inclusive contra si mesmo) o que não se ajusta ao seu próprio modo de ser.

A psique rechaça originalmente o que não é ela mesma, isto é, o que não pertence ou não se ajusta ao seu núcleo monádico. Essa tendência centrípeta permanece ao longo do desenvolvimento e da socialização do indivíduo.

É possível dizer que, fazendo convergir esses dois aspectos essenciais da psique – sobre os quais Freud tentou teorizar, sem muito sucesso, atribuindo-os a um “instinto de morte” biologicamente fundado --, pode ser mais fácil encontrar um caminho para articulá-los com o resto do modelo freudiano e também para esclarecê-los.

IMAGINAÇÃO RADICAL E INCONSCIENTE

Neste ponto, convém fazer alguns comentários sobre a relação entre os pensamentos de Castoriadis e de Freud sobre o modo de ser da psique. Pode

ser útil identificar, em particular, algumas das relações que existem entre imaginação e inconsciente.

Para começar com o básico, pode-se dizer simplesmente que imaginação radical não é um outro nome para inconsciente. Como o próprio Castoriadis diz: “*O inconsciente é uma das realizações da imaginação radical, a mais importante para nós, os psicanalistas*” (F.P., VI, pg. 240). É preciso notar que, por “uma”, ele quer dizer uma entre outras, e não “a única”. Para propósitos de definição, pode ser declarado que a imaginação radical mantém uma relação essencial com o inconsciente, mas um conceito não se reduz ao outro. O inconsciente é, diz ele, apenas uma das manifestações da imaginação radical.

A capacidade para criar representações, que é característica da imaginação radical, é postulada por Castoriadis como “transversal” em relação ao aparelho psíquico. Isto significa que esta capacidade passa através das barreiras topológicas e se expressa nas várias instâncias psíquicas. No inconsciente, a imaginação “em ato” pode ser entrevista na criação de fantasias. A imaginação tem também um papel fundamental na consciência, uma vez que esta não é pura recepção, é capaz de pensamento e de elaborar, bem como de receber, novas idéias. Não existiria aprendizado, reflexão, ou pensamento lúcido, nem qualquer poesia, se a imaginação não fosse parte do ego consciente.

A imaginação participa também de forma decisiva na percepção. Castoriadis postula o caráter imaginário e social-histórico da percepção. Imaginário, porque a percepção só é possível com a ajuda da “imaginação perceptiva” (uma dimensão fundamental da imaginação constitutiva). É esta que, dando um estímulo “x” registrado pelos sentidos, por exemplo, uma onda de luz -- que, em si mesma, é desprovida de qualidades cromáticas -- é capaz de criar uma cor, como um percepto, como um elemento psíquico. Ao mesmo tempo, essa imaginação perceptiva -- uma vez que corresponde à imaginação constitutiva -- é capaz de “combinar” com o que é, criando para a psique uma representação perceptiva que, de forma parcial, mas efetiva, coincide -- ou corresponde ao -- ser do mundo.

Pode-se dizer, enfim, que a imaginação radical é “co-extensiva em relação à psique”, pois, onde há representação, a imaginação necessariamente toma parte.

A imaginação radical, portanto, *não é um outro nome para o inconsciente*. Contudo, torna possível um novo e melhor entendimento da constituição e do funcionamento do inconsciente. Graças à descoberta da imaginação radical – que, ao mesmo tempo, deu suporte para a própria descoberta --, um importante exemplo desse esclarecimento do modelo freudiano pode ser encontrado na interpretação de Castoriadis a respeito do clássico de Freud, “Os Instintos e suas Vicissitudes” (1915), texto para o qual ele ofereceu, em 1968, uma releitura original.

Castoriadis postula, de saída, a necessidade de diferenciar o representante psíquico da pulsão (*Triebdsrepräsentanz*) -- primeira expressão do *Drang*, o “impulso” de origem somática que a pulsão encarna – do representante ideacional da pulsão, o qual, como o representante afetivo, emerge tardiamente e corresponde às representações de coisas.

Em seguida, Castoriadis é inteiramente determinado quanto à origem do representante psíquico da pulsão. Esse representante deve ser criado como um emissário ou embaixador, dentro da psique, daquele “impulso” de origem somática que é a pulsão. Isto precisa ser “traduzido” em uma “linguagem” psíquica – a da representação.

A origem do representante psíquico da pulsão é, portanto, a criação ou emergência da primeira representação, criada mais por uma metamorfose do que por um deslocamento. Isso significa que, de algo não-psíquico, emerge algo psíquico.

Tal emergência só pode ser compreendida, diz Castoriadis, como o trabalho da imaginação radical, que cria essa primeira representação do “nada” (entendendo “nada” como “representacional” ou psíquico) e funda, por meio do representante psíquico da pulsão, a realidade psíquica.

Reconhecer a criatividade psíquica, sua imaginação radical, é a condição para tornar inteligível esse processo psíquico fundamental.

A História

O caráter *histórico* é um segundo aspecto fundamental da psique, tal como Castoriadis a formula e esclarece. Esse seu caráter histórico é “duplo”: o modo de ser da psique corresponde, por um lado, à temporalidade subjetiva e, por outro, à dimensão social-histórica constitutiva do sujeito psíquico. Este é sempre um sujeito histórico, o que significa um sujeito que, por sua pertinência a uma sociedade historicamente determinada, tem um modo de ser social-historicamente determinado. Esses dois aspectos, como se pode ver facilmente, são complementares. Um é condição para o outro.

Castoriadis chama de “*étayage*” (ancoragem, suporte, apoio) essa relação entre a subjetividade temporal individual e a dimensão social-histórica. Não se refere a uma relação de causalidade – uma causa da outra --, a fim de eliminar qualquer possibilidade de reducionismo. É possível ver aqui uma semelhança com o conceito weberiano de “afinidade eletiva”, mais do que com a idéia de causalidade pura e simples. Weber via, como se sabe uma afinidade entre os valores sócio-históricos do cristianismo e o “espírito” do capitalismo, isto é, a sua racionalidade de funcionamento e a sua temporalidade própria.

Quanto a Castoriadis, postula, em primeiro lugar, a dimensão temporal como algo essencial ao ser da psique. Sustenta que é uma propriedade da psique, enquanto organização, estar sempre aberta à emergência do novo, à possibilidade de transformação nos seus elementos constituintes e no seu funcionamento. E essa abertura não outra coisa senão sua dimensão temporal, o ser da psique como história. Ao mesmo tempo, essa história sempre tende para alguma forma de organização. Em outras palavras, a psique, enquanto imaginação radical, aparece como o fluxo de auto-alteração, como o surgimento constante de novas

representações, as quais sempre emergem no contexto de alguma forma de organização do psíquico e que podem eventualmente abrir caminho à emergência de profundas mudanças nessa organização.

Essa afirmação da dimensão temporal da psique implica no reconhecimento de uma dimensão essencialmente criativa, e não meramente repetitiva, que é colocada em primeiro plano na psicopatologia. Nesse sentido, trata-se não apenas de uma questão “teórica”, mas também das condições que tornam possível a mudança psíquica, objetivo do tratamento psicanalítico.

A temporalidade do psíquico determina o processo histórico das transformações singulares que constituem o que é chamado habitualmente de sua “evolução”. Essa dimensão diacrônica do psíquico é elucidada por Castoriadis como o *processo de socialização*. No seu pensamento, o termo possui, como veremos adiante, um significado simultaneamente psicanalítico e sociológico, diferente do conceito antropológico conhecido.

A historicidade essencial do psíquico determina uma outra das características da psique humana: sua “estratificação”. Nessa história, os estágios mais recentes não anulam os anteriores, mas, de preferência coexistem com eles, porque cada um permanece constituinte de uma instância psíquica. Esta é uma das importantes razões pelas quais esse processo não pode ser considerado como uma mera evolução – uma passagem de uma forma mais baixa para outra mais elevada de organização – ou como algum tipo de “aprendizado”, seja ele cognitivo, afetivo ou intelectual.

A estratificação é também determinante da temporalidade própria da psique humana, como uma dimensão essencial do sentido. Conseqüentemente, como foi dito, cada instância é o produto de um estágio na história do sujeito, no interior do qual a psique foi constituída como auto-organização de um modo diferenciado, sendo que um dos aspectos centrais é sua temporalidade singular. Essa coexistência conflitiva de temporalidades heterogêneas e “estratificadas” é o que singulariza o tempo para a psique. Disso resulta, por exemplo, o conhecido e importante fenômeno da significação retroativa ou da significação depois-do-fato (“*après coup*”), um fenômeno no qual é possível verificar o caráter indivisível da

temporalidade e do sentido para o ser humano. O psicanalista André Green, nos seus livros “*Le Temps Eclaté*” e “*La Diachronie em Psychanalyse*”, também chamou a atenção para a heterogeneidade das temporalidades do sujeito psíquico e sua correlação com a fragmentação em instâncias, conflitos e desejos.

A reflexão de Castoriadis sobre o funcionamento psíquico retoma e desenvolve a idéia crucial do pensamento freudiano que define “verdade histórica” como uma característica da realidade psíquica. Em conseqüência, é possível sustentar, tomando algo emprestado do pensamento de Freud, que para Castoriadis a “psique é História”. Isso se refere não só ao processo de constituição da psique – que evolui como uma estratificação de representações, encarnando e personificando uma história --, mas também ao seu principal “resultado”: a historicidade, entendida como um modo privilegiado de funcionamento do sujeito na sua busca por significado.

Um comentário sobre esse tema pode ser útil de um ponto de vista “histórico” -- agora em referência à história da Psicanálise contemporânea. Castoriadis deve ser reconhecido como um dos autores principais da reflexão psicanalítica sobre a história e a historicidade como dimensões essenciais do psíquico e, conseqüentemente, da prática psicanalítica. Como um dos pioneiros, entre os primeiros protagonistas da reflexão psicanalítica francesa, além de Lacan – ou dos pós-lacanianos --, Castoriadis *re-trabalhou* engenhosamente certas idéias freudianas e foi além dos impasses do modelo estruturalista, que era incapaz de pensar a história (a “diacronia” em geral) e a realidade (vista como “real = o impossível”, ou como “imaginário = imagem ilusória, erro”).

Para ilustrar essa contribuição feita por Castoriadis, é possível lembrar um parágrafo de um dos seus textos pioneiros de filosofia da psicanálise:

“Precisamos voltar à origem somente quando e porque a origem é criação... Se o passado não fosse criação não teríamos necessidade de voltar a ele, e é desse ponto de vista que se percebe melhor o aspecto talvez mais importante do tratamento. Como a história do indivíduo é também uma história de autocriação, nem tudo pode ser reencontrado no presente, e como o indivíduo é sempre levado mais adiante do que ele é, ele só pode reencontrar-se voltando

mais para trás de onde está atualmente. A eficácia do tratamento não decorre do fato de reencontrarmos o passado no presente, mas do fato de que podemos ver o presente do ponto de vista do passado em um momento onde esse presente, ainda por vir, era de ponta a ponta contingente, onde o que ia fixá-lo estava ainda *in statu nascendi* ... Mergulhado na reviviscência parentética do passado [na transferência], o indivíduo vive o seu presente como contingente, não na irrealidade repetitiva do devaneio que reescreve a história no vazio, mas na volta ao que foi instauração real e que se revela assim fixação tão sólida quanto arbitrária. A essência prática do tratamento analítico é que o indivíduo se reencontra como origem parcial da sua história, faz gratuitamente a experiência do fazer-se, não sabido como tal à primeira vez, e torna-se, de novo, origem dos possíveis como tendo tido uma história que foi história e não fatalidade“ (“Epilegômenos...”, CL 1, pgs. 60-61).

Psique e Sociedade: o Processo de Socialização

A segunda dimensão essencial da historicidade da psique corresponde ao seu aspecto social-histórico, que resulta do seu processo de desenvolvimento. Castoriadis chama a isso de *processo de socialização*. É necessário delinear aqui, primeiro, as características básicas dessa noção para, em seguida, dirigirmo-nos à sua original re-elaboração do conceito de sublimação, que é uma parte fundamental de sua elucidação do processo de socialização.

Castoriadis postula que o processo de constituição, organização e desenvolvimento do psíquico, sendo co-determinado por suas relações com a sociedade, deveria ser considerado em termos de *socialização*. A importância atribuída a essa relação com o social, ao seu papel determinante no

funcionamento psíquico, é uma das características mais marcantes de sua reflexão psicanalítica.

Castoriadis está tentando, basicamente, estabelecer a necessidade de pensar o psíquico como co-determinado e co-constituído pelo (seu relacionamento com o) social. Diz ele:

“O processo da instituição social do indivíduo, isto é, da socialização da psique é, inseparavelmente, o de uma psicogênese ou idiogênese, e de uma sociogênese ou koinogênese. É uma história da psique no decurso da qual esta se altera e se abre para o mundo social-histórico, através, também, do seu próprio trabalho e de sua própria criatividade; e é ainda uma história de imposição à psique, pela sociedade, de uma maneira de ser que a psique jamais poderia fazer surgir a partir de si mesma e que fabrica-cria o indivíduo social” (IIS, pág. 343).

Socialização é o processo no e através do qual o modo de ser da psique é transformado. Isso resulta na constituição do elemento *social individual*.

Para Castoriadis, a socialização, definida por um duplo movimento de imposição e de criação, é simultaneamente a história do sujeito e do acesso a uma história coletiva.

Esse duplo movimento acarreta a transformação da psique no seu modo de funcionamento (nos seus modos de representação, esquemas de significação, tipos de prazeres, relação com a realidade, etc.) e a incorporação de alguns “conteúdos” e “formas” representacionais que só a sociedade é capaz de criação: significações sociais imaginárias e instituições que as encarnam em cada caso – por exemplo, as leis e a linguagem apropriada a uma determinada sociedade.

O desenvolvimento de um novo modelo da psique constitui um aspecto essencial da teoria do processo de socialização. Esse modelo tem e consiste em três fases necessárias (e uma quarta, potencial, de que falaremos adiante): fase monádica, fase triádica e a social individual. No início, existe a

mônada psíquica, cujo modo de ser co-determina o processo e que permanece sempre irreduzível ao significado social. A fase triádica ocorre quando a mônada se rompe e abre a possibilidade de o outro entrar em cena. No ponto de “chegada”, nós temos o indivíduo social, cuja constituição corresponde a um modo de funcionamento psíquico que se adapta à sociedade.

Castoriadis assinala que, ao longo da história da humanidade, o indivíduo social tem sido constituído, geralmente, em heteronomia, isto é, por meio da adoção maciça de crenças sociais e por uma cisão na relação entre sua imaginação radical e sua consciência. Isso conduz a um fechamento (“clôture”) do sentido. Baseada em uma completa repressão e na crença como um tipo de pensamento, a heteronomia individual é o correlato e a consequência da heteronomia de parte da sociedade.

Nesse caso, a sociedade institui a si mesma sem reconhecer a fonte social de suas criações sociais, especialmente seus valores e leis, e os atribui, então, a uma fonte extra-social, usualmente a um Deus. Nas sociedades onde a emergência histórica do projeto de autonomia criou a liberdade e a autonomia como significações imaginárias instituídas (a Grécia antiga, os regimes e as revoluções democráticas), o processo de socialização inclui uma quarta fase possível: a da subjetividade autônoma (reflexiva e deliberativa), que é definida por um modo diferente – permeável, flexível, lúcido -- de relação entre o Ego e os produtos derivados do inconsciente e da imaginação.

A teoria da subjetividade autônoma como um projeto individual correlato ao projeto de autonomia coletiva é uma idéia chave no pensamento de Castoriadis.

Com esse modelo, que concebe a socialização como um processo de criação e organização do sentido, é possível definir o aspecto duplo do social em sua relação afim com a psique: por um lado, é fonte de uma demanda externa, de uma intervenção que obriga a psique a sair do sentido monádico, ou simplesmente “privado”, mas, por outro, é a origem de programas de significações e esquemas organizacionais, isto é, fonte de recursos para a psique.

Esse duplo aspecto do social exerce um papel em cada estágio, mas talvez em nenhum outro momento tão extremo e decisivo quanto naquele em que a mônada se rompe, por meio da imposição do esquema social de separação da psique.

“A imposição da socialização à psique é essencialmente imposição a esta da separação. Ela equivale, para a mônada, a uma ruptura violenta, forçada por sua “relação” com os outros, mais exatamente pela invasão dos outros como outros, mediante a qual se constitui, para o sujeito, uma “realidade” como, ao mesmo tempo, independente, maleável e participável, e a deiscência (nunca perfeitamente realizada) entre a “psique” e o “somático”. Tanto quanto a tendência irresistível da mônada psíquica de se fechar sempre sobre si mesma, esta ruptura é constitutiva daquilo que será o indivíduo. Se o recém-nascido se torna um indivíduo social é porque, ao mesmo tempo em que sofre esta ruptura, ele consegue sobreviver a ela – o que, misteriosamente, ocorre quase sempre”* (IIS, pg. 344).

É importante frisar o valor exemplar dessa idéia da socialização como a “imposição da separação”. Assim, quando se examina cuidadosamente este ponto, é possível ver nele a convergência e a articulação das várias dimensões que o pensamento de Castoriadis põe em jogo.

Por um lado, a separação evoca a relação do *infans* com sua mãe: a separação o conduz, primeiro, a constituir a mãe como um “objeto parcial” e, depois, como um “objeto total”, até que ele (ou ela) atinge a exogamia, que implica a passagem através do complexo de Édipo.

Por outro ângulo, a partir de um contexto intrapsíquico, a imposição sobre a psique do esquema de separação marca a passagem do princípio do prazer para o princípio de realidade. Aí ocorre uma reorganização do psíquico, por meio da instauração do processo secundário, que implica o esquema de separação no modo de organização das representações: a passagem do figurativo -- que corresponde ao processo primário --, para a relativa diferenciação-demarcação do processo secundário -- organizado de acordo com a lógica de

separações e oposições mais ou menos claras. Isso significa que do processo de estruturação da intersubjetividade psíquica vem a matriz para o intrapsíquico.

A intersubjetividade é, então, anteriormente social. Sem sociedade, que cria o esquema de separação, nenhum dos aspectos descritos acima seria possível. Este fato, que a psicanálise geralmente ignora ou considera apenas superficialmente, merece hoje – apoiado pela incisiva elucidação do social-histórico por Castoriadis – um amplo reconhecimento. No nível social-histórico, o “esquema de separação” é o esquema lógico básico do imaginário social instituído. É um esquema que só a sociedade pode criar – nada poderia ser mais estranho para a mônada psíquica. Constitui o esquema básico -- separação/união – que permite a instituição do significado social, a instituição em cada cultura de seu próprio modo de dizer e de fazer.

** Encontra-se em “Violence de l’interprétation – Du pictogramme à l’énoncé”, de Piera Castoriadis-Aulagnier (Paris, P.U.F. 1975) uma concepção análoga, na perspectiva própria da autora, em nada divergente desta aqui exposta.*

A Sociabilidade e o Imaginário

Não é o momento, aqui neste ponto, de discutir nenhuma das teorias sociais mais extensas de Castoriadis. Contudo, é possível oferecer, como Castoriadis oferece, um simples e convincente exemplo: a linguagem. Só a sociedade é capaz de criar e, conseqüentemente, prover a mãe com esse formidável instrumento de socialização (que o sujeito tem de incorporar, submetendo-se à “violência” do seu esquema organizacional e suas significações

– as quais se tornarão depois matrizes para a simbolização criativa, abertura para a imaginação).

O fundamental da teoria a ser lembrado neste nível da exposição é o postulado de que todo processo psíquico é co-determinado pelo social. O caráter radical dessa conceitualização consiste em ampliar o significado do social, indo muito além dos modelos psicanalíticos que reconhecem o social apenas como incidentais na evolução do psíquico em relação aos mecanismos de defesa, do Ego e do Superego. De sua parte, Castoriadis sustenta que mesmo as pulsões são determinadas pela sociabilidade constitutiva do sujeito psíquico.

Esse ponto pode ser ilustrado com um pequeno resumo de sua análise do que Freud chamou de “pulsão anal”. Essa pulsão, diz Castoriadis, é pura criação social. Ela não pode ser definida, nem explicada, pela simples função fisiológica da eliminação de resíduos orgânicos.

È evidentemente impossível atribuir a essa função a importância de se constituir em uma “pulsão” à parte. (“Por que não uma pulsão respiratória?”) A existência de uma pulsão anal não estaria relacionada à zona anal por ser erógena “em si mesma”, mas, mais exatamente, essa zona se torna investida e mantida eroticamente porque as fezes se tornam um objeto significativo nas relações entre mãe e criança. E elas só adquirem essa significação porque, para a mãe e a criança, as fezes são algo muito diferente de um mero produto do funcionamento biológico da criança.

Em torno das fezes e de suas propriedades, uma série de significações – as quais são totalmente arbitrárias do ponto de vista biológico e cujo sentido imaginário pé criado e instituído pela sociedade – é associada e ligada (ou, mais exatamente, pode ser associada e ligada), dependendo da instituição da sociedade, que é bastante variada a esse respeito.

Seria autocontraditório conceber uma sociedade na qual as pessoas não tivessem uma sexualidade heterossexual investida (catexizada) por libido. Contudo, não é inconcebível pensar em uma sociedade na qual defecar e urinar poderiam ser funções não investidas de libido e experienciadas “naturalmente” – como, por exemplo, escovar os dentes – sem restringi-las à intimidade à qual a

repressão sexual as confinou. Conseqüentemente, fezes são um objeto que existe somente por meio de sua criação social-histórica como um objeto.

O animal humano não produz fezes, mas apenas elimina excrementos. A sociedade é que inventa uma “produção” desse objeto. Por outro lado, em relação à zona erógena anal, ela seria incompreensível, exceto através da alquimia da imaginação radical, que é capaz de fazer desse orifício e do que ele elimina um suporte para as mais variadas e surpreendentes representações.

Não existe, contudo, verdadeira analidade, não há uma constituição de um significado “anal” do prazer, sem a existência de uma significação imaginária social que cria uma *coisa social* chamada “fezes”, articulada em última instância com o sentido de posse.

Essa é uma significação imaginária que o *infans* incorpora, investindo isso com libido em sua relação com a mãe. Tudo isso, aliás, evoca mais uma vez o caráter radicalmente imaginário da sexualidade humana e a predominância do prazer representacional sobre o prazer de órgão.

Para fechar parcialmente este resumo da teoria da relação entre a psique e a sociedade, criada por Castoriadis, é possível ressaltar uma das perspectivas valiosas que essa formulação abre: suas idéias tornam possível uma nova abordagem do assim chamado fator social na geração de distúrbios psicológicos.

Uma fonte de sugestões sobre esse tema – cujo interesse atual é inegável devido à crescente expansão de certas patologias, como a anorexia, a bulimia, várias formas de adição, etc. – está contida em sua conferência de 1989, intitulada “A Crise do Processo de Identificação”, um interessante ponto de partida (CL v. IV, pg. 145-162).

Um Conceito Diferente de Sublimação

Ao pensar sobre o processo de socialização, Castoriadis re-elabora a noção freudiana de sublimação. Situa esse ponto como o “centro metapsicológico” em torno do qual aquele processo é teorizado.

“Sublimação, explica ele, não é outra coisa senão o aspecto psicogenético ou ideogenético da socialização, ou a socialização da psique considerada como um processo psíquico (IIS, pg. 355)”.

Revisar essa noção dentro do contexto de sua perspectiva leva Castoriadis a redefini-la da seguinte maneira:

“Sublimação... é o processo por meio do qual a psique é forçada a substituir seus objetos “próprios” ou “privados” de investimento (catexia) – incluindo sua própria “imagem” para si mesma --, por objetos que existem e são válidos nas e através das instituições sociais. E, além disso, cria para si “causas”, “meios” e “recursos” de prazer” (IIS, pg. 312).

Castoriadis enfoca a sublimação de um modo diferente de Freud. Sua perspectiva é mais ampla. Freud trata a sublimação como um destino da pulsão. Ele a considera como algo pouco freqüente de ocorrer, atribuindo-a somente a “seres superiores” que possuem capacidades criativas singulares. Leonardo da Vinci, é claro, serve como modelo. Castoriadis, pelo caminho do contraste, começa do extremo oposto, perguntando como e por que a vida cotidiana é possível. Isto é, ele está tentando elucidar o funcionamento comum do indivíduo social.

É possível dizer-se que, em relação à sublimação, Castoriadis começa por executar uma dupla operação. Ele re-localiza o conceito freudiano dentro do contexto de sua própria teoria da sociedade e, então, ele o desdobra, relaciona suas pressuposições implícitas, faz a lista delas e as “põe para trabalhar”, começando com a relação psique-sociedade.

Castoriadis adota a definição de Freud e, em seguida, re-elabora o conceito em termos gerais. Sublimação não é mais o destino da pulsão. Nem um simples deslocamento. Essa idéia é tomada dentro de uma perspectiva que torna o processo de socialização co-extensivo ao de sublimação. O resultado é o que se poderia chamar de um *conceito de sublimação expandido*. Descrição, por sinal, que o próprio Castoriadis aceitava, ainda que não a tivesse usado ao longo de sua obra.

Pode-se tentar, muito brevemente, apresentar um sumário de algumas das idéias centrais subjacentes a essa re-elaboração do conceito que o levaram a uma considerável expansão. Os primeiro dois pontos podem ser formulados da seguinte maneira:

1. Sublimação é definida essencialmente pela troca de objeto – que conduz a uma re-elaboração da topologia.
2. Sublimação e repressão não são destinos da pulsão que excluem uma à outra, mas, ao contrário, estão necessariamente articuladas em conjunto.

Castoriadis mantém a idéia de que a sublimação implica em uma conversão ou mudança do objetivo (meta) da pulsão, mas é sempre e essencialmente uma mudança de objeto no sentido amplo do termo. Diz ele:

“O ”objeto” da sublimação (aquele sobre o qual a energia em questão é investida) existe e tem valor somente na e por meio de sua instituição social, quase sempre efetiva, às vezes também virtual. Isto se resume em dizer que a sublimação é o investimento de representações (ou estados de representação) cujo referente não é mais um “objeto privado”, mas, de preferência, um objeto não-privado, público, isto é, um objeto social. E esses objetos sociais são invisíveis – ou tem valor por meio de seus atributos invisíveis. Em outras palavras, eles são valiosos em virtude de sua constituição ou em virtude de serem permeados por significações sociais imaginárias (MM, v.3 CL, pg. 231-254).

A Sublimação e a Socialização

Enfatizar a mudança de objeto mais do que a sua dessexualização implica em que se localize a sublimação como um processo que não se explica meramente na base de uma perspectiva intrapsíquico. Imediatamente, o objeto – ser social – obriga-nos a pensar o psíquico como aberto. Isto se dá por meio de uma topologia expandida, cujo objetivo é realizar uma articulação básica entre o intrapsíquico, o intersubjetivo e o “trans - subjetivo” ou coletivo.

Aqui neste ponto há uma re-elaboração parcial, uma “extensão”, do conceito de “anlehnung” (anaclisis, lean on), que pode ser traduzido como “étayage” (“ancoragem”, “sustentação” ou “apoiar-se em”). Tomando como modelo a tendência da sexualidade de sustentar o processo de autopreservação, Castoriadis sugere a idéia de que *a sublimação ancora o social e a instituição*.

Dessa perspectiva, a sublimação não pode ser reduzida a uma transformação de energia dentro do aparelho psíquico. A metáfora físico-química encontra aqui o seu limite. Ao contrário da concepção psicanalítica usual, a sublimação não é caracterizada apenas, nem necessariamente, pela dessexualização da pulsão, mas, de preferência, pela instalação de uma “intersecção não-vazia” (IIS, pg.312) entre o mundo privado e o mundo público, entre o psíquico e o social.

A sublimação, portanto, é concebida como um processo que, durante sua ocorrência, constitui uma zona de funcionamento psíquico especificamente definido por esse mesmo processo. Essa zona *é o espaço de encontro entre a imaginação radical subjetiva e as significações criadas pelo imaginário social*.

Essa visão da sublimação como zona de encontro entre a psique e a sociedade conduz Castoriadis a delinear uma topologia expandida. Pode-se pensar que essa “intersecção não-vazia” constitui um espaço psíquico

fundamental: aquele que corresponde ao funcionamento diurno dos indivíduos sociais.

Nesse sentido, Castoriadis parece ter introduzido alguns elementos que poderão dar uma resposta ao “buraco topológico” que Winnicott indicou que existia dentro da teoria freudiana da sublimação. A concepção de Winnicott sobre “o lugar onde nós vivemos” parece encontrar-se com a formulada por Castoriadis, que localiza a experiência humana socializada nesse duplo espaço de intersecção, o qual é, ao mesmo tempo, psíquico e social. Nele, é vivida a experiência cultural e, simultaneamente, é onde a criatividade se torna possível.

É importante notar que, ao longo de sua obra, Castoriadis afirmou com ênfase a dimensão da sublimação como socialização – com sua característica preponderante de imposição e de assimilação --, mas, apesar disso, segundo suas próprias formulações, esse aspecto não esgota o assunto. Re-centralizar a sublimação no objeto oferece uma via para realçar a dimensão criativa.

Castoriadis propõe interpretar a sublimação como uma dimensão do processo de criar diferentes tipos de objetos para a psique, ao longo da vida inteira de alguém. Nesse sentido, o conceito expandido de sublimação combina a abertura da psique para a esfera social com a criatividade.

Como complemento do que foi exposto acima, Castoriadis assinala: a mudança de objeto, característica da sublimação, é precisamente a garantia de que, para o sujeito, não há por muito tempo apenas “objetos” (da pulsão) e que as coisas e os indivíduos emergem como tal (isto é, como alteridade). Não há mais somente “palavras e signos privados”, mas também, agora, acesso a uma linguagem pública.

“Por essa razão, também, não é possível dizer que a sublimação e a repressão são dois destinos da pulsão que se excluem mutuamente. De fato, as sucessivas formas de repressão que ocorrem quando a cisão consciente/inconsciente é estabelecida [s’instaure] corresponde a tantos momentos no processo de sublimação. Essas repressões são, com certeza,

impossíveis sem mudanças concomitantes – ainda que embrionárias – no alvo e no objeto das pulsões” (IIS, pg. 312).

Castoriadis conclui, então, que a repressão primária e as formas subseqüentes de repressão, estruturando o aparelho psíquico, determinam a passagem de um aspecto do seu processo de evolução para um outro “nível” seguinte. E esses “níveis” estão articulados, ao longo de todo o processo, com a sublimação, que é percebida como uma capacidade do psíquico que se está desenvolvendo e organizando.

“Repressão e sublimação, prossegue Castoriadis”, não são destinos das pulsões que se excluem mutuamente, mas caminhos de distribuição da energia investida (catexizada) entre antigas representações e as novas modificadas e alternadas: representações/significações” (IIS, pg.314).

Para ilustrar esse ponto pode-se mencionar o caso clássico do pintor, a necessária articulação complementar entre representações eróticas anais reprimidas e representações sublimadas: o último não cancela o anterior, mas obtém dele parte de sua força e significado.

Um terceiro ponto se segue: a sublimação é uma expressão do prazer representacional, a qual, sendo correlata ao processo de socialização, passa através de vários estágios. Por meio do processo de sublimação, a psique dá origem à realidade, e transforma isso em favor de um novo tipo de prazer. Um prazer sublimado está ligado aos objetos da realidade. A indeterminação do imaginário e a predominância do prazer de representação são postuladas como condições fundamentais para o processo de sublimação.

Em relação ao prazer, pode ser descrita uma seqüência, descrita em termos aproximados e do ponto de vista do processo de socialização, que começa: 1. com o prazer monádico – absoluta fusão do prazer de representação com o prazer de órgão, com predominância do anterior; 2. continua com o prazer do fantasiar – instauração do prazer de representação através de representações privadas, fantasias; 3. culmina com o prazer sublimado do indivíduo social – prazer obtido por meio de representações sociais.

Na elaboração em que Castoriadis estende o conceito, a sublimação já aparece bem no começo da formulação como a dimensão intrapsíquica do processo de socialização. Essa extensão do conceito de sublimação é correlata à diferenciação de vários modos de sublimação e às várias articulações com o resto do funcionamento psíquico.

A partir dessa nova perspectiva, a sublimação constitui um modo de funcionamento psíquico que combina em vários graus com os mecanismos que aparecem usualmente separados e opostos, tal como as formações reativas, o fantasiar (devanejar), a repressão, etc.

Embora Castoriadis enfatize mais do que qualquer outra coisa em sua obra a necessidade de estender o conceito, e embora este seja o ponto de partida de sua re-conceitualização, ele também oferece algumas indicações sobre como reorganizar de um modo diferente o novo território expandido.

Podemos considerar dois exemplos. O primeiro aparece na formulação que estabelece que “no ato de fala nós já temos o essencial da sublimação” (IIS, pg.264). Aqui, nós temos duas coisas fundamentais. Por um lado, há uma extensão do conceito de sublimação, que é aplicado agora à fala (na qual o prazer de representação desde o início predomina – em lugar de sugar, falar); há o investimento de um objeto social (linguagem) cujo objetivo não é mais sugar, mas comunicar-se com o outro enquanto outro (e não como um mero objeto da pulsão). E, por outro lado, nesse “essencial” que estaria presente na fala, existe a idéia de que há modos e etapas para o processo de sublimação.

O segundo exemplo localiza-se no outro extremo da “evolução” da sublimação. Refere-se à dupla mudança no objetivo da pulsão e na orientação geral do aparelho psíquico – isto é, de desejo – que, como parte do processo de sublimação, ocupa seu lugar com a constituição do indivíduo social: “A intenção se torna intenção de modificação no real e do real, e isso irá doravante sustentar a ação do indivíduo em todas as suas formas” (IIS, 314).

Para o indivíduo social, um novo tipo de prazer aparece: “O indivíduo pode e deve ser capaz de encontrar prazer em modificar “o estado de coisas” fora de si mesmo ou na percepção de tal “estado de coisas” que é sempre

social”. O indivíduo social é alguém capaz de encontrar prazer em fabricar um objeto, conversar com os outros, ou ver um filme.

Do ponto de vista psicanalítico, Castoriadis dá uma contribuição, no mínimo, interessante ao re-descrever o empreendimento freudiano. Seu compromisso político o leva a almejar indivíduos sociais cada vez mais autônomos, o que pressupõe um processo de socialização igualmente moldado na abertura e não no fechamento da heteronomia.

Não por acaso, ele conclui uma de suas últimas obras, “Feito e a Ser Feito”, com a frase que consagra o imaginário e também a sublimação: “Não é o que é, mas o que poderia ser e o que será, que precisa de nós” (F et F, pg.412).

Castoriadis, freudiano

A descrição da revisão dos conceitos freudianos proposta por Castoriadis estabelece a originalidade especificamente psicanalítica de seu trabalho. Contudo, é preciso lembrar que isto não significa que ele tenha criado uma nova “escola” de Psicanálise, como ocorreu, por exemplo, com Lacan. Castoriadis sempre reivindicou o título de freudiano. Mais exatamente, dizia ser um “freudiano fervoroso”, ainda que, como se viu, introduza inúmeras *expansões*.

Diferente do freudo-marxismo – por exemplo, da Escola de Frankfurt --, seu pensamento crítico do freudismo não procurou anexar uma outra doutrina a esta, mas tentou desenvolver a sua própria reflexão a partir do interior da conceituação psicanalítica – e isto tanto na teoria quanto na prática clínica. Jamais diria, como Theodor Adorno, que a única coisa verdadeira na psicanálise são os seus exageros. “Boutade” interessante, mas que ignora a necessidade de qualificar o que são os “exageros” da psicanálise e re-examinar seus conceitos na

sua especificidade, partindo do essencial: a necessidade de significado na constituição da subjetividade e das sociedades humanas.

Castoriadis reivindicou a relevância da investigação freudiana do inconsciente e baseou sua própria reflexão no postulado segundo o qual todo fenômeno psíquico é co-determinado por seu significado inconsciente. Contudo, ainda que a relação entre o pensamento de Castoriadis e o de Freud seja essencial, não é linear, nem simples.

No seu principal livro, “A Instituição Imaginária da Sociedade”, ele explicita a questão da seguinte maneira: “A discussão será conduzida a partir da concepção freudiana, não para melhorá-la ou consertá-la, mas para clarificá-la por uma outra via, com base em dois temas que se comprovaram, não por acaso, ser “pontos cegos” para essa concepção: a instituição social-histórica e a psique como imaginação radical” (IIS, pg. 274). Mas, como pode estar demonstrado, Castoriadis não se limita a “clarificar” e também re-elabora conceitos sob sua própria ótica. Só que, ao fazê-lo, enquanto “melhora e conserta”, na verdade, ele instaura uma perspectiva própria bastante original.

Mesmo sendo verdadeiro que a relação não seja simples e que não exista total correspondência entre a re-elaboração de Castoriadis e a obra de Sigmund Freud, também é verdade que nenhuma das idéias do primeiro contradiz qualquer postulado básico do segundo.

Na realidade, a falta de coincidência completa entre os dois autores não deve ser surpreendente, uma vez que se considera a obra de Freud tão heterogênea a ponto de impedir que se possa assumi-la na “totalidade”, além de demandar que se assumam posições pessoais.

Teorias inteiras foram desenvolvidas a partir de um fragmento ou de um único postulado da obra freudiana. Ocorre também o fenômeno curioso das “leituras”: geralmente, a última interpretação desqualifica a anterior, deforma certos fundamentos, propõe novos, anula outros, etc. Não se trata de mero exercício hermenêutico, nem da variação dos véus infinitos do semideus Hermes (de onde vem, por sinal, hermenêutica), mas da questão específica da prática e da

teoria analíticas: o problema da indeterminação, de que trata Castoriadis, e da cientificidade na investigação do psíquico, em particular, e do humano em geral.

Essas interrogações dizem respeito, na verdade, às obras de quase todos os grandes autores psicanalíticos, como Melanie Klein, Lacan, Bion, etc. Como a maioria deles, Castoriadis se confrontou com o “corpus” da teoria freudiana, procurando “clarificá-la”, mas acabou por introduzir transformações significativas – e não apenas um simples complemento ou uma extensão.

A diferença de Castoriadis consiste, porém, no fato de ser também um filósofo e, como tal, dirigir suas interrogações não só ao pensamento freudiano como também ao seu tempo e ao que chamava de “pensamento herdado”. Está subjacente ao seu projeto filosófico a meta de “ancoragem” ou “sustentação” (“*étayage*”) da concepção freudiana, na qual via “pontos cegos”, além de reelaborar as fundações da teoria da psique e do projeto psicanalítico, não só em relação à epistemologia, mas também do ponto de vista ontológico.

Capítulo II

Práxis-Poiesis

*“ Castoriadis elaborou uma
Filosofia da práxis.”*

Habermas

O que é a Psicanálise? A resposta oferecida por Castoriadis a esse problema é original sob vários aspectos. As discussões giram, ainda hoje, em torno da cientificidade do projeto psicanalítico. Os partidos se formam, as gazetas declaram a “morte de Freud”, os seus epígonos tentam buscar “evidências empíricas”, “demonstrar” e “provar” a consistência científica da psicanálise. Por mais que Freud quisesse adaptá-la à ambiência positivista e naturalista de sua época e dar-lhe a “respeitabilidade” de uma ciência tradicional, Castoriadis considera que chegou o momento de supormos que ela não é uma disciplina igual às outras, até pela reivindicação freudiana de que constituiria um misto de “ciência natural”, prática clínica e reflexão metapsicológica. Uma disciplina nem melhor, nem pior. Apenas diferente.

O objetivo de Castoriadis é discernir, a partir do interior de sua prática e na relação dialógica da psicanálise com outras disciplinas, aquilo que lhe é específico. Parte da constatação de que há algo de inacabado, fronteiro e mesmo “selvagem” na sua identidade, seja pela natureza fluida do seu objeto, seja pelos seus procedimentos heurísticos pouco canônicos em face das ciências “exatas”, mas também por ter nascido nos interstícios de outras práticas e ciências, como a neurologia, a psicologia, a biologia (Darwin, Haeckel), a química (Freud retira desta disciplina a expressão “análise”, o que se pratica nos laboratórios), a física, a antropologia, a religião, a economia, a política e a filosofia.

Uma originalidade de sua reflexão sobre a natureza da psicanálise é o fato de retirá-la, de saída, do campo exclusivo da epistemologia. Sem ignorar, contudo,

a questão epistemológica, Castoriadis situa o debate em três áreas articuladas entre si: a filosofia prática, a ontologia, a antropologia filosófica.

Sua entrada na discussão -- não podemos esquecer -- traz a marca de seu interesse *político* pela psicanálise. Não por acaso, foi buscar na *filosofia prática* de inspiração claramente aristotélica alguns dos instrumentos de sua interrogação. O cerne do pensamento de Castoriadis está na sua preocupação em combater o distanciamento entre filosofia e prática, comum ao *neo-aristotelismo* encontrado em vários autores do século XX.

Pode-se dizer que ele faz parte do chamado “renascimento da filosofia prática” (veja-se sobre isso o ensaio de Enrico Berti, “Aristóteles no século XX”, capítulo IV, pgs. 229 a 299) encontrado em obras que renovaram a reflexão política, justamente procurando realizar uma estreita união entre teoria e prática, tendência comum ao pensamento aristotélico e, por exemplo, ao de Hannah Arendt, de Leo Strauss ou de Eric Voegelin, representantes típicos desse resgate de elementos do pensamento de Aristóteles.

A expressão “filosofia prática” remonta, como se sabe, a Aristóteles. Tem o sentido de uma reflexão que incide sobre a área ética e política, referida ao agente cujo ato e resultado da ação são inseparáveis. Voltou, porém, a ser usada desde o final do século XVIII, para identificar o conjunto das reflexões filosóficas sobre a *práxis*, isto é, a ética, a política, a economia, a sociedade. Também indicava as disciplinas correspondentes, ensinadas nas universidades da Europa. Ressurgiu justamente em oposição a uma cisão entre filosofia e prática – considerada de origem platônica --, proposta por correntes idealistas mais recentes e neopositivistas, no estudo da política e da sociedade.

Os alvos dessa crítica neo-aristotélica foram: a busca artificiosa de uma “neutralidade científica” das chamadas ciências humanas, a impossibilidade de a filosofia exercer uma função orientadora em relação às condutas práticas, e a afirmação da filosofia analítica anglo-saxônica de que é impossível instaurar uma ética fundada no conhecimento. Não nos esqueçamos de que o neopositivismo gerou, na passagem do século XIX para a primeira metade do XX, uma filosofia política anglo-saxônica que afirmava uma separação entre conhecimento e ação,

isto é, entre as descrições e as prescrições, conhecida como a “lei de Hume”. Foi contra essa divisão e essa decretação de impossibilidade, acusada de ser uma justificação da realidade existente, que se insurgiram várias tendências alimentadas pelas fontes gregas da *práxis*. Entre elas, as correntes fundadas na dialética de Hegel e Marx, a escola de Frankfurt dos emigrados alemães foragidos durante a ascensão do nazismo, a “ética do discurso” de J. Habermas e O. Appel, mas também a tendência inspirada por Heidegger, que deu origem a pensamentos díspares como a fenomenologia franco-alemã e autores como Hans Jonas, Hannah Arendt e vários outros.

Todas têm em comum, em algum grau, não só o recurso às fontes gregas, mas traços da filosofia prática e/ou do realismo aristotélico, capazes de unir ética, política e conhecimento. Poucos, como Castoriadis, levaram tão a sério essa verdadeira influência aristotélica, bem como o seu correspondente antiplatonismo.

Uma característica dessa tendência, que também se voltou em parte para a filosofia prática de Kant, consistiu em retornar à noção grega de *pólis*, em oposição a uma outra separação radical: entre Estado Moderno e Sociedade Civil. O Estado onipresente, dominante, invasivo e acima da Sociedade Civil, descrito em sua forma extrema no modelo de totalitarismo de Hannah Arendt (e também do próprio Castoriadis), é exatamente o oposto da democracia participativa do mundo grego antigo. Em outras palavras, uma filosofia do tipo aristotélico poderia servir como um fundamento capaz de justificar concepções políticas alternativas às que estariam na base do Estado Moderno.

Um outro traço geral característico dessa corrente foi a de não limitar a reflexão exclusivamente à epistemologia, e nem mesmo partir dela. Essa tendência implica em recuperar a concepção (clássica) de *saber prático* em contraposição à ciência moderna. Quando não há contraposição, como parece ser o caso de Castoriadis, o *saber prático* convive com a ciência ou passa ao largo dela.

Aristóteles fazia, como Platão, uma distinção entre três tipos de atividade humana: *theoria*, *práxis* e *poíesis*. Mas ambos estabeleciam uma hierarquia de níveis, colocando a *theoria* acima da *práxis* e esta acima da *poíesis*. Castoriadis mantém a distinção grega, mas elimina de sua formulação a hierarquia, colocando

as três atividades no mesmo nível. Seriam, todas elas, modos de agir e, ao mesmo tempo, de conhecer. Não deixou, por isso, de ser fiel ao espírito do aristotelismo, uma vez que este, ao contrário do platonismo, não opõe radicalmente sensação e pensamento, ação e conhecimento. Ao contrário, vê antes continuidade entre eles.

Pode-se dizer que o objetivo de Castoriadis, ao utilizar a filosofia prática para pensar a psicanálise e a singularidade de seu método, era buscar discernir no interior dessa disciplina e dessa prática aquela união particular que se encontra tanto no programa aristotélico quanto na tentativa implícita no marxismo ocidental, na dialética hegeliana, e na filosofia política contemporânea.

Uma referência explícita, vinda de outra fonte, a essa singularidade da posição da teoria e sua imbricação na prática interpretativa da psicanálise, -- também captada e formulada por Castoriadis --, está em uma nota de rodapé (a nota dois, pg. 35) do belo ensaio de Bento Prado Júnior intitulado “Hume, Freud, Skinner – Em torno de um parágrafo de G.Deleuze”.

Nela, descreve que a Teoria dos Sonhos freudiana “é extraída de uma *prática original* de interpretação do sentido dos sonhos e de uma nova forma de organizar o material da psicopatologia, isto é, a tradição pré-científica da psiquiatria. Mas não é a ciência que fornece o ponto de vista que permite trabalhar os dados da psiquiatria. O olhar lúcido que deslinda o emaranhado das significações do sonho (guia e fio condutor dos sintomas da patologia) é um olhar desarmado teoricamente. Que estranha lucidez é essa que não retira sua eficácia da eficácia do conceito? É da eficácia desse “golpe de vista” que se retirará, pelo contrário, o esboço de um sistema quase-conceitual, isto é, a construção da nova teoria do aparelho [psíquico]”.

Vale a pena reproduzir o comentário de Bento no parágrafo seguinte -- em que pese sua diferença de objetivos e de motivação original --, por sua coincidência final com nossa leitura de Castoriadis:

“O importante é que essa inversão da ordem das razões não modifica apenas o estilo da teoria freudiana do psiquismo. Ela põe em xeque a própria idéia de *teoria*, tal como a entendia a ciência contemporânea de Freud, na esteira do

racionalismo ocidental. É a relação entre teoria e prática, entre conhecimento puro e aplicação técnica que é subitamente subvertida. Talvez apenas na tradição do marxismo encontremos uma operação semelhante – mas esta é uma outra questão que não cabe explorar nesta circunstância. Basta, neste momento, que insistamos na idéia de que a interpretação dos sonhos *precede e fundamenta* a arquitetura da teoria”.

“Mas basta fazê-lo apenas se, ao fazê-lo, medirmos, mesmo que seja por um breve instante, as vertiginosas conseqüências dessa estranha inversão. Pois dizer que a interpretação precede a teoria é dizer que – para usar de uma expressão brutal – *a teoria não tem fundamento objetivo* E é bem essa surpreendente decisão que dá nascimento à originalidade do discurso psicanalítico” (pg. 35).

Castoriadis já sabia o que surpreende a Bento Prado Júnior.

No contexto de uma leitura de Freud à luz da equalização entre *theoria* e *práxis*, a noção de *experiência* ganha um novo sentido, diferente daquele que possui no empirismo ou no objetivismo científico. Esse novo sentido, que é, na verdade, clássico, atribui valor heurístico a um *saber prático* e também àquilo que Castoriadis chama de “elucidação” -- muito próximo do que os gregos chamavam de *phrónesis*, um tipo de razoabilidade, capaz de discriminar o valor, o sentido ou a sensatez de uma experiência.

O próprio Freud costumava dizer, em suas conferências introdutórias à psicanálise: havia desvendado “verdades caseiras” que as mães de família conheciam e os políticos sagazes utilizavam. E isto não era mera retórica. Não é um acaso Castoriadis deter-se na célebre declaração de Freud, consagrada em uma de suas obras derradeiras, “Análise Terminável e Análise Interminável”, segundo a qual existiria uma equivalência identitária entre pelo menos três profissões eminentemente *práticas*: a psicanálise, a política e a educação. Castoriadis acrescenta a essa lista a medicina.

A “expressão brutal”, segundo a qual *a teoria não tem valor objetivo*, só vale no quadro dos pressupostos que sustentam a alternativa: empirismo ou racionalismo? Ou seja: a surpresa está marcada, talvez, pela reverência à

tradição, e certamente pela permanência dessa linhagem, que separa sujeito e objeto na teoria do conhecimento e na própria metafísica ocidental.

O “golpe de vista” da operação psicanalítica a que se refere Prado Jr. só é possível sobre o solo da experiência dialógica da análise -- pelo menos a partir da ótica de Castoriadis (e também de Freud). Não se trata de empirismo *versus* racionalismo, nem de partir da experiência como a concebe a teoria empirista do conhecimento.

A originalidade da psicanálise está em ter uma âncora na experiência, isto é, na prática -- no sentido aristotélico de ação na área ética, onde o agente ou o ato e o resultado são inseparáveis. Mas essa prática, que leva a uma experiência e, portanto, a um *saber prático*, é constituída de uma interrogação entre, pelo menos, dois sujeitos e, portanto, entre duas histórias e experiências diversas (incluída aí a experiência emocional), sem fixar um objeto determinado.

Castoriadis toma o termo *práxis* de Aristóteles, mas, além do sentido básico de prática, onde agente e resultado são inseparáveis, acrescenta-lhe um novo sentido, como se pode ver na breve definição de *práxis* contida em sua obra central, “A instituição imaginária da Sociedade” (pg. 112):

“Chamamos de práxis esse fazer no qual o outro ou os outros são visados como seres autônomos e considerados como o agente essencial do desenvolvimento de sua própria autonomia. A verdadeira política, a verdadeira pedagogia, a verdadeira medicina, se alguma vez existiram, pertencem à práxis”.

A psicanálise, ou a “verdadeira psicanálise” (no sentido de autêntica), pertence ao domínio da *práxis*. Mais do que isso, a psicanálise é o *próprio modelo da práxis* -- como também aponta Habermas, em cuja obra ela também é modelar da *práxis* comunicativa, intersujeitos, e garantia de transparência do discurso. (Obviamente, aqui há semelhança, mas não completa identificação, uma vez que se refere a dois contextos e obras diferentes.)

O jogo entre singularidade e universalidade na *práxis* passa, dirá Castoriadis, pela criação de sentido (fazer sentido), e não pela *explicação* -- o que a tornaria ciência do ser determinado. Não passa igualmente pela imposição de

um sentido pré-estabelecido – o que a tornaria, no caso da psicanálise, estritamente, uma hermenêutica.

A “inversão” da precedência entre teoria e prática, ou, antes, a concessão de um estatuto distinto à prática, não é a única mudança proposta pelo pensamento de Castoriadis sobre a psicanálise. Do ângulo da discussão ontológica, a sua reflexão é marcada por seu *antiplatonismo* e pela preferência por Aristóteles -- que é “deste mundo”, diz ele, ironizando a divisão de dois mundos em Platão: o sensorial-aparente e o das formas essenciais. Caracteriza-se, igualmente, pela crítica da identificação entre ser e determinação, junção iniciada em Parmênides e consumada pelo fundador da Academia.

O núcleo do seu pensamento é constituído, em grande parte, pelo espírito dessa crítica ao racionalismo e ao idealismo platônicos. Usando categorias claramente aristotélicas, sugere que é impossível compreender a natureza da psicanálise pela via idealista de separar representação e mundo. O caminho também passa, agora, não pela inversão, mas por uma *reversão* das relações de predicação. Uma inversão já fora operada pelo platonismo: *Platão e, depois, o neoplatonismo fizeram do ser, que é o verdadeiro sujeito, um predicado; e do pensamento, que é apenas um predicado, o verdadeiro sujeito.*

Há no platonismo o que Castoriadis chama de *abstração* -- a pseudo “luz” situada fora da caverna do labirinto da condição humana. Aristóteles oferece, segundo ele, uma via mais segura, por repor o sujeito (o ser) no seu devido lugar (ver sobre isso Aristóteles, “Segundos Analíticos”, Livro II, cap.7, parágrafo 2, e livro I, parágrafo 10 : “O pensar pode pensar apenas o que é, pois ele mesmo é um modo de ser, real”). Além disso, não o submete exclusivamente à determinidade, que é um atributo de uma predicação, o pensamento.

Do ponto de vista de Castoriadis, é por partir dos predicados da determinação genérica, em vez de partir do real (*hypokèimenon*, sujeito), e por necessitar, contudo, de um suporte para essas determinações, é que a idéia abstrata se transforma nesse próprio suporte. A idéia se torna, assim, “idéia mística” -- como disse Marx, também, do hegelianismo, em 1843, em sua “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (*pgs. 34-35, da edição de Galvano della Volpe,*

“*Opere Filosofiche Giovanilli*”, Roma, 1969), ao retomar um tema já presente em Feuerbach, que é o da inversão das relações de predicação no idealismo.

Essa inflação do pensamento irá conduzir a ontologia ocidental a um erro de grandes proporções e de conhecidas conseqüências: a redução do sujeito à consciência e, desta, à razão e/ou à intelectualidade. O sujeito estaria assim reduzido a ele próprio, daí as conhecidas investidas “pós-modernistas” e “desconstrucionistas” contra a idéia de sujeito e essa tradição metafísica.

O ser constituiria, conseqüentemente, o determinado -- e discernível na sua determinação pela via do conceito e da “eficácia do conceito”. Daí, a exigência de cientificidade, que é a exigência da determinidade, dirigida à psicanálise e, a rigor, a todos os setores do saber.

Castoriadis não evita a ontologia – e até a busca em suas fontes gregas – porque justamente aí residiria, segundo ele, o pecado original, o desvio platônico, de buscar a verdade no céu das formas distanciadas da experiência. O próprio aristotelismo, sobretudo tornado escolástica, teria incorrido no mesmo equívoco de hipostasiar categorias e de erigir um resíduo idealista, como o recurso ao Primeiro Motor, à condição de causa explicativa e, ao mesmo tempo, Ser. Sujeito e predicado aí se embaralhariam novamente.

O caminho da ontologia e dos temas clássicos, como o da alma, prepara criticamente o trajeto para o núcleo de sua obra, na qual a psicanálise tem um papel basilar: a condição humana não pode mais ser pensada e encarada sob o vértice exclusivo da determinidade.

O próprio Castoriadis resume seu recurso à filosofia prática, à ontologia “das origens” (gregas) e à antropologia filosófica para discernir o que é e quais as implicações da psicanálise para a própria filosofia e a questão da verdade:

1. No plano da ontologia, diz ele, a *Psique*, tal como é elucidada pela psicanálise, nos faz ver *um modo de ser* que, mais ou menos ignorado pela filosofia herdada, *é na verdade universal*, e nela aparece com uma clareza estonteante (grifos meus).

2. No plano da antropologia filosófica, a psicanálise nos obriga a ver que o humano não é um animal “racional”, mas, essencialmente, um ser imaginante,

imaginação *radical, imotivada, disfuncionalizada* (grifo meu). Ela também torna, afirma ele, “compreensível para nós o processo de socialização e, assim, as raízes profundas de investimentos que podem parecer aberrantes e a solidez quase inquebrantável de sua heteronomia”.

Essa decorrência das descobertas com as quais a psicanálise “tropeçou” no meio do caminho de sua investigação sem um olhar teórico pré – determinado (para usar a descrição de Bento Prado Jr.), a leva a traçar um contorno inteiramente novo do retrato daquilo que é humano.

Notem-se aqui duas outras decorrências de sua afirmação:

a. Castoriadis modifica a concepção freudiana das “séries complementares”, que pressupõem uma determinação de tudo o que é psíquico (não há, para Freud, acaso no sonho, nos lapsos, nos sintomas, nas condutas, isto é, naquilo que Castoriadis chama de face visível do objeto psicanalítico). A indeterminação intervém, e não só na superfície objetiva;

b. A autonomia humana é algo altamente sofisticado que difere da concepção de Rousseau, espontaneísta, segundo a qual os homens nascem livres. Os homens, dizem Freud e Castoriadis, nascem fortemente heterônomos. Ou, como diria Winnicott -- um psicanalista inglês cuja obra apresenta inúmeras afinidades com o pensamento de Castoriadis --, o sujeito humano parte de uma “dependência absoluta” para alcançar, quem sabe, uma autonomia relativa e, possivelmente, a emancipação.

A quebra da mônada psíquica, que constitui, ela própria, um aprisionamento (no “narcisismo primário”, em termos psicanalíticos mais correntes), não se faz facilmente. Essa ruptura exige, em primeiro lugar, a presença e a intervenção do outro (pela via inicial da união da mãe com o *infans*, seguida da gradual frustração e da separação), e, depois, um longo processo de individuação e de socialização, onde a “realidade” – vale dizer, a sociedade – intervém impondo ao sujeito humano um corte no enclausuramento primitivo, cuja atração não cessa inteiramente nunca, e a interiorização de “valores”. Trata-se de um jogo complexo em que o sujeito “se forma” como um projeto aberto, mas também inclinado ao fechamento, de autoconstituição e de auto-reflexão.

Esse processo inacabado difere daquilo a que Habermas dava também o nome de auto-reflexão. Para ele, seria um processo predominantemente intelectual-cognitivo de descoberta, na intermediação da linguagem, dos elementos privatizados no discurso do sujeito: assim, a chamada doença mental não passaria de um discurso privado, impedido de ser tornado público e consensual (“Conhecimento e Interesse, cap. V). A psicanálise, na versão de Habermas, seria assim, um pouco como no primeiro Lacan, uma *práxis* lingüística, despida de qualquer peso ontológico para além daquele da própria linguagem.

A concepção de Castoriadis, mais próxima das concepções psicanalíticas conhecidas e propriamente ditas, não reduz o processo de constituição do sujeito nem à linguagem, nem ao próprio processo de sociabilidade. A linguagem, dirá ele no diálogo (uma entrevista) intitulado “Da Mônada à Autonomia” (pgs. 105-106), “é uma criação do imaginário radical, isto é, da sociedade. A linguagem como tal, e as linguagens singulares são, a cada vez, uma criação da coletividade correspondente”. Mas a questão da linguagem não é o nosso foco e daria até mesmo um ensaio à parte.

O mais importante a reter aqui é a visão da autonomia como uma difícil conquista individual e mesmo coletiva. Daí, em grande parte, a sua escassez no mundo contemporâneo e ao longo da errática história humana, onde se apresenta de forma pontual e, hoje, como projeto.

3. No plano da filosofia prática, a condição de atividade *prático-poiética* da psicanálise esclarece, diz Castoriadis, a própria idéia de *práxis* e mostra, no caso do ser humano singular, ao mesmo tempo, um caminho para a transformação desse mesmo ser, e a autonomia como objetivo dessa transformação.

Este é um ponto de coincidência entre o projeto psicanalítico e outras práticas humanas: visa à transformação. Tem isto em comum com a política e a religião, por exemplo. Mas a finalidade do processo psicanalítico já está inscrita em seus “meios” e em suas “modalidades”: não propõem a consolação, nem a salvação, nem a mudança por meio de punição ou de preenchimento das necessidades e desejos do sujeito. Nada de consolo ou de “psicoterapia”, nem de conselhos ou de intervenções na realidade. Tampouco oferece “promessas”.

Assim como há uma especificidade irreduzível da Psique -- constatação que é uma contribuição decisiva da psicanálise --, há também uma especificidade ética e processual do projeto psicanalítico: ainda que tenha em comum com a política tradicional ou a religião o objetivo de transformação, este se dá em psicanálise visando à autonomia do sujeito, como meio e fim de sua autonomia. Quem se transforma é o próprio sujeito em análise – não é "transformado". Há também em psicanálise uma pretensão a formulações teóricas, muito próximas das que são elaboradas pelas chamadas "ciências humanas" – o que não se encontra nas religiões ou na política, *strictu sensu*.

Castoriadis postula que a atividade do "verdadeiro psicanalista" visa à emergência da autonomia do outro, "utilizando-se", para fazê-lo, de elementos potenciais dessa mesma autonomia, como um modelo formal para toda práxis humana, definida "como atividade de uma autonomia visando à autonomia de um ou de vários outros", como fazem ou deveriam fazer a verdadeira política e a verdadeira pedagogia. Entende-se por que Castoriadis propõe uma paráfrase de um conhecido slogan liberal, herança do Iluminismo: "A minha liberdade começa onde começa a liberdade do outro".

É possível *mudar* um ser humano, diz Castoriadis. Os métodos de tortura totalitários, descritos melhor do que nunca em "1984", de George Orwell, podem produzir conversões extraordinárias: Winston, a personagem central, passa não só a falar a "novilíngua", a amar o Grande Irmão, bem como a "ser" um outro, muda a identidade. Métodos de mudança behaviorista de punição e recompensa obtêm resultados semelhantes, ainda que apresentem finalidades éticas distintas. A religião tem exemplos ainda mais espetaculares com base na crença em uma transformação radical.

Todos esses procedimentos fundam-se, porém, diz Castoriadis, na heteronomia. A psicanálise é a primeira prática psicológica que propõe a autonomia como meio e fim. O analisando em psicanálise conquista, não sem dificuldades e resistências em direção à heteronomia, uma lucidez acerca de sua própria história, de seu mundo próprio, de seu desejo. Mas essa lucidez, que nunca é transparência total, absoluta, nem pode ser negação da ação da

imaginação radical (o sujeito humano, mesmo se pudesse ser analisado o mais exaustivamente possível, nunca deixaria de sonhar, desejar, fantasiar, devanejar, etc.) só pode ser atingida por meio de sua “auto-atividade, seu próprio questionamento, o desenvolvimento de sua reflexividade”. Citemos literalmente o próprio Castoriadis, em seu ensaio “Psicanálise e Filosofia”, quando diz, à página 167 :

“O buscado decerto também é a tradução ou a expressão dessa lucidez na vida afetiva do paciente – e isso exige a constituição, a emergência, no paciente, de uma nova instância psíquica, a subjetividade reflexiva e deliberante, capaz de filtrar as pressões e os desejos inconscientes, de quebrar a coalescência da fantasia e da realidade, de colocar em questão não só os pensamentos do sujeito, mas sua prática. Essa emergência de uma subjetividade reflexiva e deliberante, isto é, autônoma, pode ser definida como o fim do processo analítico (fim nas duas acepções da palavra: finalidade e termo)”.

O problema da filosofia prática aparece, pois, em psicanálise, do ponto de vista de Castoriadis, como a questão do fim e da finalidade do tratamento, mas também dos “meios” e das suas “modalidades”, já que estes podem adular e mesmo violentar todo o projeto.

O uso meramente instrumental dos meios -- *methodos* – reduziria a práxis a uma simples ação, como a técnica que produz objetos. Como Aristóteles, Castoriadis identifica --lembra-nos Habermas (pg.456)-- os elementos da práxis *irredutível* nos exemplos da práxis política, pedagógica, médica e mesmo artística, porque *ela traz o seu fim em si mesma e não se deixa reduzir à organização racional dos meios em função dos fins*. Como dissemos acima, Habermas também o disse em outros termos: “A práxis segue um projeto que não precede, como uma teoria, à aplicação, mas que, enquanto antecipação, pode ser corrigido e alargado, na própria realização prática”.

A PSICANÁLISE COMO PRÁXIS-POÍESIS

Desde os seus primeiros trabalhos sobre a psicanálise, entre os quais se destaca o seminal “Epilegômenos a uma Teoria da Alma que se pôde apresentar como Ciência”, publicado em “L’Inconscient” , em outubro de 1968, Castoriadis interrogou-se sobre o estatuto da teoria psicanalítica.

Ele dizia que, se as discussões sobre a psicanálise dão a impressão de uma confusão talvez sem igual no mundo contemporâneo, isto se deve, em parte, à indefinição em que está mergulhado seu estatuto. Por outro lado, deve-se também a alguns outros fatores, como a preocupação dos psicanalistas em buscarem um modelo teórico único, referencial fixo, sob pena de parecerem “ecléticos”.

Essa busca de um modelo fixo, de um padrão único, ou, então, de um referencial teórico “atualizado” anexado a alguma outra disciplina ou teoria (estruturalismo, fenomenologia, neurocognitivismo, etc.), é uma simplificação cômoda. Serve para alimentar os círculos psicanalíticos. A adesão ao modelo teórico privilegiado dá origem às “escolas” que discutem entre si. É um modelo abstrato, parte de uma noção particular de teoria, freqüentemente à busca da almejada “cientificidade”, e pode ter a função de um mito no imaginário dos praticantes. Às vezes, isso vem acompanhado de uma relação transferencial idealizada com algum personagem do movimento analítico, como Klein, Lacan, o próprio Freud. Nessa operação defensiva, fica esquecido que existe um referente na experiência singular da clínica e na própria obra de Freud, cujos escritos heterogêneos formam, não um Talmude ou uma Torá, mas uma fonte inaugural cujo traço central está, justamente, em ser inacabada, ou, como está escrito em uma de suas últimas obras em vida: a psicanálise é *interminável*.

Essa tendência escolástica tende a ignorar a complexidade da psique, sua penetração pela imaginação radical e a implicação de toda uma rede de intersecções e de significações imaginárias sociais na “fabricação” do que chamamos de *um indivíduo*. Frequentemente, os críticos da psicanálise apontam o

fato de a psicanálise não ser uma ciência positiva como as outras, dignas desse nome, como o engano sobre o qual repousam todas as discussões, a pedra de toque filosófica que equacionaria todos os problemas. Tudo giraria em torno da questão da cientificidade.

É interessante percorrer um trecho do caminho de Castoriadis para chegar a identificar a psicanálise como *práxis* e, mais especificamente, como *práxis-poíesis*. Esse trajeto começa nos “Epilegômenos a uma Teoria da Alma que se pôde apresentar como Ciência”, um ensaio seminal cujo exame pode ser análogo àquilo que representaria, para a obra de Freud, uma leitura do seu “Projeto de uma Psicologia para Neurólogos”.

Os temas centrais do exame da Psique que se encontrarão em “A Instituição Imaginária da Sociedade”, publicada em 1975, já estão presentes nos “Epilegômenos...”, publicado em 1968.

Uma leitura apressada, à primeira vista, poderia nos conduzir a enganos grosseiros:

1. tratar-se-ia de uma obra extemporânea: chamar a psicanálise de “uma teoria da alma” em pleno Ano da Graça de 1968?

2. como se poderiam oferecer acréscimos a essa “teoria da alma”, misturando-a com a palavra “ciência”?

3. o ensaio parece uma crítica feroz à psicanálise e à sua falta de consistência científica: por que essa disciplina estranha apenas “pôde apresentar-se” como ciência? E como se fez passar pelo que ela não é?

Castoriadis leva a discussão sobre a natureza da psicanálise para as suas fontes ontológicas, práticas, antropológicas e mesmo gregas, perguntando: “O que é a alma -- e em que medida, em que condições, a psicanálise nos força a pensar de outra forma?” (pg.10). Ao fazê-lo, entra no confuso debate sobre o seu estatuto de uma maneira inesperada, dirigindo um olhar não extemporâneo, mas crítico, semelhante àquele que havia dirigido ao marxismo.

A pergunta subjacente não é: a que paradigma científico ou filosófico corresponde o chamado *discurso psicanalítico*? Mas é a seguinte: avançamos na

resposta à pergunta sobre a alma, que nos intriga há tantos séculos, em meio a aporias antigas, aparentemente insolúveis?

Ao fazê-lo desta forma, Castoriadis desloca a discussão das regras epistemológicas e lingüísticas para os fundamentos ontológicos, não só dessa "ciência" enquanto tal, mas do seu próprio objeto, a Psique. E responde, de saída, que a psicanálise não deu respostas melhores do que as de Platão, Aristóteles ou Kant. Ao contrário, agravou algumas dificuldades e não solveu aporias centrais, como a da própria alma como expressão da vida.

De qual vida falamos: a instintual -biológica, a pulsional? Freud teria resolvido a aporia platônico-aristotélica da definição da vida como "um misto de corpo e alma", ao criar a idéia de pulsão (*Trieb*), definida nos "Três Ensaio de Teoria Sexual" (pgs. 123-223), como um conceito "situado na fronteira entre o somático e o psíquico"?

Freud não resolve essas questões e paradoxos, mas não há dúvida de que, ao falar, por exemplo, dos sintomas histéricos como "conversão" do anímico em corporal, colocou a questão num outro patamar. Introduziu uma nova maneira de tentar resolvê-la. E o fez pela via prática da medicina. Não foi, no início, nem mesmo por meio de sua práxis própria, a psicanalítica. Criou novos meios, clínicos, não específicos dos *theorós*, de tentar resolver questões que foram teóricas e/ou religiosas ao longo da história.

Ao formular, já nos seus "Estudos sobre a histeria" (1895), a noção de sintoma histérico como uma "solução de compromisso" entre um desejo não-realizado (reprimido) e uma realização parcial (a dificuldade somática investida de libido), isto é, como um fenômeno *psicossomático*, Freud recolocou a questão da alma (e do corpo) em termos inteiramente diferentes do que se fez até então.

Este deslocamento da teoria para a prática clínica é uma das inovações radicais a que se refere Castoriadis para distinguir a psicanálise de outras disciplinas. Essa âncora empírica, na prática, e as descobertas em que os psicanalistas "tropeçam", constituem material distinto da atividade científica tradicional e, mais ainda, diverso da teoria ontológica "herdada". É uma "inovação radical, porque não podemos refletir a alma senão nesse espaço aonde Freud a

levou, onde os problemas herdados só recuperam o seu sentido sob a condição de mudar de corpo” (pg 39).

É interessante notar que, nos “Epilegômenos...”, Castoriadis procura definir a psicanálise, inicialmente, por uma abordagem daquilo que *ela não é*. Essa é uma aproximação pela via negativa. Mas, ao percorrê-la, vai ressaltando gradualmente os traços do retrato positivo da psicanálise – *do que ela é*.

Em primeiro lugar, ela *não é ciência*. Para definir “esse novo espaço” referido por Castoriadis, é preciso eliminar o modismo de incorrer em dois equívocos: a miragem científica e o pretense corte epistemológico, segundo o qual existiriam dois Freud, um pré-científico e o outro, cientista na plenitude do termo.

O primeiro equívoco é positivista, o segundo é lacaniano (o que, para Castoriadis, não difere muito em termos de ilusão).

A miragem científica foi a do próprio Freud. Castoriadis concede que ela foi “uma ilusão vital e mesmo fecunda”, pela simples razão de permitir a Freud possuir um referencial justificador para a sua prática *sui generis*, impossível de enquadrar na ciência neurológica, físico-química e mesmo psicológica de seu tempo. Mas foi também um referencial que lhe deu parâmetros organizadores e uma linguagem aparentemente comum em relação à “ciência natural”, num sentido forte. Os parâmetros foram úteis e, quanto à linguagem, foram apropriados termos da física (energia, campo, topologia, etc.), da economia (investimento, lucro), do direito (instância, por exemplo), e de outras disciplinas. Mas as ligações com a “ciência natural” – a Física como modelo -- sempre foram fracas.

Diz ele: “Na ciência, ele acreditava tanto quanto podia e as suas formulações a esse respeito, bastante simplistas à primeira vista, não soariam bem aos ouvidos dos defensores menos ingênuos do cientificismo contemporâneo” (pg.40).

Castoriadis faz disso um resgate histórico, no mínimo curioso: as ingenuidades científicas de Freud quase nunca são citadas e muitos se espantariam por saber que ele assinou, em 1911, um manifesto em favor da criação de uma sociedade para a difusão da filosofia positivista. Os outros signatários famosos, segundo relato de Gerald Holton (em “Science et Synthèse”,

colóquio da UNESCO, 1967, Paris, Gallimard, pg. 102), foram: Albert Einstein, David Hilbert, J. Petzold, Félix Klein, George Helm.

Se Freud teve alguma dúvida ou mal-estar quanto ao seu cientificismo, diz Castoriadis, foi antes devido ao fato de que a psicanálise não seria totalmente científica, no sentido das ciências positivas. Em decorrência disso, manifestou muitas vezes a esperança de que um dia ciências maiores, em potência de positividade e exatidão (anatomia, fisiologia e patologia do sistema nervoso), pudessem dar a explicação do psiquismo e a terapia dos seus distúrbios.

O auto-engano de Freud foi extensivo aos seus epígonos, alguns dos quais continuam a esperar uma fundação neuro-físico-química da psicanálise. Castoriadis comenta as conseqüências do equívoco cientificista: “Também sobre essas formulações, os filhos de Noé lançaram um véu, menos piedoso talvez do que autopreservador; deveriam clamar aos quatro ventos que sua ciência está em trabalho de parto adiado há setenta e cinco anos?” (pg. 40). Mostra a ambigüidade da questão para o próprio Freud, uma vez que, apesar de esperar a comprovação “científica” de suas descobertas, ele continuou a exigir e a exercer “uma explicação psicológica dos fenômenos psicológicos”.

Castoriadis lembra que em sua obra final, o célebre “Esboço de Psicanálise”, de 1939, interrompido por sua morte, Freud, “o maior psicólogo de todos os tempos”, escreveu (pg.67) que uma relação direta entre a vida psíquica e o sistema nervoso, “se existisse, só forneceria quando muito uma localização precisa dos processos de consciência, e não contribuiria em nada para a sua compreensão”. Em outras palavras, Freud rejeita afinal a “explicação fisicalista” para a Psique. As perguntas que restam são: de onde a psicanálise receberia, então, o *status* de ciência? E a que ciência aqui se faz referência?

A resposta não é apenas teórica, mas deve ser buscada em algo mais efetivo. A ciência não é idéia, há séculos, no Ocidente. É um empreendimento descritível como realidade instituída. É, em primeiro lugar, a produção e a reprodução dos fenômenos na experimentação e observação. É inferência formalizável dos enunciados (ainda que parcialmente), como correspondência

unívoca de uns e outros. Ela constitui os seus resultados como verificáveis e acessíveis a todos que queiram dar-se ao trabalho de checá-los.

A pergunta inevitável dirigida à psicanálise: “Como, por consequência, seria científico um discurso que escapasse às regras comuns de verificação e comunicabilidade, que só pudesse instaurar-se se protegendo contra essas regras e progredir somente mantendo-se assim?” (pg.41).

Ora, o objeto da psicanálise, é de certa forma observável, dirá Castoriadis. Com certeza, sonhos, lapsos, atos falhos, obsessões, angústia, loucura, pertencem ao domínio público. Sempre pertenceram, por sinal. São manifestações objetivas de algo que não se situa onde parece estar. O observável está em toda parte, ele o é até mesmo literalmente, uma vez que tudo o que por acaso for dado aos homens concerne também à psicanálise. Mas, diz ele (pg. 42): “Seria antes o observador que não estaria em parte alguma. Pois ele próprio é parte do observável, assim como, aliás, as suas observações. Como ele sairá dela, como poderá colocar-se diante do objeto para tornar possível a si mesmo a *theoria* científica? Em que espelho verá a outra face do seu olho, em que aparelho captará o seu ato de visão?”.

Um dos principais paradoxos aparentes da psicanálise está justamente na exigência de que o psicanalista seja psicanalisado para poder exercer a sua prática. Isto porque, como diz Castoriadis, *ele só pode ver se já viu*. Ou seja, comunicabilidade e verificabilidade pressupõem, neste caso, a aceitação prévia do resultado final da investigação psicanalítica – a co-determinação de todo fenômeno psíquico pelo sentido inconsciente. É necessário que o candidato a psicanalista, por exemplo, “aceite ter visto o que ainda não viu para poder vê-lo talvez um dia”. Diz o próprio Freud, em sua autobiografia, que tal como “os críticos do mundo científico”, o paciente não pode “crer” no “conteúdo intelectual dos nossos esclarecimentos”; só pode crer neles em função da transferência.

Aqui temos um ponto central do argumento de Castoriadis contra a cientificidade da psicanálise. A questão é: como poderia haver, portanto, verificação, uma vez que esta só pode realizar-se no campo da análise e este só pode se constituir pela transferência, que é, por sua vez, essencialmente não-

verdade? Diz ele (pg. 42): “É só em e por esta não-verdade que a psicanálise é comprovada plenamente; é esta conversão, não do olhar, mas do ser, em função de uma relação que não é o que ela crê ser, que permite ao mesmo tempo a existência de alguém para ver –e de alguma coisa a ver. Pois, se de um lado, o objeto da psicanálise está em toda parte, por outro lado, ele não está como tal e em ninguém em nenhum lugar; ele só está como outra face do que aparentemente se basta a si mesmo, que as fendas desta suficiência, a rigor, permitem suspeitar, mas não ver. Por isso, Freud declarava abertamente que só podiam discutir sobre análise os que já tivessem tido essa experiência pessoal”.

Castoriadis diz o que a psicanálise *não é*. Ela não é, por exemplo, verificável pelos modelos da ciência. No entanto, simultaneamente, vai dizendo em linguagem descritiva, quase fenomenológica, muito parecida com a forma de um Merleau-Ponty, quais as condições de “verificabilidade” dessa prática específica. Não há dúvida de que ela se funda numa *proáíresis*, num tipo de decisão racional, não é só crença e “ato de fé”, mas é diferente da decisão racional científica, geralmente teórica e comprovável.

Supõe uma espécie de “conversão” do ser do analisando, que é negociada às vezes por anos, e de direito perpetuamente, diz Castoriadis, uma vez que se trata não de afirmar de maneira vazia que o sentido inconsciente é a verdade oculta de toda manifestação psíquica, mas de romper a cada vez a falsa evidência do dado de consciência em nome e em busca de uma verdade ausente e enigmática – da qual, entretanto, certo índice, ainda que negativo, ainda que oco, deve mesmo estar presente nesta consciência como índice de uma verdade a ser procurada, sem o que não se vê nem o que nem por que ela procuraria.

Sugere ele: “Para o “cientista” (de ciências “exatas”) as evidências estão no centro, as interrogações nas fronteiras. Para o profissional da psicanálise é o inverso, ou mais exatamente: tudo se torna fronteira pelo próprio fato de que ele veio para o centro”(pg. 43).

A longa descrição e as citações são necessárias para mostrar que, ao contrário do cientista, o trabalho do psicanalista consiste para Castoriadis em interrogar e interrogar-se constantemente, estando, nisto, mais próximo do

filósofo. São as certezas mais óbvias e fundamentadas as mais passíveis de suspeita e as que devem ser investigadas com mais denodo. Em psicanálise, sua evidência testemunha contra elas. Sua aceitação não as livra da presunção de realizar uma função desconhecida. Podem constituir mero retorno da resistência ou a expressão de uma dúvida obsessiva. Não nos esqueçamos que Freud foi descrito -- com Marx e Nietzsche -- como um pensador da suspeita.

Como chamar de científico tal discurso?

Um comentário de Castoriadis não poderia ser mais claro: “Esse estranho discurso, estranhamente suspenso entre Górgias e Hegel, quem, a não ser por aberração, poderá imputá-lo à progenitura de Galileu e de Newton? Que Freud, às vezes, tenha querido fazê-lo, remete a esse outro paradoxo da história: não é idêntico descobrir o verdadeiro e reconhecê-lo pelo que ele é” (pg. 43).

Um outro ponto distintivo entre a ciência e a psicanálise é a relação desta com o tempo. É uma relação oposta à da ciência e isso nas duas manifestações da análise. Como análise efetiva, ela é *interminável*, ou seja, conhece um desenvolvimento indefinido, sempre é possível tomar um ângulo de um objeto definido do campo analítico e nunca acabaremos de falar dele, sempre é possível voltar a ele porque alguma outra coisa se pré-anunciou de repente e a isso nenhum limite pode ser estabelecido. Não se trata, bem entendido, de uma conversa vazia, ou teórica. É daquilo que faz sentido de que se fala e de que se falará. O fim do tratamento, o seu termo, decorre de outra ordem de considerações. Já no caso da ciência, quando se passa a uma outra camada de seu objeto, a camada anterior foi, de certo modo, acabada. Mas a psicanálise, como teoria analítica, não se desenvolve, não pelo menos dessa forma e as outras maneiras não podem ser chamadas exatamente de desenvolvimento no sentido da ciência.

O termo progresso, diz Castoriadis, pode ser aplicado à ciência moderna, ainda que seja um termo problemático também para esta, exceto talvez no sentido do poder, como fazer técnico. Mas não há dúvida de que o seu desenvolvimento existe e é esmagador. A “hard science” atual é um imenso corpo anônimo, socializado, organizado pelo seu próprio objeto, que trabalha apoiado sobre uma

imensa massa de resultados, da qual nada bloqueia a acessibilidade universal, a não ser talvez a sua enorme proliferação. A ciência contemporânea se coletiviza, torna-se anônima. Quanto mais anônima e reprodutiva, mais efetiva.

Para Castoriadis, existe de fato uma dimensão “conjuntista-identitária” (ou lógico-matemática) densa em todas as partes, em tudo o que existe. E isto explica a efetividade e a eficácia da apreensão científica moderna, e o domínio que a técnica concomitante nos oferece sobre vários aspectos do universo. Não há anticência em seu pensamento e ele critica, inclusive, os “lamentos de Heidegger” sobre a tecnificação do mundo, a logocracia ocidental, e o “esquecimento do Ser” (dirige a esse tipo de pensamento uma pergunta: como explicar o êxito dessa expansão e dominação da técnica e da ciência, senão admitindo que esse êxito não seria possível se não existisse no próprio Ser algo que encontram?). Para ele, é impossível não admitir a enorme massa crítica de dados e produtos da ciência e da técnica como parte da criação humana. Diz ele: “o Ser, em geral, é criação”.

As próprias revoluções nessa massa de produção pressupõem a sua continuidade, uma certa cumulatividade, e nem existiriam sem ela. Os cientistas, exceção feita aos momentos de contribuição que levam, por exemplo, a um Nobel, não precisam ser conhecidos pessoalmente, a não ser talvez como um fenômeno de mídia, e suas descobertas entram para o corpo da produção de tal forma que nem podem ser, necessariamente, individualizadas.

Como seria possível falar da psicanálise como ciência, nesse sentido de *desenvolvimento*? Nela, a simples idéia de uma divisão do trabalho é um contra-senso. A divisão de domínio, e mesmo do objeto, aqui é impossível. Um interesse específico, prático ou teórico, só se traduz em privilegiar um ponto de vista, não em recortar uma área de domínio.

Qual o cientista que diria seguir “uma linha” ligada a um nome, como fazem os psicanalistas com Lacan, Freud, Klein, Bion ou qualquer outro?

Será -- pergunta Castoriadis -- que a absorção inegável da psicanálise pela cultura e pelo sistema social a esterilizou em seu desenvolvimento? Se assim for, por que isto ocorreu com ela e não com as ciências em geral? Por que, apesar do uso ideológico que se possa fazer da ciência em geral, houve uma autonomização

do seu desenvolvimento e um ímpeto incoercível que nenhuma institucionalização e enraizamento desse saber na sociedade pôde entravar?

A questão essencial, porém, já formulada por inúmeros psicanalistas, mas não respondida, é esta: não haveria na própria psicanálise algo – objeto, método, certamente ambos – responsável pelo seu destino único?

É a esta pergunta fundamental que Castoriadis tentou responder, começando por indagar: é um destino único, verdadeiramente? Existem, diz ele, outros casos onde tudo se passa como se uma instauração inicial de repente tivesse atingido um intransponível, subtraído o objeto criado à marcha do tempo cultural, ou melhor, tivesse instituído simultaneamente um tempo que lhe seja próprio. Eis o seu comentário sobre os outros exemplos que compartilham esse destino da psicanálise:

“A temporalidade histórica da psicanálise lembra muito mais a de uma religião, de uma filosofia, de uma grande corrente política, do que a da topologia ou da física quântica. É a Academia, o Liceu, a Stoa – ou, então, o marxismo – que fornecem uma analogia com ela. A grande instauração, cujo fundador cercado de alguns companheiros de armas é o artesão fora de série, a algumas dissidências que degeneram rapidamente em seitas, sucedem uma única Rosa, olhada pela ortodoxia com um franzir de cenhos e uma grande difusão da letra acompanhada do esquecimento do espírito. Mais perto de nós uma conversa estranha proclama a descoberta de Freud por Lacan. [...] Lutero descobriu talvez Cristo; mas Dirac não descobriu e não tinha que descobrir Planck, mas o elétron positivo. A ciência não descobre cientistas, mas coisas. Os cientistas só interessam à história da ciência – que não é uma ciência” (pg.45).

Estes argumentos de Castoriadis seriam suficientes para reprovar a psicanálise no tribunal da epistemologia. Ela não passaria no vestibular da racionalidade científica, isto é, da escolha de teorias. Mas não é isso que interessa ao nosso autor. Sua preocupação não é levar a psicanálise ao *status* privilegiado de teoria, até porque ele não dá esse valor absoluto ao determinismo científico, nem hierarquiza a *theoria* como reitora do ser.

Ao descrever a dificuldade de recortar o objeto psicanalítico, dizendo que isso seria matá-lo, Castoriadis se refere à própria natureza desse objeto e aponta para *o que a psicanálise é*. Citando diretamente -- e em grego --, Aristóteles, para quem “as paixões ou afeições da alma são discurso na matéria” (Da Alma, I, 1, 403 a, 25: “ta pathé logoi em bulé eisin”), ele diz que o objeto psicanalítico é significação encarnada, sentido materializado – *logoi enuloi* --, ou ainda : significações vivas – *logoi embioi* . Freud percebeu isso, diz Castoriadis. E essa é a diferença fundamental e profunda entre o pensamento freudiano e toda a ciência psicológica e psicopatológica de sua época.

É possível dizer, no entanto, que esse objeto é compartilhado com todas as chamadas ciências humanas. O que a torna específica e mesmo fecunda? Por que não se reduziu apenas a uma “psicologia da compreensão”? Em primeiro lugar, a psicanálise não visa às coisas, nem coisifica o seu objeto. Dirige-se aos sujeitos humanos e tem, em particular, a Psique como alvo. Mas o principal é que a análise não constitui, como diz Castoriadis, uma simples teoria do seu objeto, mas ela é essencialmente e em primeiro lugar *uma atividade que faz com que ele mesmo – o objeto -- fale*. Este é um traço essencial da psicanálise. Muitos não o percebem porque ainda se acredita que análise decorre de uma teoria. Mas é preciso, para que a natureza da psicanálise se revele com clareza, que remontemos às suas origens práticas. Diz Castoriadis: “a gênese é aqui fundamento, o real é aqui transcendental” (pg.49).

Freud vê esse caráter essencial ao aceitar que, a partir dos impasses nos tratamentos, as histéricas falassem. E pôs-se a ouvi-las. Anna O. “inventou” a *talking cure*; Emmy Von N... pediu que a deixasse falar sem interrompê-la. Ou seja: foi na escuta, no dizer e no fazer, nas suas descobertas *sem teoria prévia*, na forma e no conteúdo dos discursos das pacientes, que a psicanálise começou. Antes não existiam o psicanalista, nem a análise. Isto é óbvio, mas a obviedade torna-se necessária em uma época que perdeu o fio das origens de tanto repetir incessantemente clichês sobre a psicanálise. Freud era um neurologista curioso, interessado no cotidiano dos pacientes, e, ao mesmo tempo, preocupado em elucidar as crenças populares, as estranhas curas do mesmerismo, a hipnose e a

eficácia terapêutica de práticas pouco convencionais. Foi aí que *tropeçou* nas “verdades caseiras” da psicanálise. É claro que isso não era suficiente. Seria necessária uma *revolução copernicana* em pelo menos três movimentos:

1. Onde os médicos de então só viam uma ruptura no funcionamento psíquico, Freud enxergou o sentido, e que esse era o objetivo de um sujeito – o paciente --, e também que o sentido não era idêntico ao próprio paciente;
2. Isso significa que seria preciso tratar os sujeitos não como objetos, mas como sujeitos, inclusive os seus sintomas, onde não aparecem e não se vêem como tais; significa ainda atribuir-lhes os seus sintomas e as suas palavras, em lugar de imputá-los a cadeias causais externas; ou seja, investigar seriamente o conteúdo (e a forma) do seu dizer e do seu fazer, ao invés de dissolvê-lo no universal abstrato do anormal;
3. Não colocar mais toda a razão do lado do médico e toda falta de razão do lado do paciente, sendo a do médico, sob certos aspectos, apenas um produto. E, como acrescentaria Castoriadis, se o produto pode compreender aquilo em que é compreendido isto constitui só um dos paradoxos dessa dialética assim descrita.

O mais importante a notar é que essa mudança radical tem um imenso alcance teórico, mas *não se origina em uma teoria*. Tampouco corresponde a um efeito de uma *metodologia* científica conhecida ou de uma aplicação das estratégias baseadas em hipóteses anteriores. Lembra Castoriadis: “Não procede de uma decisão heurística de Freud, que teria escolhido de repente a direção oposta da hipótese até então admitida – como Planck para a radiação do corpo negro, ou Ventris para língua presumida da linear B; *preparada em surdina pelas relações com os pacientes, ela só se realiza plenamente quando Freud entra no projeto de sua auto-análise, projeto que consiste em se compreender para se transformar*” (pgs. 49-50)—grifo meu.

Só resta definir a análise, não como ciência –que, por sinal, não se ocupa com o sentido, mas com causas e explicações, e nem mesmo com o sentido de

sua própria atividade, tarefa delegada geralmente à filosofia--, mas como um tipo específico de atividade, capaz até de produzir teoria, de um tipo igualmente especial.

Ela é uma atividade “de um sujeito como sujeito para com um sujeito como sujeito (a sua coincidência, como na auto-análise de Freud, é um *”sumbebékos”* – acidente; aqui fundador)”(pg.50). Não visa, portanto, o sujeito como objeto, como o objeto da medicina, na medida em que esta se tecniciza.

Há *uma implicação dos dois sujeitos no projeto*, implicação que é essencial, não acidental. Ocorre um efeito de retorno do processo sobre os próprios agentes, e neste sentido é um processo auto-reflexivo e autotransformador. Mesmo aquele que aparentemente o domina e o conduz, o analista, está implicado e assujeitado em relação ao processo analítico. É alvo de análise e também de auto-análise (hoje cada vez mais simultânea ao próprio desenrolar da sessão analítica, independente da análise pessoal do analista), ainda que não na mesma na forma e direção daquela de Freud – relativamente solitária, inaugural, limitada aparentemente a um sujeito. Dizemos *relativa* e *aparentemente* porque hoje são conhecidos as cartas e os escritos dirigidos por Freud ao seu amigo Fliess, que fazem pensar em uma participação importante deste, como objeto transferencial, na sua (auto) análise.

O que implica os dois sujeitos num mesmo processo não é um objetivo teórico, mas prático. Não é o desejo de saber, de conhecer, mas uma meta de transformação. Diz Castoriadis, falando do papel do analista e definindo sua função particular na análise: “O analista é implicado na análise de maneira bem diferente que o erudito, o engenheiro ou o juiz nas suas atividades recíprocas; não só enquanto o seu saber se modifica, mas enquanto, como esse saber virtualmente lhe diz também respeito, ele não pára nunca a autotransformação começada com sua própria análise. Isso concerne, é claro, ao analista conforme o discurso rigoroso, não ao analista por assim dizer” (pg. 51).

A psicanálise é, pois, uma atividade definida por um objetivo de transformação (ou de autotransformação, pois é o próprio sujeito que se modifica) e não por um objetivo de saber.

Ao eliminar o desejo de saber do analista como “causa fundante” da análise, Castoriadis está polemizando diretamente com Lacan e os lacanianos, para os quais o desejo do analista é definitivo da análise. Ele diz, contra Lacan, que não é o desejo de saber do analista que torna possível a situação analítica, mas é a própria situação analítica que torna possível a existência de um objeto de saber específico, mesmo partindo de um desejo que pode visar a ele. Se esse desejo não permanece desejo puro é que ele se modifica em projeto de transformação, que define a situação analítica.

Argumenta Castoriadis: “Se não fosse assim, se o desejo de saber do analista fundasse a análise, a indicação de análise seria universal: o inconsciente está em toda parte e em toda parte diferente. Mas, na realidade, o fundamento da indicação de análise é o julgamento (com certeza falível) do analista de que uma transformação essencial do sujeito é possível” (pg.51).

Por ser uma atividade e uma *práxis* aberta, o curso da análise e o seu resultado não podem ser definidos de antemão pelo saber, nem pela teoria acabada. Portanto, assim como não procede do desejo de saber do analista, essa atividade não consiste na aplicação desse saber. Não significa apenas que o conhecimento da teoria não basta para ser analista, mas é que o modo como a teoria intervém no processo analítico não tem em nenhum lugar um equivalente ou um modelo, nenhuma fórmula simples permite definir a sua função.

O estatuto particular da teoria neste caso permite dizer que, na prática analítica, ela chega a atrapalhar o exercício da clínica, interpondo-se entre a nova experiência singular e o projeto de transformação, oferecendo-se como generalidade abstrata.

Castoriadis formula a questão desta forma: “Pode-se abordá-la dizendo que o analista tem principalmente necessidade do seu saber para não lançar mão dele, ou melhor, para saber o que não deve ser feito para atribuir-lhe o papel do demônio de Sócrates: a injunção negativa. Como nas equações diferenciais, nenhum método geral permite, nesse caso, achar a solução, que é preciso descobrir cada vez (sem nem mesmo haver garantia de que a solução existe)”.

Dito em outros termos, a teoria orienta, define classes infinitas de possíveis e de impossíveis, mas não pode predizer nem produzir a solução.

A experiência concreta do novo encontro entre sujeitos é que vai possibilitar um caminho. Esse trajeto não é *pré-visível*, uma vez que é criação. Aqui, intervém inevitavelmente a imaginação radical. Os sujeitos humanos são atravessados pelo fluxo representacional, afetivo, etc., constituído pela imaginação, capaz de gerar novas formas, representações e mesmo significados.

O trajeto é *poíesis*, fabricação, produção, criação no sentido grego, mas especificamente em dois sentidos saídos das fontes gregas do pensamento de Castoriadis: a arte grega, em particular a tragédia e a poesia, e Aristóteles. Este último explicita o sentido básico da *poíesis* como uma prática na qual o agente e o resultado da ação estão separados ou são de natureza diferente, isto é, constitui uma ação de transformação de algo.

Quanto à tragédia grega, como mostrou Aristóteles, no capítulo 6 da “Poética”, ela está ligada a um decurso de acontecimentos de intenso dinamismo, onde se pode distinguir uma reflexão racional e moral, um *logon didonai* (dar conta e razão), de uma manifestação violenta e apaixonada nos afetos.

A tragédia, diz Albin Lesky (pg. 27), nasceu do espírito grego e por isso a prestação de contas é um dos seus elementos constitutivos. Aristóteles caracterizou a tragédia não como imitação de pessoas, nem apenas como *catharsis* emocional, que, sem dúvida, dá-se na encenação teatral entre público (identificado, diríamos hoje) e personagens. A tragédia não é apenas isso, ou melhor, não é substancialmente isso. Ela é uma imitação de ações e da vida, diz Aristóteles. Seu sentido é mais amplo do que o psicológico e aparentemente imediato. Lesky sugeria que Aristóteles compreendeu a tragédia clássica de seu povo -- uma auto-reflexão sobre a ação e a vida --, melhor dos que os intérpretes modernos e contemporâneos, com as exceções, talvez, de Nietzsche e de Schopenhauer.

Castoriadis, ao associar *práxis* e *poíesis* para definir a essência da psicanálise (e não os conteúdos psicológicos da tragédia ou da atividade psicanalítica) resgata o sentido aristotélico atribuído à tragédia e à criação gregas.

Esse sentido inclui aquilo que designamos por possibilidade de relação com o nosso próprio mundo, com tudo aquilo que deve afetar-nos, interessar-nos, comover-nos. O destino do outro entra no nosso campo de interesse e de ação, e, igualmente, a alteridade do outro.

Um requisito do trágico: o sujeito da ação trágica, enredado na relação com os outros, enredado num conflito insolúvel, deve ter elevado à sua consciência tudo o que está vivenciando, paixões, afetos, idéias morais, e sofrer tudo conscientemente.

O objetivo da transformação psicanalítica não é igualmente mera catarse, mas um fazer entre dois sujeitos onde as emoções e paixões, uma vez auto-refletidas em suas funções as mais diversas, conduzam ao surgimento de um outro ser.

O próprio Freud definiu em sua obra “O Ego e o ID”, lembra Castoriadis, esse objetivo de transformação da seguinte maneira: “*onde o Id era, Eu devo vir a ser*”. Trata-se de transformação do ser e não de saber. Isto está indicado pelo fato de Freud sugerir que não basta, no processo analítico, que o Eu saiba onde o Id era, para aí vir a ser. Mas Castoriadis comenta: “a fórmula de Freud permite principalmente ver a relação *sui generis* da atividade analítica com o em direção a quê da transformação. Indefinível sem ser indeterminado, o “*ou eneka*” (o em vista de quê) não se deixa aqui apreender sob a distinção da finalidade imanente à atividade e do resultado exterior a esta (Aristóteles, “*Ética a Nicômaco*”, I, 1, 2 (1094a, 3))”.

Ainda citando explicitamente Aristóteles: “A análise não tem por finalidade a *energeia* (a atividade) analítica, nem tampouco um *ergon* (uma obra) exterior ao agente. O *ergon* da análise – como o da pedagogia, ou da política – é uma *energeia* inexistente anteriormente e esse *ergon* é daqueles “que a natureza está na impossibilidade de realizar” (Aristóteles, “*Física*”, II,8, 199a, 15-16). Em outras palavras: o que ocorre na análise, o seu *ergon*, não é simples atualização das faculdades do indivíduo ou atualização de uma potência que preexistiria em ato. Ela constitui uma atualização de uma potência de segundo grau, de um “*poder poder ser*”.

A análise, como autotransformação, é uma *atividade práctico-poiética*, mas nascida e desenvolvida, acrescenta Castoriadis, sob a regra interna de um *logon didonai*, dar conta e razão. A essa razoabilidade, ele dá o nome de elucidação.

Mas ela também é *poiética*, isto é, criativa, tem um sentido poético-demiúrgico, como criação de formas absolutamente novas e singulares, na qual cada uma delas abre um horizonte de sentidos. A análise cria novos possíveis. É, por isso mesmo, que Castoriadis irá propor uma nova fórmula além daquela freudiana (“Onde era o Id, o Eu deve vir a ser”), uma vez que, após uma análise o sujeito se modifica, mas não fecha a possibilidade de sentidos, nem cessa a atividade da imaginação radical.

O indivíduo sai da análise – se ela verdadeiramente ocorreu – modificado em sua relação com o inconsciente, tomou consciência daquilo que o afetava e o deixava enredado nos dilemas, de modo semelhante ao herói trágico, mas isso não quer dizer que parou de sonhar, devanear, desejar. Assim, o advento do Eu não substitui nem se sobrepõe ao Id, mas estabelece uma nova relação de pertinência. O sujeito modificado na análise corresponde a uma segunda etapa que poderia ser definida assim: “Onde havia o Eu, O id também deverá vir a ser”.

Esse novo jogo de abertura para o imaginário, após certa liberação de amarras, conflitos e resistências pela “tomada de consciência”, é o fim da análise – não necessariamente o seu termo, mas sua finalidade. Isto não significa que ela se feche numa fórmula, mas, ao contrário, esse fim não pode ser buscado deliberadamente: constitui um efeito, uma conseqüência de um processo sempre aberto e, num certo sentido, inacabado.

Assim como não resolve as aporias da alma, a psicanálise -- do ponto-de-vista de Castoriadis -- é um projeto de transformação que caminha a par com um projeto de elucidação (do seu objeto, dela mesma em termos universais). É a constituição de uma teoria, mas um projeto que não se fecha, paradoxalmente, em uma teoria acabada e facilmente aplicável. Ela é um projeto inacabado que comporta, portanto, correções na teoria freudiana e a busca de maiores elucidações.

Por sua natureza de práxis aberta (semelhante ou próxima da ética), criativa (semelhante à arte), e de teoria não aplicável de modo direto e simples, a psicanálise não é uma técnica -- *tékhne*--, pois não há aqui meio separado dos fins, nem a ordenação de meios e fins com objetivos instrumentais.

Podemos concluir de modo sintético, da maneira como Castoriadis resume, em sua conferência intitulada “Psicanálise e Política”, de 1989:

“A psicanálise é uma atividade *prático-poiética*, onde os dois participantes são agentes. O paciente é o principal agente do desenvolvimento da sua própria atividade. Eu a chamo de *poiética*, pois ela é criadora: seu êxito é (deve ser) a auto-alteração do analisando, isto é, falando com todo rigor, o aparecimento de um outro ser. E eu a chamo de prática, pois chamo de práxis a atividade lúcida cujo objeto é a autonomia humana, e pela qual o único “meio” para atingir esse fim é essa própria autonomia” (pg. 156, de “As Encruzilhadas do Labirinto”, v. 3, “O mundo Fragmentado”).

O inacabamento da análise está, portanto, justamente em ser uma *práxis*. Uma práxis especial é verdade, pois envolve sujeitos humanos e valores constituintes, sendo o principal deles a própria autonomia, visada como um fim em si mesmo. Nesse sentido é que constitui um projeto que não precede, como uma teoria, à aplicação. Porém, enquanto antecipação, esse projeto pode ser corrigido e alargado, na própria realização prática. Há um aparente paradoxo na práxis: ela se refere a uma totalidade de realizações expressivas e vivas, na qual o projeto está implícito ou inserido, ao mesmo tempo. E, portanto, enquanto totalidade, escapa a uma apreensão objetivante. É o processo do fazer-se como autotransformação. Não há resultado previsível *totalizante* da análise, nem facilmente discernível, objetivamente. Há um fim visado, implícito e não voluntarista: a práxis almeja promover a autonomia, da qual simultaneamente se origina. Diz Castoriadis: “a práxis jamais pode reduzir a escolha de sua maneira de operar a um simples cálculo – não porque fosse muito complicado, mas porque deixaria escapar, por definição, o fator decisivo: a autonomia” (IIS, pg. 95).

O conceito de práxis em Castoriadis rompe com o aristotélico no ponto em que, à maneira de Kant, reivindica uma espécie de dever moral imperativo, interior

a um sujeito “moral” -- se quisermos usar o termo de estilo kantiano. Mas *com um traço distintivo, que releva da situação psicanalítica: para poder ajudar o outro a ser autônomo é necessário conter-se num limite que não configure uma invasão ou uma moralização*. Para ser ético não se pode ser moralista. A autonomia do outro tem que ser respeitada como sendo o próprio meio dessa autonomia.

A práxis está dirigida ao outro como a um ser autônomo, significando que ninguém poderia desejar seriamente a autonomia sem desejá-la *para todos* (IIS,pg. 129).

Se for verdade -- como diz J.B. Schneewind (em “ Invenção da Autonomia”, pgs. 30-31) --, que só por volta do início do século XVIII “o esforço de criar uma teoria da moralidade como autogoverno tornou-se autoconsciente”, e que a realização mais importante disso está na obra de Kant, então Castoriadis deve muito ao pensamento kantiano na formulação de sua noção de práxis.

No entanto, critica Kant no que diz respeito ao suporte de Deus à lei moral, o que cria na filosofia prática kantiana uma contradição flagrante: a postulação de autonomia recobre ou disfarça uma heteronomia, expressa na submissão à autoridade divina.

Kant foi, entretanto, quem melhor enfatizou a idéia de que somos autogovernados porque somos autônomos. Isto é, que nós mesmos legislamos a lei moral, independentemente do poder, etc. Em outras palavras, rompeu parcialmente com a heteronomia e centrou no sujeito o fim (finalidade) da ética. Foi o primeiro a associar autonomia e autogoverno nesse sentido forte, na acepção política, ainda que alguns de seus antecessores históricos tocassem também no assunto (como Montaigne ou Maquiavel, por exemplo).

Nessa linha histórica é que se pode dizer, com Schneewind, que Kant “inventou” a autonomia, em lugar de explicá-la ou defini-la. Castoriadis, sem dúvida, pertence à mesma linhagem, mas renova, portanto, o conceito aristotélico de práxis, reinterpretando-o sob uma inspiração kantiana, acrescentando-lhe sua leitura de Freud, o seu significado de *poíesis* e sua reflexão sobre o tempo histórico e a crítica do marxismo.

Castoriadis desejava restaurar o sentido originário de uma política emancipatória do indivíduo e da sociedade. Foi buscar o sentido dessa política, ao mesmo tempo, na experiência histórica ou na práxis concreta dos movimentos de seu tempo, nas fontes gregas, no “pensamento herdado” e também no modelo da práxis psicanalítica. O sentido geral de seu empreendimento seria limitado, se todas as áreas não se articulassem no desenvolvimento de uma reflexão ontológica, de uma filosofia política e de uma teoria da sociedade.

A práxis visa, no campo da política, não a política tal como é praticada de forma heterônoma na sociedade atual, mas a possibilidade de novas formas de organização e de relação com a lei e o poder. Visa à alteridade da política --o outro da política. E, portanto, ao nascimento de uma outra política, enfim.

CAPÍTULO III

SUJEITO, IMAGINAÇÃO, RAZÃO.

O pensamento de Castoriadis opera basicamente com a noção de imaginação radical. Mesmo quando define a *práxis* psicanalítica como sendo também *poíesis*, isto só ocorre porque aí intervém a imaginação. A criação vem desta fonte de peso ontológico, simultaneamente desestabilizadora e instauradora de novas formas, relações e configurações.

Não é, evidentemente, a idéia clássica de imaginação. Esta pressupunha uma distância entre sujeito e objeto e a definia geralmente como uma faculdade que a alma possui de produzir imagens. Essas imagens seriam a mera reprodução de sensações na ausência dos objetos que as provocaram ou criações da nossa fantasia – quimeras. Isso significava dizer que há duas formas de imaginação: uma diretamente ligada às nossas percepções, a outra consistindo essencialmente em emancipar-se do mundo sensível.

Nota-se aí, de saída, uma ambigüidade da função imaginativa que permanecerá, na posição que os diferentes sistemas filosóficos lhe vão conferir na constituição do ser e do conhecimento. Como dizia Pierre-Maxime Schuhl, “os problemas que a imaginação coloca são múltiplos e essenciais” (pg.6).

Não é o caso aqui de elencar todas as atribuições que lhe deram os vários filósofos, mas convém assinalar que, para uma corrente, a imagem será cópia fiel da sensação, dependente diretamente do corpo, mas suscetível de surgir por uma ação da vontade sobre o cérebro; para outra,

aparecerá como um tipo de transposição da sensação para uma instância que já não é o mundo dos sentidos, mas conserva deste as relações de qualidade e de situação. Há, então, uma intelectualização da imagem e um distanciamento da fonte perceptiva.

Na filosofia kantiana, pode-se dizer que ela será uma espécie de ponte erguida entre a matéria e a forma do conhecimento, simultaneamente a fonte de uma matéria livre, não submetida às sínteses do entendimento. A partir de Kant, a imaginação ganhou sua autonomia – Castoriadis dirá que, de certa forma, ele a “redescobriu” depois da “descoberta” inaugural por Aristóteles, mas de forma parcial e equívoca, ainda “clássica” --, e as tentativas dos empiristas para trazê-la de volta às modestas fontes perceptivas não tiveram tanto sucesso quanto a declaração de independência kantiana.

Castoriadis confere, como em inúmeras vezes, um lugar especial a Aristóteles e, no seu texto esquemático, quase um esboço, intitulado “A Descoberta da Imaginação” (de 1978), atribui-lhe a descoberta de duas acepções ou da dupla função da imaginação: a *imaginação primeira*, que tem o sentido habitual de representação na ausência do objeto representado; e a *segunda*, num sentido mais originário, mais ativo, unificador das muitas imaginações (phantasias), generalizante e universalizante. Aristóteles, ao dizer, em “Peri Psychés”, que “a alma jamais pensa sem phantasia”, frase rica de sentidos, abriu um precedente atípico e interessante, mas não apontou nada de tão forte que não possa ser descrito como uma ambivalência ou a dupla face do termo imaginação. Mas Castoriadis irá interpretar a sentença aristotélica como “a alma nunca pensa sem representação imaginária”.

O próprio Castoriadis dá um sentido mais relevante ao conceito tal como aparece em Kant, pois este tornou mais complexa a sua definição. De fato, Kant aproximou-se mais de dar uma função radicalmente criativa à imaginação, ao acrescentar aquele lugar no funcionamento do ego transcendental, sob o nome de “imaginação transcendental”, cuja função ultrapassa a de mera receptividade de impressões, ainda que ainda fale de

passividade da recepção. Entre os pós-kantianos, a imagem foi sendo absorvida gradualmente no entendimento.

Já Bergson atribuiu-lhe um papel muito restrito ao lado da incômoda memória. É verdade que, em Sartre, a imaginação é descrita como um ato de pensamento, torna-se mais ativa em função do trabalho do negativo (“cum nihilo”, diria Castoriadis), isto é, ela constitui um processo de “nadição”, para usarmos o termo sartreano. Mas em Sartre, tanto em suas obras “A Imaginação” quanto em “O Imaginário”, sobretudo nesta, fica bastante claro que o objeto determina o trabalho da imaginação. Mesmo que haja a intencionalidade da consciência, ela é sempre referente “a algo” além dela, mesmo que para negá-lo. Nessa negação, ocorre uma espécie de simulação, um jogo da consciência para lidar com o negativo, como lembra Bento Prado Jr. no seu ensaio “A Imaginação: Fenomenologia e Filosofia Analítica” (pgs. 53-69).

A fenomenologia sartreana busca especificar a natureza da imagem em face da percepção: são duas posturas da consciência que se excluem mutuamente. O objeto na percepção é como que “recontrado” pela consciência. A imagem é uma posição imediata do objeto e também a colocação de uma ausência. Sartre formula isso afirmando que a imagem envolve um certo nada. O traço distintivo da função imaginante, segundo Sartre, é possuir alguma espontaneidade de criação, a consciência dando a si mesma o seu objeto – ela é intenção imaginária. E essa intenção é que envolve uma “mascarada”, uma ficção inventada pelo jogo da consciência. Permanece, contudo, no plano da “imagem de...”.

Ainda nessa linha “clássica”, Pierre-Maxime Schuhl fala (no seu “A Imaginação e o Maravilhoso – o pensamento e ação”; pgs. 5-7) da “ambivalência dessa função, benévola ou maligna segundo a possibilidade de estar submetida ou não a um mínimo de disciplina indispensável; instrumento de evasão e meio de ação”.

Ele opõe a imaginação à razão, ainda que conserve o “interesse racional” pelas suas manifestações e a situa no campo do mito, do rito

simbólico, da adivinhação, do mistério e da “sedução do estranho”. Enquanto mito funciona, por um lado, como *matéria* de conhecimento e também (no Oriente, por exemplo) como medicação natural, *catharsis*, “satisfação de necessidades obscuras, profundas, irracionais”; por outro lado, como esforço também para compreender, reduzir, explicar e, portanto, como germe de racionalidade. Diz ele: “Imaginação e razão se opõem em particular na medida em que a primeira obedece a postulados não criticados que um racionalismo autêntico rejeita” (pg. 7).

Essa visão, até moderada, enfoca a imaginação pelo ângulo do erro. Muitos outros autores a qualificam como o irracional a ser conquistado, sinônimo de equívoco, ilusão e desvio. Esta definição da imaginação como o outro da razão predominou, diz Castoriadis, por séculos. Alguns filósofos, como Schelling, resolveram a questão considerando que o erro, a imaginação, o crime e a ilusão não são irracionais, mas formas fenomênicas da razão *invertida*. Essa é também, em grande parte, a visão de Habermas. Como em Schuhl, o irracional não pode ser separado do racional, mas, aqui, não chega a lhe fazer exatamente uma oposição. Pelo contrário, está absorvido, de saída, pela razão.

Mesmo na psicanálise, cujo fundador teria resgatado grandemente o conceito, há uma inclinação entre muitos autores e praticantes a encarar ainda hoje a imaginação como uma atividade principalmente compensatória, uma espécie de defesa contra a frustração ou a insatisfação de desejos. Há até um certo preconceito em relação ao devaneio e à imaginação, como se fossem “sintomas”. Ela estaria, então, desqualificada em nome do princípio de realidade.

O mesmo se dá no lacanismo. O imaginário de Lacan é o produto de um erro primordial do *infans*: ao ver sua imagem refletida no espelho, ele a compõe, a integra *como um sujeito*. Ele, que *não se sabia*, que apreendia pedaços e perfis de seu corpo como estranhos, dirá: “*sou essa imagem*”. Imagem, aliás, que não sabe ser invertida. Essa ilusão de unidade e de substância é o Eu -- ou o sujeito suposto até mesmo no Cogito. O imaginário

-- ou o campo dos *phantasmas* -- será para o clínico lacaniano o material por excelência a ser psicanalisado. Para Castoriadis, o imaginário não se reduz ao “especular”.

Ele via toda essa trajetória do conceito -- errática, pontilhada de avanços e de recuos -- como um processo de ocultação da imaginação. Assim como Heidegger começa “O Ser e o Tempo” afirmando com veemência: “a questão do Ser caiu no esquecimento”, Castoriadis poderia iniciar a sua obra principal, “A Instituição Imaginária da Sociedade”, com a declaração: “a imaginação é o ponto cego de toda a história da filosofia”.

Uma afirmação forte demais? É possível concordar com ele quanto àquilo que os filósofos freqüentemente fizeram: reduzir a imaginação a uma “faculdade de imagens” e à condição de “erro”. Mas vários comentadores apontaram certa injustiça de Castoriadis em relação, por exemplo, a Bachelard. Ele não só falava de uma *poiética* referente à ciência, como também colocou a imaginação no centro de seu pensamento, qualificando-a como uma *dýnamis* [ver Gilbert Durand, em “As Estruturas Antropológicas do Imaginário”, pg.23], de forma bastante semelhante (ainda que não idêntica) à realizada pelo próprio Castoriadis. Curiosamente, este não cita, não refere e parece ignorar a obra de Bachelard.

De qualquer modo, a imaginação de Castoriadis não é aquela “dos filósofos”. Ele distingue três *tipos* de imaginação: a do “imaginário efetivo”, relacionada à percepção, com as suas ambigüidades conhecidas; a do “simbólico”, contida na sociedade e nos produtos da criação, como os mitos, formas de linguagem, a arte, etc.; a do “imaginário radical”, fonte central e intervenção sobre os tipos anteriores.

O imaginário efetivo é o da percepção, discutido tanto pelos filósofos quanto pela “ciência psicológica”. O simbólico pertence, para Castoriadis, à ordem do social, não pode ser destacado dela inteiramente (autonomizado) e não se confunde com as significações imaginárias, que não *denotam* nada e *conotam* mais ou menos tudo (cf. IIS, pg. 173,). É por isso, diz ele, essas significações imaginárias são confundidas geralmente com seus símbolos,

não somente pelos povos que as utilizam, mas também pelos cientistas que as analisam e que chegam, por isso, a considerar que seus significantes se significam por si mesmos – uma vez que não remetem a nenhum real ou nenhum racional que se possa *designar*. [Castoriadis é um crítico do estruturalismo, do “pensamento da estrutura”, da autonomia da linguagem e da sincronia. E considera, portanto, que essa “confusão” entre símbolo e significação imaginária é o que leva os cientistas a atribuírem aos significantes como tais, no simbolismo tomado em si mesmo, “um papel e uma eficácia infinitamente superiores às que certamente possuem” (IIS, pg.173).]

Ele explicita a relação entre esses três tipos de imaginário, que, ao fim e ao cabo, se “fundam” na imaginação radical, descrevendo: “Na medida que o imaginário retorna finalmente à faculdade originária de colocar e de se dar, sob o modo da representação, uma coisa e uma relação que não são (que não são dadas na percepção e não foram jamais), nós falaremos de imaginário último ou radical como raiz comum do imaginário efetivo e do simbólico. É finalmente a capacidade elementar de evocar uma imagem” (IIS, 177-178).

O imaginário radical não é “imagem de...”. Não é sequer puramente imagem. A imaginação muitas vezes nem se refere a nada de visual, o que leva a eliminar o modelo lacaniano citado acima, que é o do “especular” ou do “visual”. Diz Castoriadis: “[...] *a imaginação por excelência é aquela do compositor musical*” (FF, pg. 95, Le Seuil, 1997).

No imaginário social, o visual também está ausente, diz Castoriadis: as relações, as regras de conduta e os valores gerados por ele não são visíveis, nem mesmo audíveis -- são **significáveis**. Ou seja, mesmo invisíveis, elas são, contudo, produzidas pela imaginação. São imaginárias.

Fixá-las num modelo imagético, como no caso de certos símbolos (uma bandeira significando a “pátria”, por exemplo), não significa hipostasiar o significante e desligá-lo do processo imaginário que o constituiu. Por isso

mesmo, as significações imaginárias “conotam tudo”, como Castoriadis disse anteriormente sobre o lugar do simbólico.

Há nessas observações não só uma elucidação gradual do que Castoriadis quer dizer com imaginário radical, mas, implícito, existe também o processo pelo qual ele o faz. Um ponto importante é a crítica do lacanismo, isto é, de uma concepção diferente da sua. Essa interlocução lhe permite, ao elaborar a refutação, formular ao mesmo tempo a sua própria concepção. Sabe-se do papel estratégico que Lacan conferiu, sobretudo na primeira fase de sua obra, à autonomia formal da linguagem. E também à separação dos três registros do tripé: o simbólico, o imaginário e o real.

Castoriadis utiliza boa parte do terceiro capítulo de “A Instituição Imaginária da Sociedade”, quando fala das relações entre o simbólico e as instituições, para mostrar como essa independência do formalismo e do simbolismo em relação não só à funcionalidade da linguagem como também à própria sociedade, é relativa. Existe, mas é relativa. E remete, segundo ele, ao registro do imaginário radical instituinte. [Para ele, a própria separação dos registros operada por Lacan é artificial, ignora a diacronia e a *dýnamis* do imaginário.]

Concorda com Lacan quando este diz, no seminário de 1956-57, que “há uma eficácia do significante que escapa a toda explicação psicogenética, porque essa ordem significante, simbólica, o sujeito não a introduz, mas a encontra” (citado por J.B. Pontalis, *Bulletin de Psychologie*, vol. X, nº. 7, abril de 1957, pg. 428).

Claro, diz Castoriadis, isto é evidente para o indivíduo que encontra sempre diante dele uma linguagem já constituída, e que, se ele carrega de um sentido “privado” e particular uma determinada palavra, uma tal expressão, não o faz dentro de uma liberdade ilimitada, mas deve esbarrar em alguma coisa que “se encontra lá”. Mas isso é igualmente verdadeiro para a própria sociedade, ainda que de maneira diferente. Diz ele:

“A sociedade constitui a cada vez sua ordem simbólica, num sentido completamente diferente que o indivíduo não pode fazê-lo. Mas essa

constituição não é "livre". Ela deve também apanhar sua matéria "naquilo que já se encontra lá" (IIS,pg. 181). Em primeiro lugar, o que se encontra presente diante da sociedade é a natureza, que é dada, e, em segundo, a história -- a precedente e aquela que se está fazendo.

"Todo simbolismo -- diz Castoriadis -- se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, e utiliza seus materiais -- mesmo que seja apenas para preencher as fundações de novos templos, como fizeram os atenienses depois das guerras médicas. Por suas conexões naturais e históricas virtualmente ilimitadas, o significante ultrapassa sempre a ligação rígida a um significado preciso e pode conduzir a lugares totalmente inesperados. A constituição do simbolismo na vida social e histórica real não tem nenhuma relação com as definições "fechadas" e "transparentes" dos símbolos ao longo de uma obra matemática(que ,aliás, não pode jamais se fechar sobre si mesma)" [IIS, pg. 181].

O fato de um indivíduo esbarrar em limites impostos pela linguagem dada não significa, enfim, que essa linguagem esteja fechada em si mesma ou que ela determine inteiramente a estrutura do sujeito. Esse enclausuramento nas estruturas -- sejam elas lingüísticas, matemáticas ou mesmo biológicas --, era para Castoriadis não só um resíduo do platonismo, mas também uma espécie de recalçamento da imaginação.

A Emergência da Imaginação

A concepção de imaginação radical de Castoriadis é multidimensional – como quase tudo em sua obra. Isto significa que pode ser compreendida por vértices distintos, possivelmente sobredeterminados.

Ele não elimina a concepção da imaginação como uma “faculdade psicológica”, mas a considera apenas uma face do enfoque da imaginação. Constitui um nível de registro conídico. Como tudo o que existe, o que é (ontologicamente) “denso” em toda parte, a imaginação pode ser reduzida e traduzida em termos lógico-identitários e/ou científicos. O discurso *conídico* (*con*, de conjuntista, *id*, de identitário) é universalizante. Quando se fala de imaginação como simples “faculdade da alma” é que se tenta fazer psicologia ou teoria do conhecimento (empirista ou racionalista, não importa).

O núcleo da questão da imaginação deve ser abordado, porém, em sua perspectiva ontológica. Castoriadis faz isto de duas maneiras. A primeira delas é partindo da crítica da própria ciência existente, da biologia e da antropologia, para apontar a sua limitação na abordagem do fenômeno da hominização. Justamente pelo enfoque conídico restritivo, limitado aos contornos do histórico-biológico que segue na cauda da “filosofia herdada”, o fenômeno humano foi concebido sempre em termos de racionalidade *versus* irracionalidade.

Castoriadis não parte da oposição, mas supõe que, no *anthropos*, existam racionalidade e irracionalidade em gestação e também em conflito permanente. Não se trata de escolher entre V **ou** F, mas de elucidar o modo de ser da Psique e da Sociedade, que é, radicalmente, emergência da imaginação.

Ele desloca o centro da questão razão *versus* desrazão para o que postula ser a dinâmica ontológica de criação/destruição. Em outras palavras, para aquilo que, em Castoriadis, constitui o Ser: *a emergência da imaginação radical*.

Na sua crítica seja ao platonismo, seja à “imaginação transcendental” kantiana, -- que, a despeito de conferir à imaginação um papel ativo no funcionamento do “ego transcendental”, considera que “esse papel, subordinado aos requisitos de um conhecimento seguro, consiste na produção perpetuamente imutável de formas dadas de uma vez por todas” (F F, CL, v. V, pg. 127) --, Castoriadis “renova fundamentalmente a questão”, como diz Robert Redeker (no seu ensaio “Cornelius Castoriadis ou a Politização da Existência”, pg. 126 de “Les Temps Modernes”). Mas Redeker comete, a meu ver, um equívoco quando diz também: “ele toma a imaginação pela raiz, faz da imaginação a raiz de toda vida, tanto animal quanto humana” (idem, pg.126).

O equívoco está palavra “raiz” (*racine*), que sugere “origem” demiúrgica como nas teogonias, e fundação fixada, um fundamento, como nas metafísicas tradicionais. Além disso, em nenhum momento Castoriadis postula uma “filosofia da vida” ou “da existência” cuja “raiz” seria a imaginação radical. O que ele propõe é que “no simples vivente” há um movimento (rudimentar) de constituição de um mundo próprio, também presente em diferente grau de complexidade e desdobramento na imaginação humana [ver sobre isso “Feito e a ser Feito”, pg. 93 e 98, onde fala de “imaginação corporal”, e o texto “Para Si e Subjetividade” do “Colloque de Cerisy”, em torno de Edgard Morin, publicado como “O Pensar Complexo”, pg. 38].

Ainda que Redeker defenda a construção filosófica de Castoriadis com veemência e brilho, é possível dizer que o seu equívoco, sem trocadilho, está na “raiz” das críticas sustentadas contra o autor cuja obra defende. É o mesmo engano cometido pelo severo crítico Habermas, como veremos adiante.

Castoriadis fala da “emergência da imaginação” na constituição do ser vivo ou vivente (“vivant”) quase como um acidente de percurso, uma espécie de anomalia do mundo natural, algo como a loucura no homem. A imaginação faz o ser vivo desdobrar-se numa auto-reflexão, de graus

diferentes, porque emergiu do nada (*ex-nihilo*, e, como ele diz: “não in nihilo ou cum nihilo”). A palavra decisiva, aqui, deveria ser “emergência”, pois, em sua obra tudo é movimento, quase diríamos heracliteano, sobre um fundo de Caos, Sem Fundo e Abismo. O *evento* se dá em meio a uma complexidade de redes e de experiências (que não são experiências sensoriais, dos sentidos, apenas) marcadas pela busca de formas que *façam sentido* e que, por sua vez, serão desestabilizadas por outras configurações, eventos e sentidos.

O homem castoridiano -- assim como rudimentarmente todo ser vivo --, não é, como vimos antes, um animal racional. Os animais são mais racionais do que o homem, pois sua conduta é determinada por uma lógica de meios e fins. O homem é, sobretudo e essencialmente, um ser preso neste mundo, é “deste mundo” objetivo, como diria Aristóteles, porém dotado de *uma atividade hipercomplexa, uma dýnamis ou uma potência chamada de imaginação radical*.

Há um realismo aristotélico em Castoriadis, mas, ao contrário do Estagirita, ele não concebe a forma dos atos humanos como racionalidade pura, ainda que não elimine a racionalidade, o *eidos*, como uma forma e uma das dimensões do humano. Admite algum grau de complexidade no mundo do ser vivo animal, que também busca construir um mundo para si, mas o que separa o humano do animal é a hipercomplexidade auto-reflexiva da imaginação humana.

A questão da imaginação não se refere à “origem” ou à “causa”, mas à emergência, postulada, dessa potência que implica em hipercomplexidade. Num texto esclarecedor, intitulado “Imaginário e Imagem na Encruzilhada”, uma conferência pronunciada em Portugal, em novembro de 1996, um ano antes de falecer, Castoriadis formula o sentido de sua postulação, criticando o ocultamento da imaginação pela História da Filosofia, e recorrendo ao devir histórico bem como ao psiquismo individual, simultaneamente. Permitamo-nos uma citação longa:

*[...] Pode-se dizer que, bem ou mal, houve este tratamento da imaginação na história da filosofia com seus acobertamentos sucessivos. Mas aquilo que nela se procurava em vão é o que eu chamo de imaginário social instituinte, isto é, o reconhecimento do fato fundamental de que não se pode “explicar” o nascimento da sociedade nem as evoluções da história através de fatores naturais, biológicos ou outros, ou através de uma atividade “racional” de um ser “racional” (o homem). Constata-se na história, desde a origem, a emergência do novo radical e, se não se quer fazer uso de fatores transcendentais para dar conta disso, é necessário postular uma potência de criação, uma **vis formandi**, imanente às coletividades humanas, como aos seres humanos singulares (grifo meu). A partir disso, é absolutamente natural chamar esta faculdade de novação radical, de criação e de formação, imaginário e imaginação. A linguagem, os costumes, as normas, a técnica não podem ser “explicados” através de fatores exteriores às coletividades humanas. Nenhum fator natural, biológico ou lógico pode dar conta disso. No máximo, eles podem constituir condições necessárias (na maior parte do tempo exteriores e triviais), jamais suficientes. [...] Por que a filosofia não soube reconhecer esta necessidade e por que recua agora, com horror e irritação, diante desta idéia? Perguntam-me sempre: o que é esse tal de imaginário instituinte? É a imaginação de quem? Mostre-nos os indivíduos que... ou os fatores que... etc. Mais precisamente, trata-se de uma faculdade constitutiva das coletividades humanas e, de uma maneira mais geral, do campo social-histórico. O que erica e irrita, nesse caso, os representantes da filosofia herdada, como, aliás, aqueles da ciência estabelecida, é a necessidade reconhecer o imaginário coletivo, assim como, de resto, a imaginação radical do ser humano singular, como uma potência de criação. Criação aqui quer dizer ex nihilo, o fazer-se de uma forma que não estava lá, a criação de novas formas de ser. Criação ontológica: de formas como a linguagem, a instituição, a música, a pintura – ou então de tal forma particular, de tal obra musical, pictorial, poética etc. Por que esta impossibilidade da filosofia herdada de reconhecer o fato da criação? Porque*

esta filosofia é teológica, logo reserva a criação a Deus – a criação teve lugar de uma vez por todas ou é criação divina continuada --, ou racionalista ou determinista, e deve, portanto deduzir tudo o que é a partir dos princípios primeiros (e a partir de que, então, são deduzidos estes princípios primeiros?) ou então produzi-los a partir de causas (e a partir de que, então, são produzidas as primeiras causas?). Mas a criação pertence ao ser em geral [...], e de modo denso e maciço ao ser social-histórico, como atestam a criação da sociedade enquanto tal, das diferentes sociedades, e a alteração histórica incessante, lenta ou repentina, dessas sociedades (de FP, CL, v. VI, pgs. 94-95).

A argumentação de Castoriadis em defesa de sua postulação contém vários elementos a serem destacados. Um elemento é o caráter político defensivo que atribui à filosofia herdada na ocultação da imaginação: a criação imotivada *ex nihilo* de novas formas tem um caráter libertário, pode fazer vir à tona a consciência da heteronomia implícita, o não dito da filosofia tradicional. Seria difícil para os filósofos perceberem *o fechamento do sentido* em seus sistemas, o que, aliás, fez com que Freud rejeitasse a filosofia clássica, dos grandes sistemas. Este falava do “narcisismo” dos filósofos, de sua onipotência em tudo “explicar”, perdendo o movimento constitutivo da Psique efetiva. Para Castoriadis, os filósofos “clássicos” não podem perceber que “a história da humanidade é a história do imaginário humano e de suas obras” (pg.93 de “Figuras do Pensável”, ensaio “Imaginário e Imaginação na Encruzilhada”) porque isto significaria sair do fechamento do sentido para uma abertura (assustadora) em direção ao inesperado e, sobretudo, à indeterminação. Os filósofos, desde, pelo menos, Platão, estariam fixados na concepção de que o Ser é determinado.

O que foi denegado, digamos assim, é a emergência do novo, do inesperado ou do inédito e, para usar uma expressão de Redeker, o que se evita é a des-ocultação do “outro da política”. Os filósofos “clássicos” estariam operando sobre o solo e a aceitação (não consciente) e heteronômica da política “realmente existente”, da qual Maquiavel foi o

melhor analista. Segundo Redeker, o empreendimento de Castoriadis consiste justamente em apresentar a alteridade da política existente, não uma “outra política” apenas, mas o seu avesso constitutivo, o seu “outro” e sua “politicidade” potencial.

Diz esse comentador -- a meu ver, neste ponto, corretamente: “A heteronomia social, pela invenção de entidades míticas (os deuses, a natureza), oculta a auto-instituição dos homens e da sociedade”(pg.141, “Les Temps Modernes”). E acrescenta: “O ”*projeto de autonomia*” , tal como Castoriadis o exprime, relaciona-se ao seguinte horizonte: agir na perspectiva de uma desocultação da politicidade e do des-encobrirmento do recalque da política. Esta dupla perspectiva forma o horizonte geral do desenvolvimento da obra de Castoriadis – parece que a experiência, entre algumas outras, dos Conselhos Operários de Budapeste em 1956, pôde passar, a seu ver, por uma desobstrução parcial desse horizonte” (idem, pg. 147).

O “sentido geral da obra” de Castoriadis é, diz Redeker, desocultar a politicidade. O autor engana-se na generalização sobre o “sentido geral” da obra castoridiana, mas está certo em apontar uma revelação de uma outra *politicidade*. Por quê? Porque a politicidade representa “uma faculdade, uma potencialidade e uma possibilidade”. É a abertura para o novo, a criação de novas possibilidades nas relações políticas, a possível *emergência e realização* do outro da política: uma sociedade autônoma e indivíduos autônomos. E isto seria o que a filosofia herdada não pode aventar, nem formular claramente, precisando ocultar a imaginação, faculdade essencialmente política na esfera do *socius*.

Castoriadis opera uma subversão da tradição filosófica e dos lugares comuns filosóficos, sobretudo na esfera política. Essa “revolução copernicana” pode ser descrita assim: em lugar de produções da razão, as construções políticas, jurídicas e morais são criações da imaginação -- *sendo a própria razão um derivado da imaginação*.

O homem castoridiano, diferente daquele de Aristóteles, não é, como vimos, um animal político e moral por ser dotado de razão. O homem

castoridiano é um ser de imaginação. Há no homem, diz ele, uma ruptura com a animalidade produzida e “condicionada pela emergência da imaginação radical da psique singular e do imaginário social enquanto fonte das instituições, portanto de objetos e de atividades que possam nutrir a sublimação” (F e F, pg.232). O homem é, de saída, também um ser social ou, então, será apenas mais um ser vivo -- um vivente, como se diz.

Um outro elemento da argumentação de Castoriadis, muito semelhante àquele que Ludwig Feuerbach formulou ao examinar a “essência do cristianismo”, consiste em mostrar como a filosofia herdada, de um modo geral, projetou em Deus, numa espécie de movimento centrífugo ou de “diástole”, características essencialmente humanas. Esse movimento -- em Feuerbach expressa a alienação de qualidades humanas e a sua divinização em entidade “superior”, hipostasiando essas qualidades num outro “ser” e submetendo-se a elas e a “Ele” --, para Castoriadis significa a própria manifestação da heteronomia.

O que o homem perde, criando uma “origem” divina, submetendo-se à “causa” de sua existência, hipostasiando suas marcas num “outro” ficcional, dando-lhe uma significação imaginária constitutiva (que pode ser importante em uma determinada rede de significações de uma determinada sociedade), não é, portanto, apenas uma visão consciente de si. O que perde, na verdade, é o próprio movimento de sua autoconstituição, o seu projeto como sujeito autônomo. É perdido o movimento da emergência da imaginação radical como tal.

A “explicação” teológica não é, para Castoriadis, apenas um equívoco *intelectual*, mas *um déficit de ser*, uma desapropriação do projeto de autonomia no nível individual e coletivo. É por isso, inclusive, que o projeto de análise individual tem como fim a intenção do analisando ou o efeito implícito (todo projeto define-se por uma intenção, diz Castoriadis) de transformar-se num “outro ser”. Esta observação não é uma metáfora: em uma análise bem sucedida, trata-se de superar um déficit de ser, isto é, a heteronomia.

O movimento de “sístole” (para usar o termo feuerbachiano) promovido pelos homens é o seu auto-engendramento. O humano é, para Castoriadis, uma criação do próprio homem. A “invenção do humano” não é uma operação artificial, fabricação retórica ou construtivista (como aparece nos autores “pós-modernistas”), mas a própria instauração do que se conhece por humanidade.

Um terceiro elemento importante da argumentação de Castoriadis, na citação que transcrevemos acima, é o psicanalítico. O discurso filosófico herdado “se eriça, se irrita” com a constatação da emergência do novo e do inédito, assim como do vislumbre do negativo, do Abismo, porque é assim que a Psique funciona: como Freud havia sugerido, ela tende a prender-se nos esquemas (emocionalmente reasseguradores) da repetição.

A circularidade do “eterno retorno do mesmo” é o princípio freudiano do Nirvana, campo da pulsão de morte, isto é, uma manifestação do modo de ser da psique que consiste na redução da energia ao mínimo esforço do pensamento e da ação. Para Castoriadis, é a regressão ao esquema da mônada original, que se rompeu, mas que tende à atração centrípeta para a restauração do “ovo” (metáfora de Freud em “Dois Princípios do Funcionamento Psíquico”), em que a representação e a pulsão estão coladas e onde, também, o objeto e o objetivo da pulsão se confundem.

Esse seria, digamos, o “elemento autista” da filosofia herdada.

De um modo geral, pode-se dizer que a crítica de Castoriadis ao “pensamento herdado” é a crítica da heteronomia político-social. Esse pensamento concebia a essência da sociedade como referida sempre a outra coisa do que ela mesma: Deus, o Espírito, uma norma ou um *telos* intrínseco ao ser. Ou seja, a história e a própria vida social seriam reflexos, reverberações ou conseqüências dessa finalidade superior, à qual todos estariam subordinados. Os três mil anos de faraós egípcios, os longos impérios e reinados onde as normas não eram dadas pela própria sociedade, mas derivavam de uma ordem superior, divina ou do sangue, nas

aristocracias ocidentais e orientais, seriam exemplos extremos e acabados da heteronomia permeando o tecido social e também a vida psíquica.

A conquista da autonomia, virtual ou parcial em alguns momentos da história, como na instauração da democracia grega, na gestação que culminou na Revolução Francesa, na Russa de 1917, nos movimentos operários espontâneos como a Revolução Húngara de 1956, nada mais foram do que a ruptura momentânea de processos heteronômicos seculares e o vislumbre da emancipação, isto é, a emergência do *outro da política*.

Algo semelhante se dá no plano individual. Como nos lembra Eugène Enriquez, há uma *aporia* instauradora do sujeito, que abre paradoxalmente a sua possibilidade. Castoriadis diz que todo indivíduo nasce heterônomo em uma sociedade heterônoma. Ora, se a heteronomia estivesse ausente, isso significaria igualmente a *ausência do sujeito* (“Les Temps Modernes”, nº 609, 2000, pg.104).

Castoriadis não substancializa o sujeito – ele é um processo. Existe como processo permanente, como intenção de emancipação e fonte de necessidades. Surge como separação e resistência (aqui, no mesmo sentido de resistência dos materiais) à heteronomia. Instaura-se *contra* a dependência e a heteronomia, mas *passa pelo outro*.

A dependência inicial absoluta do sujeito (como diz também Winnicott), a proximidade psíquica do outro para assegurar-lhe a vida e assegurar o seu lugar na simbólica social, leva a duas conseqüências fundamentais: a primeira é a inevitabilidade de manter certa distância em relação ao outro, para que ele permaneça acessível sem manifestar o desejo de invadir e de fragmentar o sujeito, e a segunda é a existência de uma ambigüidade permanente no sujeito entre a inclinação à dependência e à emancipação. Esse paradoxo é permanente.

Vemos aqui também o potencial de *politicidade* entranhado na constituição do sujeito. Por isso mesmo, a psicanálise pertence ao campo da práxis, isto é, da prática em relação ao outro ou aos outros.

Quando dissemos que a imaginação radical é uma potencialidade política, referíamos-nos a esse processo permanente de auto-instituição do sujeito humano que pode levá-lo à assunção não só da vida de um indivíduo, mas também à elucidação progressiva e à responsabilidade (democrática por excelência) na esfera pública.

Em “O Estado do Sujeito Hoje” (MM, CL, v. III, pgs. 233 a 254), Castoriadis mostra que é justamente o duplo movimento -- a ruptura do fechamento monádico seguida de socialização, de um lado, e as desestabilizações e distorções impostas pela imaginação radical, de outro -- que faz do sujeito um processo aberto de autoconstituição e de reflexividade permanentes. Sua disfuncionalização como Psique o leva a um estado crítico, de crise e de criatividade, bem como de adaptação ao ambiente e integração no socius, pois, sem estes, pode não sobreviver.

Sustenta Castoriadis: o homem é um animal frágil e incapaz que, entregue exclusivamente ao estado monádico primário, sem a intervenção da sociedade (a mãe que alimenta e acaricia, até pela forma como o faz, é -- recordemos -- a sociedade com suas significações imaginárias, mais três milhões de anos de hominização) não poderia ser um sujeito, nem poderia, portanto, autonomizar-se. A diferença entre os seres humanos e certas espécies marítimas ou vegetais não está, diz ele, evidente na sexualidade, mas na *distorção* dela. O que só é possível pela desfuncionalização psíquica humana, isto é, pela “neoplasia” (expansão permanente) representada pela emergência da imaginação.

Em uma entrevista sobre a “A psique e a Imaginação Radical” (F. P., CL, v. VI, pg. 239) concedida quase no fim de sua vida, em 1997, Castoriadis reinterpreta de modo simples e claro sua concepção sobre a autonomia da imaginação, onde se dá -- insistimos neste ponto -- o paradoxo da instauração do sujeito:

“O que faz com que a psique seja capaz de produzir essas representações, essas fantasias que não resultam das percepções? É a imaginação radical. Essa seria uma primeira abordagem. A psique humana é

*caracterizada pela autonomia da imaginação, por uma imaginação radical: Não se trata simplesmente de ver – ou de se ver - em um espelho, mas também da **capacidade de formular aquilo que não está lá, de ver em qualquer coisa aquilo que não está lá.** Para o psiquismo humano, existe um fluxo, **uma espontaneidade representativa que não está submetida a um fim predeterminado**” (grifo meu).*

Uma outra marca da hominização – contraposta por Castoriadis às ilusões da filosofia herdada –é, em grande parte, a instituição. Ela ultrapassa o plano do indivíduo, mas revela o mesmo paradoxo. Pergunta ele: por que existe instituição?

Ao contrário do discurso sociológico, político e econômico neoliberal, que vê a sociedade como uma reunião ou combinação de “indivíduos”¹⁵, Castoriadis enxerga a sociedade instituída na saída e articulada por redes de instituições e redes de significações imaginárias que permeiam o tecido cultural e coletivo.

Onde estariam, pergunta ele, os tais “indivíduos”? E interroga de forma retórica e argumentativa: brotariam da natureza? Ora, o indivíduo é, para Castoriadis, uma fabricação social e aquilo que não é social no *indivíduo*, como bem sabem os psicanalistas, não só seria incapaz de compor uma sociedade como também é radical e violentamente *a-social*.

O social-histórico, sendo imaginário radical, é “criação incessante de alteridade que figura e se figura, posição de figuras e relação destas e a estas figuras[...]O social-histórico é fluxo perpétuo de auto-alteração, e só pode ser dando-se figuras estáveis, pelas quais se torna visível [...]; a figura estável primordial é aqui a instituição. O social-histórico *emerge no que não é o social-histórico* (grifo meu), no pré - social ou no natural. Esse termo (“natural”) visa um ser assim em si, ao mesmo tempo incontornável e indescritível, do primeiro estrato, “físico” e “biológico”, que toda sociedade não apenas pressupõe, mas do qual jamais pode ser absolutamente

¹⁵ A ex-primeira ministra britânica Margareth Thatcher dizia: “Não existe isto a que chamam de sociedade; quando olho para o meu país, vejo indivíduos e famílias”.

separada: pelo qual, nesse sentido, ela é penetrada de parte em parte, que ela “recebe” objetivamente, mas que retoma de outro modo, e arbitrariamente, em sua instituição. A indissolubilidade desta recepção obrigatória e desta retomada arbitrária é aqui designada pelo termo “ancoragem” (*étayage*) da instituição sobre o primeiro estrato natural” (IIS, pg. 253).

Como já vimos, a expressão ancoragem (que também podemos pensar como uma espécie de afinidade contingente), designa um modo de articulação entre duas entidades que não as reduza a serem uma causa da outra, e nem uma reflexo da outra. Tampouco podem ser definidas por uma relação de subordinação que elimine a especificidade de uma delas.

Renato Mezan, em “Freud, Pensador da Cultura”, lembra-nos que o conceito de ancoragem ou outros utilizados em sentido semelhante (como *embrayage*, de Foucault) por pensadores contemporâneos de Castoriadis, visavam escapar “da pobreza implícita na teoria do reflexo herdada do marxismo, preservando uma margem de flexibilidade e de indeterminação abolida pela posição de relações de causa e efeito ou de inerência lógica entre as realidades cujo relacionamento se quer pensar” (pg. 571).

A instituição é “criação ontológica absoluta”, emergência do imaginário radical na esfera da sociedade. Castoriadis a pensa como um ato fundante. Não é causa, nem efeito racional de “fatos” ou “fatores” anteriores ou seqüenciais. Como ato que funda, é por meio da instituição que o novo surge. E advém de uma certa maneira específica. A ancoragem opera para resolver a ligação entre o que se pode chamar, em linguagem aristotélica, de forma e de matéria. Um exemplo dado por Castoriadis é o da roda: ela é instituída como forma por meio da criação de um tipo, um *eidós*. Essa criação é impossível de se reduzir a uma conseqüência da relação de causa e efeito ou de formalização lógica. Mas ela se ancora na existência de formas naturais arredondadas e de materiais como a madeira e a pedra. A intervenção da imaginação radical, a quebra da linearidade, introduz uma afinidade

constitutiva entre forma e matéria. A imaginação opera por um jogo complexo de ruptura e afinidade relacional.

A filosofia herdada pensava o ser como determinidade, ou seja, como aquilo que é idêntico a si mesmo. A não pode ser não-A. O ser é determinidade de si a si. Isto tem duas conseqüências fundamentais: a primeira é que *aquilo que é, o é*, em sua essência, *permanentemente*. Mesmo Aristóteles, que pensava o movimento como parte do ser, não chegou a pensá-lo essencialmente como *transformação* ou como *vir-a-ser*; a segunda conseqüência consiste na exclusão de qualquer possibilidade de que exista alguma coisa que fuja à determinidade.

Ora, o imaginário radical escapa, diz Castoriadis, da determinação. *Ele é indeterminação*. E ambos os tipos de imaginário radical, tanto o psíquico quanto o social-histórico, que se dão nos “interstícios” do que está submetido ao conídico, constituem um *magma*, um jorro constitutivo de novas formas e posições, que ele entende não ser “um caos, mas o modo de organização de uma diversidade não conjuntificável [*não conídica*], exemplificada pelo social, pelo imaginário ou pelo inconsciente” (IIS, pg. 118). É por essa “lógica” específica dos magmas que o imaginário *não é*, mas *se dá* ou *emerge*. A imaginação não é um ser ou mesmo uma representação (imagética, escópica ou abstração de uma representação), mas se assemelha antes -- como sugere Redeker, citando uma formulação de Patrick Tort -- a um “centro de ação e de iniciativa”.

A palavra “centro” pode sugerir algo como um fundamento e parece ser inadequada. Contudo, não há dúvida de que a imaginação se refere a um processo de ação e de iniciativa. Talvez a expressão “função ontológica” caiba, ainda que Castoriadis use estes termos de forma explícita apenas algumas vezes. Há, enfim, um processo que impede aquela diversidade *magnética* de se tornar conídica e que permite que ela escape da determinidade. Esse processo é a sua potência endógena de auto-alteração, ou seja, de posição de novas determinações que não podem ser deduzidas da transformação das determinações anteriormente existentes (IIS, pgs. 118-

119). Em outras palavras, é a criação *ex nihilo* do novo e mesmo do *inesperado*.

É muito comum na experiência da prática psicanalítica a surpresa do analisando (e mesmo do analista) quando emerge do inconsciente uma configuração inédita, seja num sonho, na forma de fantasia ou mesmo de um pensamento. Esse tipo de diversidade provém do jorro que distorce as configurações seja de um sonho, de um gesto, de um pensamento, etc. Freud dizia, na “Interpretação dos Sonhos”, que há sempre um resto impossível de interpretar num sonho, por exemplo. Esse “resto” era, para ele, muitas vezes o núcleo central, o “umbigo” do sonho, que se perde por seu caráter enigmático ou inatingível. O impossível de interpretar, o que escapa, é indeterminação. É o resultado do “trabalho” da imaginação radical, na ótica de Castoriadis.

Um modelo bastante citado de surgimento de uma criação ontológica absoluta, dado por ele, é o da roda que gira em torno do seu eixo. É um exemplo positivo de criação que emerge *ex nihilo*. O do sonho criador de enigmas é um exemplo negativo, por ser o fruto de deformações sucessivas de imagens contíguas e com alguma semelhança. Um outro exemplo negativo, igualmente bem conhecido, é a geração recíproca do círculo, da elipse, da parábola e da hipérbole, constituindo deformações sucessivas uns dos outros.

A Razão Insuficiente

Castoriadis introduz uma virada surpreendente com esse papel da indeterminação e da desestabilização criadora no ser. Coloca a questão do vir-a-ser, mas não a partir da própria razão. A mudança não é pura determinidade. É bastante espantosa a inversão que ele opera: a própria razão deriva da imaginação. Decorre de suas surpresas, afinidades e distorções.

A proposta implícita na formulação de Castoriadis é bem próxima da seguinte: não é mais o caso de se considerar, com Kant, que a razão se funda sobre ela mesma, nem de afirmar que ela se justifica, fundando-se *por* e *nela* própria.

A tradição filosófica ocidental ocultou e evitou, desde Platão, o problema da ininteligibilidade de uma imaginação que *produz* razão. Os vários racionalismos da história da filosofia viram-se, segundo Castoriadis, constrangidos pela tensão “razão versus imaginação” -- tensão, aliás, criada por seus próprios pressupostos --, a inventarem as “faculdades da alma”.

Essa reviravolta castoridiana retira o privilégio ontológico da razão. Inverte o eixo sobre o qual girou o pensamento herdado por muito tempo e sobre o qual esse pensamento se apoiou. Se a tradição filosófica pudesse aceitar essa inversão, seria o mesmo que se negar a si mesma e a toda uma articulação “onto-teológico-psico-racionalista” que repousa sobre aquele privilégio. Apesar de certo exagero do tom de Castoriadis em suas “denúncias”, é uma espécie de desmascaramento desse “complexo ontológico racionalista” herdado, incluído aí o marxismo, o que ele pretende realizar em sua ontologia contida na “Instituição Imaginária da Sociedade”.

Ao criar uma linguagem própria, com termos como imaginário radical, magmas, auto-engendramento, Abismo, Sem Fundo, Caos (que ele diferencia do “Caos” das novas teorias físicas da incerteza e da probabilística), Castoriadis pretendia dar conta de uma profunda “reforma”, não do Entendimento, mas da concepção do ser. Este passou a ser concebido como criação/destruição. Na área do conhecimento, recoloca o ser como sujeito e o pensamento como atributo, ainda que não esteja particularmente interessado em uma gnosiologia. Na esfera ética, concebeu uma nova visão da práxis, relacionada à *poíesis* – uma *práxis-poíesis*. Há quem sustente que uma segunda ontologia, mais específica, dando conta dos vários novos “objetos” criados por Castoriadis, precisaria ser inventada para manter e justificar a virada em que o privilégio ontológico cabe à imaginação.

É o caso de Jean-Philippe Pastor, ex-aluno de Castoriadis, para quem essa segunda ontologia se deu em torno da questão do tempo e da criação dos possíveis, exposta, segundo ele, de 1980 a 1997, nos ensaios das “Encruzilhadas do Labirinto” e nos seminários proferidos na “EHSS”, que agora começam a ser publicados. Por enquanto, diremos que o problema da emergência da imaginação foi aberto por Castoriadis e apenas começou a ser elucidado.

Já existe, porém, quem o considere assunto encerrado. É, de certo modo, o caso de Habermas, para quem a obra de Castoriadis representa um intrigante caso de “renovação da filosofia da práxis”, diferenciada em relação à maioria das filosofias contemporâneas, mas que, no entanto, enveredou por uma abordagem “ousada” da *práxis*, concebendo “a ação de maneira poético-demiúrgica – como criação, privada de origem, de formas novas e singulares, na qual cada uma delas abre um horizonte incomparável de sentido” (“O Discurso Filosófico da Modernidade”, pg. 442).

Habermas tem dirigido suas críticas, como se sabe, aos filósofos contemporâneos, sejam eles relativistas, racionalistas ou “pós-modernistas” em geral, pelo fato de terem abandonado o conteúdo moderno da emancipação. Os “pós-modernos”, por exemplo, (como Lyotard e, “malgré lui même”, Deleuze) realizaram a crítica do racionalismo das “grandes narrativas” e se ofereceram, por assim dizer, como alternativa “libertária” às seqüelas da modernidade: o socialismo burocrático dogmático e o capitalismo burocrático de consumo. No entanto, o seu discurso, o pretense martelo libertário, passou a legitimar justamente o capitalismo avançado, na sua forma discursiva mais criticada, o neoliberalismo.

Não é o caso de entrarmos aqui nessa questão específica, mas é importante assinalar que esse tipo de reprimenda Habermas não poderia fazer – e não faz -- a Castoriadis. A emancipação está no centro do seu projeto de autonomia. A reprovação não cabe, pois Castoriadis não dissolve o projeto revolucionário da práxis na linguagem ou na filosofia da diferença. O filósofo grego (e francês) faz a crítica da modernidade e da razão dogmática

sem cair no relativismo ou em alguma forma, digamos assim, de “irracionalismo”, pois preserva um amplo papel à razão, à racionalidade na esfera do conídico e, inclusive, não derivou para o anticientificismo fácil.

O que Habermas reprova em Castoriadis é ele não ter seguido o mesmo roteiro teórico, a mesma fonte legitimadora e justificadora, que o programa habermasiano para a emancipação. Ele não estabeleceu a origem, como no texto citado acima, e o fundamento da sociedade, da história e do sujeito sobre *uma matriz da razão*. Castoriadis também não calcou seu projeto sobre o pressuposto da determinidade.

Quando Castoriadis concebe uma “força imaginária criadora”, diz Habermas, “[...] esta se aproxima perigosamente do Ser que opera sem fundamento. Por fim, entre a “instituição” voluntarista e a “destinação” fatalista resta apenas uma diferença retórica” (idem, pg. 442). A principal crítica que ele faz a Castoriadis é ter oferecido uma fraca “garantia do conteúdo racional da modernidade” (idem), trocada pelo “Ser sem fundamento” ou, pelo menos, “aproximando-se” perigosamente dele.

Habermas apenas re-converte a linguagem castoridiana aos critérios de uma matriz racionalista, mesmo que esta seja chamada de razão da comunicação intersubjetiva, ou de sintaxe de uma práxis da ação comunicativa e do entendimento. Chama a instituição do léxico de Castoriadis de “voluntarista”, quando este a define justamente como algo que irrompe de forma involuntária por uma dinâmica que escapa aos indivíduos e cujos efeitos também podem ser modificados apenas parcial e singularmente.

A acusação de “voluntarismo” parte do pressuposto de que Castoriadis construiu seu pensamento da instituição e da vida social exclusivamente baseado naqueles “momentos privilegiados” das revoluções e mudanças sociais e políticas, como a Revolução Húngara de 1956 ou mesmo de Maio de 1968. Habermas reprova, a partir daí, a suposta idéia de que Castoriadis funda as instituições com base no mesmos estados “fusional” e “desejante” surgidos nesses momentos -- como, aliás, Sartre sugere na “Crítica da Razão Dialética” e, na linha do desejo, o faz também Herbert Marcuse, em “Eros e

Civilização”. Não é por acaso que Habermas investe contra a ausência de um “sujeito racional” da mudança histórica, dizendo: “Castoriadis não conhece outro fundamento para o revolucionamento da sociedade reificada que a decisão existencialista: “porque nós o queremos”; mas, então, é necessário interrogá-lo mais uma vez: quem pode ser esse “nós” da vontade radical, se mesmo os indivíduos socializados são simplesmente “instituídos” pelo imaginário social” (pg. 442).

Na visão de Habermas, razão e imaginário se opõem e este último não pode ser constitutivo da própria “*ratio*”. Este pressuposto o faz desconfiar da visão castoridiana sobre rede de significações imaginárias e sobre a crise das significações que atingem as sociedades (e não apenas os seus sistemas racionais de legitimação, mas até os corpos e os desejos dos indivíduos envolvidos). Também desconfia da dificuldade de localizar, nesse quadro, um “sujeito” unívoco das mudanças.

Na leitura que Habermas faz de Castoriadis os indivíduos são instituídos pelo imaginário social “de uma vez por todas”, não passam pela elucidação, nem pela crise ou pelo conflito.

Não espanta, como diz Castoriadis, que Habermas se junte, num ponto, a Lacan: reduz o inconsciente à linguagem. O inconsciente é uma privatização e uma distorção da linguagem. O esclarecimento se faz pela interpretação, mas esta é concebida como um ato de linguagem, sem envolver uma complexa teia de afetos, desejos e representações pré-lingüísticas -- ou melhor, o esclarecimento faz-se *apesar* dessa complexidade.

Habermas vê um esquema geral e explicativo no pensamento de Castoriadis, quando, na verdade, este deixa muito claro que a práxis é aberta, inacabada, sujeita à indeterminação, a efeitos inesperados e cujo sentido pode eventualmente ser apreendido, mas muitas vezes nos escapa. As mudanças e as revoluções não se fazem sem resto; há necessidade, por isso mesmo, de as sociedades tomarem posse de suas leis, elaborarem e

reverem, constantemente, suas normas e instituições. Há, enfim, necessidade de democracia.

É possível supor que Habermas “projete” no pensamento de Castoriadis os seus próprios critérios de legitimação, seja da práxis, seja da filosofia ou da teoria. O esquema habermasiano resvala para o explicativo, pois está ligado a determinidade, enquanto Castoriadis está trabalhando preferencialmente com o sentido -- e o sentido que lhe é também dado pelo seu próprio léxico. Habermas se fixa no problema da origem e evita o da indeterminação. É óbvio que não se prende, como a vulgata do marxismo, às “leis da História”, mas está em busca de uma *gramática* da sociabilidade e da historicidade que atenda, é verdade, ao projeto de emancipação, concebido em moldes iluministas.

Castoriadis não parece interessado na questão do fundamento do Ser, mas no *dever* das sociedades e nas suas mutações. Quando fala em sociedade instituída, cristalizada em instituições e seguindo um curso da estruturação do seu cotidiano e de suas significações imaginárias, ainda aí não se pode ver o “ser do socius”. A sociedade instituída pressupõe a instituinte, cuja “fluidez” o próprio Habermas admite (idem, pg.462), e, portanto, a produção de configurações que abre possibilidades. A sociedade é singularmente do modo que é, em cada caso em particular, porque se institui como tal, diz Castoriadis, numa multiplicidade de *dimensões* e de *conteúdos diversos*, criando significações sociais imaginárias que estruturam seu ser-assim.

Quando Habermas fala em “destino”, “fatalismo” e, ao mesmo tempo, “voluntarismo”, para designar o curso do dever social-histórico atribuído a Castoriadis, está operando com uma leitura, no mínimo, parcial. O fato de Castoriadis não postular uma “origem” e nem fixar o Ser sobre o pedestal de um fundamento, seja ele qual for, não significa que escolheu o caminho abstrato das figuras aleatórias. Nem que isso signifique, inevitavelmente, a assunção de uma rota histórica fatalista.

Significa, isto sim, a introdução do *indeterminado* num processo complexo de auto-engendramento e posição de novas determinações na história, na sociedade e no vir-a-ser humano. Representa, sob a ótica de Castoriadis, a perda de velhas determinações (a destruição), a produção de novas, inclusive sob a intervenção do aleatório, e a criação de singularidades que não obedecem ao esquema da “*Aufhebung*” hegeliana, nem da negação da negação. Significa, enfim, falar de emergência e não de fundamento, além de não reduzir a experiência e a própria práxis a uma apreensão objetivante.

A crítica de Habermas -- que oscila entre a denúncia de fatalismo e de voluntarismo --, examina a “gênese” da instituição e da política, e afirma: “Castoriadis volta seu olhar, aliás, de modo muito semelhante a Hannah Arendt, àqueles raros instantes históricos em que a massa com que as instituições são modeladas ainda se encontra fluída, isto é, àqueles momentos produtivos de *fundação* de novas instituições” (idem, pg.458). Refere-se aos momentos de mudança, especialmente aos revolucionários.

Depois de citar um trecho de “A Instituição Imaginária da Sociedade” -- em que Castoriadis fala desses momentos “paroxísticos” em que a sociedade instituinte penetra a instituída, produzindo autodestruição desta última e a criação das novas formas de uma *outra* sociedade --, Habermas conclui: “Castoriadis desenvolve o caso normal do político tomando como base o caso-limite do ato de fundação de uma instituição” (idem, pg. 458).

É preciso dizer, de saída, que não é bem assim, a menos que desejemos tomar Castoriadis por um autor clássico. Ele não visa a uma “explicação” do “caso normal do político”, mas seu objetivo é a autonomia – vale dizer, Castoriadis procura o “outro” da política, sua emergência como imaginação radical. Não está interessado, primeiro, no “caso normal do político”, mas antes em seu avesso. Desdobra as duas faces da política.

Sua investigação não se dirige para a elucidação da política “em si”, mas visa a sua crítica. Por isso, passa pelo trabalho de discernir os movimentos constitutivos do político e a sua “natureza”, mas não de uma vez por todas ou, por outro ângulo, não apenas em sua estrutura comunicativa

intrínseca. Isto porque a filosofia de Castoriadis é eminentemente política e militante.

Habermas dirige várias outras críticas secundárias, muitas delas respondidas por Castoriadis no ensaio “Feito e a Ser Feito”, sendo que a mais forte delas consiste em questionar a dupla noção de imaginário psíquico e imaginário social. O filósofo neo-frankfurtiano sustenta -- ignorando a idéia de ancoragem – o seguinte raciocínio: o indivíduo e a sociedade são de substância diferente, logo, um não pode ser reduzido ao outro. Diz ele: “Os conflitos intrapsíquicos não guardam uma relação interna com os sociais; antes, psique e sociedade estão em uma espécie de *oposição metafísica uma com a outra*” (grifo meu).

A resposta bem conhecida e taxativa de Castoriadis a esse argumento está no ensaio citado:

“A psique e o social-histórico são irredutíveis um ao outro. [...] dizer que psique e sociedade são irredutíveis uma à outra estabeleceria, ao que parece, uma ”oposição metafísica” entre as duas. Curiosa expressão. Se o que afirmei mais acima é falso, a oposição não seria “metafísica”, ela seria inexistente. Tratando-se da idéia de irredutibilidade como tal, a observação é absurda. Se digo que uma câmara de ar e um balão são (topologicamente) irredutíveis um ao outro, será isso “metafísica”? Dever-se-ia antes questionar que metafísica se esconde por detrás da idéia de que toda afirmação de irredutibilidade é “metafísica”. A resposta é evidente: uma metafísica unitária e reducionista (“materialista” ou “idealista”, pouco importa). “Não há irredutibilidade” significa: a Essência do Todo é o Mesmo, as diferenças fenomenais se devem a diferenças de quantidade, de combinatória, etc. Essa metafísica é má, não por ser “metafísica” – mas porque é falsa . A psique não é socializável sem resto – nem o inconsciente traduzível sem resto, na linguagem” (pg. 33).

O arrazoado de Habermas é mesmo bem curioso e revelador, diga-se de passagem, pois nos remete a um paradoxo em seu pensamento. Se ele postula (aliás, como Castoriadis) a irredutibilidade entre o psíquico e o social,

não deixa de ser um tanto surpreendente que formule em seu capítulo sobre a psicanálise, em “Conhecimento e Interesse”, uma analogia sugestiva entre a situação clínica de elaboração discursiva que se dá entre paciente e analista, de um lado, e a interlocução visada como modelo de entendimento e transparência entre os agentes sociais, por outro lado.

Para ele, o diálogo analítico é um modelo tangível não só de uma disciplina que se propôs, de saída, como auto-reflexão e *práxis*, mas também como modelo de elaboração que retira o discurso distorcido e privatizado (da loucura e da neurose) da “alienação” e o remete à transparência do discurso público e do consenso, atingindo já um nível de cooperação discursiva e de entendimento despojado dos auto-enganos e da privatização. Diz ele: “*Um ato da auto-reflexão que “altera a vida” é um movimento da emancipação*” (pg. 232). Ou seja, transplanta o modelo da análise da psique para o quadro dos atores sociais e da sociedade em geral.

Não nos deteremos nisto, pois já seria fazer a crítica do programa de Habermas. No entanto, vale a pena assinalar esta contradição.

Uma outra questão, talvez um problema da imaginação castoridiana, não é desenvolvida por Habermas, nem claramente formulada, mas poderia estar implícita em sua argumentação, por seus pressupostos kantianos. Consiste na pergunta: a categoria da imaginação é imanente, tal como Castoriadis postula, ou seria *transcendental*, uma vez que “atravessa”, dá sentido e valida todo o conjunto da vida psíquica e da sociedade? Não estaria aí -- não como uma substância, mas na forma de uma potência dinâmica, estruturante, engendradora e condicionante, isto é, a imaginação radical --, a unidade transcendental que sustentaria o vir-a-ser permanente do “real”?

Se partirmos do vocabulário kantiano, então o problema faz sentido. A expressão “transcendental”, designando aquilo que torna possível alguma coisa, isto é, a condição necessária de possibilidade do sentido e/ou da existência de algo, constitui um pressuposto da visão inspirada no filósofo de Königsberg. Habermas, à sua maneira, tem esse tipo de visão ou, se

quisermos, inspiração. Mas será que o argumento transcendental caberia em relação a Castoriadis? Vejamos.

A concepção de imaginação radical da Castoriadis passou, em primeiro lugar, pela crítica do conceito de “imaginação transcendental”, como vimos anteriormente. Não se refere ao Entendimento kantiano. Tampouco constitui uma operação (auto) crítica da Razão – seja ela concebida como “razão pura” ou razão calcada na “ação comunicativa”. Castoriadis não invoca a razão nem mesmo para falar da prática, isto é, uma possível razão prática – que não se deve confundir com a “*phronésis*”.

Quanto Kant afirma que o sujeito do conhecimento, ou razão pura, é a condição necessária de possibilidade dos objetos de conhecimento, que são, portanto, postos por ele, está realizando uma reviravolta, digamos, epistemológica dentro da tradição ocidental, afim de retirá-la do seu pântano dogmático ontológico. Além disso, o pensamento de Kant – e mesmo da maioria dos seus epígonos – pressupõe uma cisão idealista entre objeto *do conhecimento* e objeto *do real*, semelhante à operada por Platão. Ora, Castoriadis não só está mais ligado à tradição realista aristotélica (que também critica por seus resíduos de idealismo), como também pensa o real pela via ontológica (mas não como “coisa em si”), jamais pela rota predominantemente gnosiológica. O ser não é um atributo -- possível ou não -- do sujeito, mas ele é o próprio sujeito. E esse sujeito não é substância, nem mesmo mônada leibniziana (a mônada da psique, em Castoriadis, é uma das muitas modalidades da “*phantasie*”). O sujeito é, como vimos, abertura e processo em face de uma negatividade. Em face do Sem Fundo. É o salto para a autonomia e a elucidação como resposta à heteronomia.

É preciso assinalar, ademais, que a imaginação radical não pode ser condição necessária de possibilidade, pois não esgota o “real”, nem constitui a determinação das “coisas” ou dos “objetos”. A imaginação castoridiana é indeterminação. A “razão modal” que põe o objeto refere-se à dimensão conídica.

Seria o caso de perguntar, isto sim, se a imaginação radical não seria (pelo menos na esfera da Psique) o “trabalho do negativo” – para usarmos uma expressão de André Green, que introduziu o termo hegeliano na própria psicanálise. Sem o negativo, o avesso ativo do que está posto, não há, diz a linguagem hegeliana, criação de modalidades de ser, de ser assim. Pode-se postular aqui a pertinência da linguagem hegeliana, mas isto não se faz sem reservas. Mesmo que Castoriadis equalize, às vezes, o indeterminado do Sem Fundo, com o negativo, não é possível pensar uma *dynamís* como o avesso de uma “coisa” ou mesmo de uma modalidade de ser. Há uma “positividade” na imaginação radical, mas não substância. Se quisermos usar uma metáfora analógica, aproximada, podemos dizer que não se pode tomar o motor de um carro pelo princípio da combustão.

Podemos dizer que há, para Castoriadis, na verdade, uma dupla face do vir-a-ser, que se dá “ao mesmo tempo”: ao colocar novas determinações a imaginação radical dá origem também à dimensão conídica, que, portanto, faz parte do ser – um modo de ser. Esta dimensão pode ser racionalmente visada e apreendida, isto é, em sua dimensão própria, por operações racionais e leis. Daí, a ciência e a razão, que são criações do imaginário. O “real” castoridiano tem um avesso e um direito, um negativo e uma face positiva, pela da criação e instituição permanentes. O que nós chamamos de realidade e de racionalidade são obras, produtos de um trabalho constitutivo constante.

A imaginação radical “se dá”, “surge”, “acontece” como processo, é o próprio “dinamismo” do ser. É o ser que se altera, rompe-se em novas determinações e configurações e se dobra sobre si mesmo. É da ordem do inesperado, do inaudito, do inédito. As rupturas se produzem num jogo de configurações, de imposição de novas formas e dimensões de formas, entre determinação e indeterminação, entre o determinado conjuntizável (conídico) e o Caos do indeterminado. *Sendo um desdobramento criativo, as rupturas estão ligadas ao Tempo.* Criação supõe um antes e um depois. Diz

Castoriadis: “O tempo é auto-alteração daquilo que é, que só é na medida em que está *por ser*” (IIS, pg.283).

No mesmo texto, um pouco antes, Castoriadis lembrava que a emergência do novo aparece com uma intensidade particular durante as reviravoltas, transtornos ou acontecimentos catastróficos ou grandiosos que marcam e escandem a existência das sociedades ditas “históricas” num sentido restrito desse termo; geralmente se considera que a historicidade só dissesse respeito essa categoria de sociedades, não estando presente nas outras, ditas “sociedades frias”, onde tudo parece se desenrolar com estabilidade e onde a mudança seria marginal – deste tipo seriam certas sociedade arcaicas, consideradas “sem história”. [Na linha de resposta à crítica de Habermas, poderíamos dizer, não sem ironia, que essas sociedades “sem história” seriam o exemplo do “normal do político”.]

Ora, essas diferenças de ritmo são reais, mas se referem basicamente a diferentes *modos* de historicidade, e não a uma presença da história em certas sociedades oposta à ausência da história em outras. O trabalho da imaginação radical está presente (é a) na própria historicidade.

O Tempo e a Psique

A sugestão de Castoriadis é que, se quisermos pensar o tempo, temos de nos desvencilhar da maneira de pensar herdada, isto é, de colocar o ser como determinidade. O pensamento determinista não confere um lugar ou um sentido ontológico para o tempo, mas o espacializa, transforma-o num “modo do lugar” (IIS, pg.285-6). A respeito do tempo, a tradição filosófica ocidental opera sobre uma separação radical entre sujeito e objeto.

Castoriadis transgredir essa tradição, ao fazer aparecer a dimensão oculta do social-histórico (e do político) como modo de ser criador, pois nos obriga a repensar o quadro normativo que nós temos da ontologia, sobretudo no que diz respeito ao tempo, nos seus aspectos identitário e imaginário. A separação “fabricada” entre “tempo vivido” e “tempo cósmico” é posta em questão: o tempo “é o ser na medida em que o ser é alteridade, criação e destruição. O espaço abstrato – conídico – é o ser na medida em que o ser é determinidade, identidade e diferença” (D.H., EL, v. II, pg. 273).

Se considerarmos erroneamente a imaginação radical como tendo um papel transcendental, nós estaremos prisioneiros de uma armadilha do pensamento herdado: a ilusão transcendental. A busca do fundamento gnosiológico mascara o vir-a-ser, submete a “*duração*” -- como diria Bergson -- à demarcação inteligível do Espaço. A “*duração*” se trans-substancia em entendimento ou, ainda, em inteligência funcional.

O tempo também pode ser visto como um problema no pensamento de Castoriadis, sobretudo em relação à temporalidade concebida pela psicanálise.

Castoriadis diz: “O Tempo não é nada, ou é criação. O Tempo, rigorosamente falando, é impensável sem a criação; caso contrário, o Tempo seria apenas uma quarta dimensão espacial supranumérica. Criação aqui significa evidentemente criação autêntica, criação ontológica, a criação de novas *formas* ou novos *eide*, para utilizar o termo platônico” (DH, EL, v. II, pgs. 272-3).

Para Castoriadis, a tradição filosófica pensou o tempo, desde Platão, como meio homogêneo de sucessão e de coexistência, e não como criação no sentido forte de geração de novas *formas*.

Mesmo quando a tradição admitiu as transformações em geral, em particular a sucessão histórica, sempre estaria subjacente algum tipo de substancialização ou de homogeneização, inclusive no hegelianismo (e, em certa medida, no marxismo).

França assinala, no seu ensaio “Criação e Dialética: o pensamento histórico-político de Cornelius Castoriadis”, que a crítica castoridiana considera toda a linhagem de uma “teologia racional” como uma reedição do modelo platônico do “Timeu”, segundo o qual o Demiurgo-Artesão cria a partir de formas pré-existentes, e acrescenta: “é forçoso afirmar que se concebeu o tempo como pseudocriação, radicalizando, como Nada” (pg. 217). Inclusive a epistemologia de estilo kantiano, buscando as condições de possibilidade lógicas da temporalidade, recorrendo ao modelo platônico referido, teria fracassado -- na visão de Castoriadis.

Ao fazer a “crítica da razão modal”, Castoriadis coloca o imaginário no centro da História, dirá outro comentador, J. - Ph. Pastor (no seu ensaio “Devenir et Temporalité – La création des possibles chez Cornélius Castoriadis”), e isto supõe “uma nova concepção das relações entre o tempo humano e a História que os homens constroem” (pg. 190).

De fato, é possível dizer --da mesma forma que França e Pastor --, que, do ponto-de-vista de Castoriadis, a maioria das filosofias da tradição herdada visavam decisivamente à reprodução do Mesmo, fundadas sobre uma lógica da reprodução. Diz Pastor:

“Esta opção é manifesta em Platão onde a História é um eterno recomeço; mas de maneira significativa, a perspectiva é idêntica na filosofia hebraico-cristã onde o Tempo do mundo é sempre recapitulado em uma Eternidade transcendente. É o mesmo esquema que é retomado em Hegel e Marx, para quem, desta vez, a História não é senão a assunção fenomenológica da razão manifestando-se no Tempo, onde os

acontecimentos não fazem outra coisa senão mimetizar, ao fim e ao cabo, o domínio do racional visado” (pg. 191).

Ao definir a diversidade daquilo que não pode ser reduzido ao conídico como um fluxo de auto-alteração perpétua, isto é, como imaginação radical, Castoriadis a estabelece como o meio *no qual e pelo qual* se dá a irrupção de novas determinações. Esse meio é o que se chama tradicionalmente de Tempo. Não é uma coisa, um lugar, nem tampouco um meio homogêneo. É criação permanente de possibilidades, de formas, de mundos e de objetos possíveis, sem uma moldura ou um molde pré-estabelecido. É um por – vir.

A expressão *duração*, de Bergson, não dá conta do que Castoriadis quer significar. Não se trata de um fluxo na forma de *élan vital* que atravessa e constitui o sujeito, inapreensível pela consciência porque a põe como “Cogito”, ou apenas apreensível diretamente pela intuição filosófica. Nada disso. Ainda que se possa falar de uma inspiração bergsoniana em sua obra, a concepção de imaginação radical de Castoriadis refere-se a uma temporalidade onde não há continuidade homogênea, ainda que seja igualmente *fluxo*.

Ademais, Bergson não elabora, segundo Castoriadis, a questão das determinações. Ele tenta resolvê-la separando “inteligência” (espacialização, quantificação) e “intuição”.

Diz Castoriadis, no prefácio esquemático aos “Domínios do Homem”, (volume II, de “As Encruzilhadas do Labirinto”):

“Bergson viu, e viu bem, muitas coisas. Mas a ”criação”, na medida em que podemos nomeá-la assim, resultado de um “élan vital”, esforço por se livrar da matéria; a centralidade exclusiva sobre a “vida”; a intuição atingindo qualidades puras e sem mistura, simplesmente e brutalmente oposta a uma inteligência voltada à fabricação e ao quantitativo; a falsa antinomia ingenuamente absolutizada e ontologizada entre o discreto e o contínuo: tudo isso, e o resto, [é] incompreensão da solidariedade essencial que, de uma infinidade de maneiras, une determinação e criação ou, num outro registro,

conídico e poético. Ainda mais intratáveis, então, as aporias do tempo. Não há, nele, lugar para a criação a mais importante de todas: o sentido e as significações. Existe a descoberta de uma realidade espiritual que já está lá, Deus, conclusão paradoxalmente quase fatal desse élan vital prolongado em história humana que chega, enfim, à “religião dinâmica”. Espiritualismo de Bergson: ontologia, malgrado as aparências, unitária; perspectiva completamente egológica (e, nessa medida, perfeitamente “clássica”, para não dizer cartesiana); desconhecimento radical da criação social-histórica – vértices convergentes do seu modo e mundo de pensamento, sem ponto de contacto com o meu” (pgs. 10-11).

Não é simples, nem fácil, como se vê, postular uma identidade entre Bergson e Castoriadis no sentido forte da expressão, exceto por alguns pontos da linguagem sobre a “duração” como “criação”.

Para Castoriadis, a descontinuidade, a ruptura e a auto-alteração não são escansões no interior do fluxo perpétuo – elas constituem o próprio fluxo. [É impossível não ver nisto uma relação, mesmo que remota, com as modernas teorias da complexidade e da retroação sistêmica, cujos autores Castoriadis cita e com eles dialoga com freqüência, como Varela, Maturana, Morin e outros; ver “Figuras do Pensável” (pg.277) e “Feito e a ser feito” (pg. 209-225)].

O Tempo de Freud e o de Castoriadis

Castoriadis considerou o inconsciente (freudiano) como uma das manifestações principais, ainda que não a única, da imaginação radical. Esta, por sua vez, é definida como um fluxo de auto-alteração de formas, de colocação de novas determinações, como *vir-a-ser*, criação temporal, enfim. Vimos que a imaginação radical “trabalha” as várias instâncias psíquicas do sujeito freudiano (ou sujeitos), de modo “transversal”, na expressão de

Castoriadis, dando-lhes historicidade e, desta forma, as constituindo na sua temporalidade.

Ora, Freud concebia (e a maioria dos psicanalistas ainda o concebem) o inconsciente como *atemporal*, além de ele não ser regido pelo princípio de identidade ou de contradição.

Diz Freud, no seu ensaio clássico “O Inconsciente”: “Os processos do sistema Inconsciente são *atemporais*, isto é, não estão ordenados de acordo com o tempo, não se modificam pelo transcurso deste, nem, em geral, têm relação alguma com ele. A relação com tempo segue-se também do trabalho do sistema Consciente” (Obras Completas., v. XIV, pg. 184).

Se a imaginação radical é criação do novo, se é temporalidade fazendo-se, como poderá o inconsciente ser, também ele, imaginação radical?

Pelo menos um comentador, Renato Mezan, notou este paradoxo (ou será uma *aporia*?) presente na adesão de Castoriadis à psicanálise freudiana, mas não entrou no assunto, pois não era o seu foco no texto “Freud, Pensador da Cultura”. Escreveu: “Deliberadamente deixo aqui de lado a concepção castoridiana do inconsciente como imaginário radical, que parece (e a meu ver é) inconciliável com a doutrina psicanalítica da indelebilidade dos traços mnésicos, que no limite funda a concepção da atemporalidade dos conteúdos inconscientes” (pg.573).

O problema não é fácil, mas pensamos que ele está mais situado do lado de Freud do que de Castoriadis. Em outras palavras, não é porque a doutrina freudiana dos traços mnésicos – que diz, por exemplo, que certas marcas e inscrições no inconsciente, como eventos ou traumas, assim como desejos e fantasias infantis, permanecem indeléveis na vida adulta ou mesmo na velhice, ligados ao princípio do prazer – veio antes ou foi formulada primeiro, que a sua validade tem precedência em relação à formulação de Castoriadis. Não era isso, estabelecer precedências doutrinárias, que Mezan parecia pretender com o seu

comentário, é claro, mas convém assinalar esse ponto distintivo, a fim de começar a esclarecer nosso ponto-de-vista.

Tem um ponto em que as leituras de Freud e de Castoriadis se distinguem basicamente: a questão do determinismo-indeterminismo, que discutiremos adiante, é central para entender o paradoxo da imaginação criadora castoridiana e da teoria freudiana dos traços mnésicos. Freud era um determinista assumido. O determinismo pensa o atual como a realização do “já dado”. Se algo está *determinado*, o está *para sempre e desde sempre*; se muda, as formas dessa mudança já estão determinadas: estas mudança se darão sob o signo da reprodução e da repetição.

Castoriadis não nega que existam determinações ou regiões onde o que é está dado. Para o raciocínio determinista tudo tem causa e permanece ligado a uma série (complementar ou extensiva). Mas a não determinação do que é não é simples “indeterminação”, mas sim criação, ou seja, surgimento de outras determinações, de novos domínios de legalidade. A “indeterminação” tem um sentido preciso: nenhum estado do ser é tal que torne possível o aparecimento de novas determinações com relação às já existentes (MM, CL III, 1986).

A concepção castoridiana do inconsciente como imaginação radical é já uma crítica da doutrina freudiana e não poderia ignorar aquela incompatibilidade. Se tomarmos a imaginação do ponto-de-vista psicanalítico, veremos, de saída, uma ambigüidade de Freud. Ele não fala nunca em imaginação, mas em “Phantasie”.

Castoriadis comenta que essa foi, ao mesmo tempo, uma postura *positivista* e de *autoproteção* de Freud. Ele já contava -- explica Castoriadis -- histórias suficientemente mirabolantes para seus contemporâneos e, se tivesse dito: “Tudo isto se deve à imaginação dos pacientes”, teria sido a ruína definitiva! A timidez de Freud, no início da psicanálise, ao expor, por exemplo, o caso do “Homem dos Lobos”, o fez afirmar numa discreta nota de pé de página, que a cena primitiva surgida

na análise do paciente *talvez* fosse a própria “fantasia” do “*coïtus a tergo*” do paciente (F F, CL, v.V, pg. 92). O episódio contraria a lenda da audácia científica freudiana e é usado por Castoriadis como prova de sua preocupação em evitar termos como “imaginação”. Diz ele que o mal-entendido em relação à psicanálise nascente seria ainda maior.

Essa justificativa histórico-psicológica, quase uma anedota, mesmo contendo alguma verdade, não dá conta, é claro, da ambigüidade teórica.

O problema principal estava no positivismo inicial, mas jamais renegado, de Freud. *Imaginação* contraria o objetivo de cientificidade. Freud concebia o inconsciente com um repositório de energias e, justiça seja feita, de conflitos que exigiam a busca não de soluções concretas, mas da interpretação dos seus possíveis sentidos. Lembra Castoriadis que Freud centrou o inconsciente sobre certo tipo de produtos psíquicos, relativos às pulsões e, sobretudo, à pulsão sexual; esse inconsciente terá de se haver com o outro enquanto objeto de desejo, com o recalque, as defesas em geral, etc. Ora, diz ele, o inconsciente como função do recalque não dá conta de toda a gama de fenômenos envolvidos na vida psíquica, nem das relações desta com a vida societária. Freud trabalhou, sem o dizer ou sem o saber, com duas características ocultas do inconsciente: a primeira é o seu caráter de imaginação radical, isto é, de criação; a segunda, o seu escopo mais amplo do que o conceito “científico” de inconsciente pudesse dar conta.

Castoriadis sustenta: “Eu penso – e eu não sei se terei a capacidade, as forças e o tempo para elaborar verdadeiramente esta idéia e dar-lhe, para além do interesse teórico, uma pertinência prática – que o inconsciente humano ultrapassa o inconsciente freudiano” (idem, pg.92). Ele acrescenta que há um *não-consciente humano*, do qual o inconsciente freudiano, inclusive aquele da “segunda tópica”, é apenas uma parte. Para Castoriadis, o corpo já é imaginação, porque “é transformação dos choques exteriores em alguma coisa”. Se pensarmos também nos movimentos peristálticos do aparelho digestivo ou nos batimentos

cardíacos, eles são *não-conscientes* a maior parte do tempo da vida de um indivíduo, a menos que esteja doente nessas áreas. Essas atividades não são *inconscientes* no sentido estrito da dinâmica freudiana, isto é, aquela determinada pelo recalque e pelo conflito das significações.

Ora, nesse campo da redefinição do inconsciente freudiano, Castoriadis nunca esteve sozinho. Aqui, basta assinalar as concepções de inconsciente (logicamente) “anterior ao recalque”, na forma de uma membrana contenedora dos estímulos internos e externos de Bion; ou do inconsciente da lógica bi-unívoca de Ignacio Matte Blanco (que tenta justamente dar conta do caráter atemporal e da negação da lógica da identidade no inconsciente); ou, ainda, do inconsciente da cisão vertical do sujeito em Melanie Klein e Winnicott, que não rejeitam a concepção freudiana do recalque, mas não centram a sua atenção exclusivamente nela.

Como esses autores psicanalíticos, Castoriadis “salva a face” de Freud, não se lhe contrapõe, e procura uma solução para o problema da atemporalidade do inconsciente e, também, da não-contradição, num duplo movimento: 1. inclui a sociedade, com suas significações -- não só via superego normativo, mas por meio da mãe ou do outro (afinal, o inconsciente passa pelo outro, mesmo sem ser, como queria Lacan, o Discurso do Outro) --, e suas formas que se alteram sem parar, impondo modificações, fantasias, criações; 2. sugere que há “pensamento” inconsciente (questão de uma antiga discussão na psicanálise); há elaboração até mesmo no sonho, que não é desordem, mas tem uma face bifronte: conídica e imaginária.

No sonho, por exemplo, algo pode ser e não-ser ao mesmo tempo, dependendo da face sobredeterminada que abordemos. Há uma face *sígnica*, porque, desde o início, a Psique é *no* sentido -- é preciso que tudo faça sentido sob o modo de fazer sentido para a psique. E esse modo consiste em algo que está *aquém* do sujeito e também do recalque: a mônada psíquica. Como vimos anteriormente, há algo “aquém” do

princípio do prazer que atrai a psique para a indiferenciação e o fechamento. O que leva à “organização” de um sentido, um fechamento, sobre um fundo de Caos. Isso não quer dizer que haja uma linguagem da psique, diz Castoriadis, cujo funcionamento seria perturbado pela “barreira do recalque”, nem mesmo que exista uma “heterogeneidade” entre qualquer coisa de lingüístico pertencente ao inconsciente e a linguagem consciente.

Há alteridade ontológica -- diz Castoriadis -- entre um universo, de um lado, que é inicialmente monádico e, em seguida, diferenciado, mas sempre conservando a tendência a se fechar sobre si próprio, e onde uma representação pode valer por uma outra representação; e, do outro lado, um universo diurno de signos, obedecendo, em grande parte, à lógica conídica e contendo significações *públicas*, mais ou menos partilhadas.

Freud dizia que o inconsciente ignora o tempo e a contradição. Mas, dirá Castoriadis, será que o inconsciente ignora a sociedade? Em outras palavras: se um indivíduo forma um sintoma derivado de um conflito entre uma transgressão das normas sociais e o seu desejo, e não tem consciência nem de suas motivações, nem da natureza do conflito, estará ele “ignorando” o normativo social inteiramente, a lógica da identidade e o discurso comum? *Sim e não*, esta é a questão do inconsciente, sempre bifronte, seja ele o do recalque, ou seja, o dos elementos mais “primitivos”, como o do autismo ou do narcisismo primários, da psicanálise contemporânea. O indivíduo foi instituído socialmente, para chegar a ser um indivíduo, e seus sintomas *significam* em função da ancoragem na socialização e no imaginário social instituído. Livrar-se dos sintomas representa re-significar-se e tornar-se, ao mesmo tempo, um outro ser, não mais “posto” pela ancoragem anterior ou pela sociedade reificada.

O inconsciente castoridiano tem pelo menos duas dimensões: a identitária (conídica) e a imaginária (criativa), e ambas estão implicadas e

imbricadas na prática, isto é, em um nível que poderíamos chamar de “fenomenal”.

O erro de Freud foi não ter distinguido essa dupla implicação na questão do tempo da psique, que está também relacionado ao tempo da sociedade instituída.

Existem, para Castoriadis, pelo menos dois tipos de tempo: o tempo *identitário* (conídico), que é referencial e representacional, onde tudo é submetido a uma lógica da identidade; e o tempo *imaginário*, que é o tempo da significação que não se reduz à temporalidade da representação, na medida em que uma sociedade não se esgota em sistemas de representação. Os dois tipos de significações envolvidos emergem, para fazer frente ao Caos, gerando um modo de ser que se coloca como negação do Caos. No entanto, a significação do tempo imaginário faz um trabalho que escapa ao instituído e se oferece como instituinte. Há, enfim, temporalidades heterogêneas, mas que estão relacionadas no plano psíquico e no social.

Em lugar de discernir as diferentes temporalidades, que induzem às discontinuidades no processo psíquico, o que Freud fez consistiu em adotar uma noção de temporalidade contínua e homogênea, a dos processos secundários “diurnos” e do “tempo identitário”, e a contrapor a ela a “não temporalidade” ou o “não-tempo”, isto é, a negação da temporalidade adotada. O inconsciente *atemporal* é só o avesso da face positiva do tempo dos relógios e da sociedade instituída. O positivismo de Freud levou-o a conceber apenas um tipo de tempo. O homogêneo e contínuo. A sua doutrina da permanência dos traços mnésicos -- que já foi questionada por vários autores, como o próprio Lacan, que reivindicava não um tempo historicizado, mas um tempo estrutural lógico --, precisa ser revista e ampliada (e tem sido), incluindo o que o psicanalista André Green chama de *heterocronia*, ou o tempo fragmentado da hipercomplexidade do *vir-a-ser* humano.

Não é o caso de nos determos aqui nessa teoria em particular, mas o que interessa é assinalar o sentido do tempo psíquico para Castoriadis, como modalidade da Criação. Uma criação, sobretudo essa do *ser para si*, é sempre geração de uma multiplicidade.

Essa multiplicidade, diz Castoriadis, desdobra-se sempre em dois modos: o do simplesmente *diferente*, como diferença, repetição, multiplicidade conídica – neste plano é que se pode falar da *repetição* das inscrições no inconsciente; e o modo do *outro*, como emergência, alteridade, multiplicidade criadora, imaginária ou poética – nesta dimensão pode-se falar de um inconsciente criador de novas significações, elaborador de protopensamentos e mesmo de pensamentos (oníricos, por exemplo). Essa diferenciação é, sobretudo, evidente quando se trata da emergência do *para-si* no domínio do *Ser/ente*. Mas não podemos aprisionar os dois modos de ser da diferença e da alteridade no mundo psíquico ou dos sujeitos. Eles são inerentes ao mundo como tal. Variam quanto ao seu grau de abertura ou de fechamento e quanto à sua modalidade.

Se o pensamento de Castoriadis visa a algo, esse objetivo é a abertura do ser. Nesse sentido, o movimento é a sua consigna. A determinidade, que aparece sob o signo do fechamento, precisa ser vencida, num certo sentido. Vencida, mas não superada ou totalmente evitada, pois isso é impossível. O movimento do pensamento deve sair do seu curso ideal, mecânico, ou dialético. Precisa achar as tais brechas no Labirinto, que são as invenções, as novas passagens fora dos caminhos traçados nos corredores e nas encruzilhadas. Seu desdobramento e abertura dependem -- diz Castoriadis -- do sentido, da direção que nós saberemos lhe dar.

Capítulo IV

O SUJEITO EM QUESTÃO

“Autonomia significa lei própria”

Francisco Varela

A crítica do sujeito esteve presente de várias maneiras na filosofia (e na ideologia) do século XX. No marxismo dito *ocidental*, aparece como um dispositivo da “autocrítica totalizante da razão” e nas tentativas de liberá-la de seus movimentos de interversão em práticas de dominação (Adorno, 1947,1966). O que se buscava, para além do modelo estreito e ultra-objetivista do marxismo-leninismo, era fornecer condições de possibilidade para o surgimento de “uma reorientação do fundamento do processo de racionalização”.

Assim, na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer dirão: “a crítica aí feita deve preparar um conceito positivo de esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (1947,1991). Este conceito positivo de esclarecimento -- comenta Safatle (2006)--, será fornecido vinte anos depois, por mais irônico que possa parecer, pela *Dialética Negativa*. Mas, já na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer não deixaram de utilizar um postulado que orienta a “auto-reflexão da razão” desde pelo menos Hegel: é o entendimento de que toda verdadeira crítica da razão tem sua base na “crítica ao que serve de fundamento às operações de categorização e de constituição do objeto de experiências que pretendem preencher critérios racionais de validade”¹⁶. Ou seja, esse fundamento não é outro senão a própria categoria de sujeito.

Na dialética de inspiração hegeliana, essa operação de “submeter a crítica da razão à crítica do sujeito” foi uma articulação mais ampla destinada

¹⁶ Safatle, V. - Notas de seminários sobre a *Dialética Negativa* – não publicadas(2006).

a enfrentar os impasses do próprio racionalismo marxista –frequentemente apontados, aliás, por Castoriadis. Em defesa dessa crítica, pode-se dizer, como diz Safatle (2006), que ela não segue o modelo heideggeriano de exigência de ultrapassamento da “metafísica do sujeito”, mas que considera que reformulações estruturais na categoria de sujeito implicam em modificações na significação de operações lógicas elementares do pensar, como a *identidade*, a *identificação*, a constituição de *relações* e a *unificação*. Adorno irá dizer que “pensar é identificar” e que é preciso acompanhar todo o processo do pensamento desde onde aparece como ilusão de constituir uma unidade sintética do Eu. É preciso, diz ele, buscar o sujeito justamente na não-identidade. Criticar ou analisar (decompor) as identificações alienadas e as projeções seria o mesmo que revisar a noção de pensar e, pois, a crença no Eu sintético e unitário.

É difícil não ver na formulação adorniana, no seu sentido geral, uma semelhança com a concepção de Deleuze, para quem um sujeito só é sujeito porque é em primeiro lugar um não-sujeito, isto é, uma singularidade múltipla e sempre desterritorializada¹⁷.

Castoriadis não compartilhou, até por ser psicanalista, da ilusão sobre uma unidade sintética do Eu. Tampouco compartilhou da crença pós-heideggeriana na morte do sujeito e, nos anos 80/90, no seu “retorno” ou ressurreição. Quanto às filosofias do Desejo, viu nelas uma profunda incapacidade para compreender a complexidade e a reflexividade não só do sujeito, mas da própria efetividade do mundo.

Escreveu, em 1986:

“Os discursos sobre a morte do homem e o fim do sujeito nunca foram nada mais do que verniz pseudo-teórico de uma evasão diante da responsabilidade – do psicanalista, do pensador, do cidadão. Da mesma forma, as ruidosas proclamações de hoje sobre a volta do sujeito, como o suposto “individualismo”, ocultam o desvio da decomposição sob outra de

¹⁷ Cf. Gilles Deleuze: *variações antiedipianas*, in “Filósofos na Tormenta – Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze”, pg. 204-207, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2007 (Paris, 2005).

*« *Autonomie et Connaissance-Essai sur le vivant* », Ed. Du Seuil, Paris, 1989, pg.7.

suas formas. O sujeito não voltou porque nunca partiu. Sempre esteve presente -- certamente **não como substância, mas como questão e projeto**". (MM, pg. 233).

Como **questão** e como **projeto**. Que sujeito é esse? Ou *quem*?

Castoriadis vai *elucidar*¹⁸ ao longo de alguns textos fundamentais o sentido destes termos, sem resvalar pelo caminho do modismo ou da conveniência. Sua reflexão filosófica seguiu um caminho próprio por seu sentido, seu modo de exercê-la, seu conteúdo e finalidades, do trajeto intelectual francês e mesmo europeu da segunda metade do século XX. Esse caminho era marcado pela oposição entre um movimento "desconstrutivista" (desconstruir o sujeito, o sentido, os relatos...) e uma tendência "restauradora" (volta ao sujeito, ao sentido, ao relato...)¹⁹.

Manteve-se distante, por razões distintas, tanto da "desconstrução do sujeito" da filosofia francesa pós-estruturalista, quanto da "renovação das estruturas racionais" do Eu pela negatividade, devida, sobretudo, a Adorno. E também ficou longe da "práxis dialógica e discursiva" de Habermas, que comparava ao formalismo e à abstração da filosofia discursiva "pós-estruturalista", incluído aí Foucault. Castoriadis discordava totalmente de Foucault nos planos teórico e político.²⁰

Manteve-se igualmente crítico, mas com outro tipo de distância, do marxismo *strictu sensu* dos partidos stalinistas e trotskistas. Castoriadis procedia da militância marxista e trotskista, não era simplesmente um acadêmico. Poirier (2004) frisa que, para Castoriadis, no fundo, o ato de reflexão *filosófica* e o projeto *político* de emancipação estão intrinsecamente ligados.

Por isso, sua crítica adquiriu sempre um caráter político e mesmo militante, sustentando uma visão simultaneamente anti-capitalista e anti-

¹⁸ Expressão que lhe era cara, encontrada ao longo de toda a obra. Adiante voltaremos ao tema, a fim de *elucidá-lo*.

¹⁹ Cf. Poirier, Nicolas, *Castoriadis, L'imaginaire Radical*, pg.17. Os comentaristas são quase unânimes sobre essa posição singular de Castoriadis no quadro filosófico contemporâneo.

²⁰ Poirier, N. *Critique de la notion de bio-pouvoir*, in Cahiers critique de Philosophie, n.6, pg.105, Paris VIII, Ed.Hermann, 2008.

totalitária e atingiu seu auge nos anos 80/90. Foi quando Castoriadis teve, pela vertente anti-totalitária e anti-estatista, o seu momento de maior prestígio e divulgação na mídia ocidental tomada pelo impulso liberal e neoliberal do período. A mídia não compreendeu, ou preferiu não entender, que Castoriadis permanecia revolucionário e ainda mais “radical” do que os marxistas e sobreviventes do comunismo.

Diferente de Adorno e de Horkheimer, bem como de todo freudo-marxismo²¹, Castoriadis não procura uma síntese racionalista, nem uma “razão erotizada”²² ou, então, salvaguardar de suas vicissitudes a “Razão Totalizante”. Tampouco procura integrar Freud e Marx, como fizeram Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, da chamada Escola de Frankfurt, e vários outros, como Reich.

Ao contrário, Castoriadis opõe de vários modos Freud a Marx, contra o racionalismo objetivista deste último e pela *especificidade do significado do empreendimento freudiano na esfera filosófica e política*. Ele foi um dos poucos autores a detectar essa especificidade e a incorporar, a utilizar em sua própria obra.

Algumas antologias e livros de texto²³ costumam apresentar Castoriadis como um freudo-marxista. Ora, ele se interessa pela psicanálise como instrumento crítico fundamental justamente no momento em que abandona o marxismo.

Diante dos impasses políticos e sociais da crítica marxista ao capitalismo, que coincidem com a derrocada do chamado mundo “soviético”, ao qual não concedia legitimidade teórica nem democrática, Castoriadis parte em busca de instrumentos críticos que saiam da órbita da *dialética*

²¹ Ver *Eros e Civilização*, de 1955, e *O homem Unidimensional*, de 1964, de Herbert Marcuse. Zahar Editores, Rio de Janeiro.

²² Como nos dizia Gérard Lebrun, no seu *Passeios ao Léu*, de 1983, Editora Brasiliense, São Paulo, SP.

²³ Por exemplo, Blinton, Frederick (org.), *Political Science of our time*, Ed. Outline Press, Michigan, 2003, pgs. 120-124, onde se lê: “Ao lado de outros freudo-marxistas, neste caso um greco-francês, Cornelius Castoriadis, muito fez para complementar o pensamento de Marx com um suplemento de psicanálise e de hermenêutica”. Três equívocos numa só frase: ele nunca foi freudo-marxista, não suplementou, mas criticou Marx e nunca cessou de diferenciar-se de autores como Gadamer e outros hermeneutas.

marxiana²⁴. Procura fontes que possam dar respostas às noções equívocas de “leis da História” do materialismo histórico, ao determinismo e ao excessivo racionalismo de Marx – segundo ele, o ponto mais frágil das teorias marxistas, por conduzi-las, inclusive, a um estreito ao positivismo.

O problema não é procurar -- dirá Castoriadis --, como fazem Adorno e Horkheimer, as raízes imanentes da alienação na interversão da razão, mas deve-se proceder à *própria crítica da noção de razão*, sem, contudo, cair na vala comum do “pós-modernismo”, do irracionalismo e das ideologias neoliberais. Tarefa difícil, como se vê, de construção de uma filosofia independente.

Essa tarefa *passa*, sem dúvida, pela “questão” do sujeito. Qual é essa questão e de onde se pode partir para elucidá-la?

Castoriadis parte da psicanálise. Por quê? A psicanálise é para ele paradigmática do projeto de emancipação humana, seja para o plano do indivíduo, seja em relação à elucidação da *ancoragem* do histórico-social. Não hesitaria em dizer, como diz²⁵, que a psicanálise tem uma dimensão *essencialmente* política, portanto impossível de eliminar.

Na verdade, pela forma como a concebe e a utiliza, não só na clínica, mas também na reflexão filosófica e na própria análise política, fica evidente que não está falando de “aplicação de psicanálise”. Nem se trata de psicanalisar a política, tomando-a como objeto. Ele se refere, na verdade, aos conceitos incorporados, encarnados e centrais ao seu pensamento em todas essas áreas -- instrumentos intrínsecos nascidos na sua *práxis-poiesis*.

A dimensão política do projeto psicanalítico está relacionada à sua dimensão prática, pertencente ao reino da *doxa*, não da *epistemé*. Mas isto pressupõe, adverte ele, uma concepção da política como a atividade que trabalha as questões e as ações relativas à instituição da sociedade – e não como a *politicagem* das oligarquias liberais e das ditaduras contemporâneas.

²⁴ *Les Intellectuels contre la Gauche – L’idéologie anti-totalitaire en France (1968-1981)* –Michael Scott Christofferson, Ed. Agone, Marseille, 2009.

²⁵ CL- VI – *Figures du Pensable*, ensaio: La psychanalyse—Situation et Limites, pg.229.

Quando se diz que a reflexão *filosófica* e o projeto *político* de emancipação estão *intrinsecamente ligados* é possível imaginar a importância da elucidação da natureza do sujeito para a concepção de Castoriadis sobre a transformação política e social -- para a revolução, enfim. A questão da autonomia do sujeito e autonomia na sociedade é central. É a questão da liberdade.

“A filosofia e a democracia nasceram na mesma época e no mesmo lugar. Sua solidariedade resulta de que elas exprimem, todas as duas, a recusa da heteronomia – a rejeição das pretensões de validade das regras e representações que estão simplesmente lá para serem obedecidas, a recusa de toda autoridade exterior (mesmo, e particularmente, “divina”) e de toda fonte extra-social da verdade e da justiça, em suma, a colocação em questão das instituições existentes e a afirmação da capacidade da coletividade e do pensamento de se instituírem elas próprias explícita e reflexivamente”. (MM, CL, III, 1990).

A liberdade é sempre -- neste sentido específico-- histórico-social e política. Só há liberdade no interior da vida social, onde o *sujeito* e o *outro* possam se relacionar livremente. Pensar livremente é confrontar a heteronomia, superá-la. Por isso, sem liberdade não há filosofia²⁶. Diz Vincent Descombes²⁷:

“Para Castoriadis, a liberdade é antes de tudo o caráter que tem minha ação de ser determinada, na sua existência e no seu conteúdo, por mim (autonomia), enquanto que a ausência de liberdade reside no fato de que minha conduta é determinada por outros que não eu mesmo (heteronomia). (pg.71).

A definição é coerente com elementos essenciais da concepção castoridiana, mas é preciso acrescentar que os *outros*, no caso de sustentação da heteronomia, não são *pessoas* apenas; também podem ser os

²⁶ Por isso também, as teses sobre o fim da filosofia dos pós-estruturalistas e da ideologia neoliberal implicam em uma proposta de fim da liberdade e retorno a uma espécie de pensamento único heteronômico, que vem do exterior ao sujeito ou está acima dele (Deus, Ordem, Hierarquias, Lei imposta, Mercado, etc.).

²⁷ *Un renouveau philosophique*, in “Autonomie et autotransformation de la Société – La philosophie militante de Cornelius Castoriadis”, Librairie Droz, Genève-Paris, organização de Giovanni Busino, 1989, pg. 71.

valores, as crenças ou as significações imaginárias de uma sociedade, impostos ao indivíduo.

A filosofia só pôde emergir porque ela estava operando no interior de uma sociedade autônoma, como a cidade grega, onde nasceram de uma só vez o pensar filosófico e a democracia. O sujeito autônomo tanto quanto seu pensamento ---lembra-nos Jean-Louis Prat (2007)--, não podem ser autárquicos. Castoriadis dirá, quanto a este ponto, sua célebre frase:

*“Minha liberdade **começa** onde começa a liberdade do outro.”* (IIS, pg. 139).

A sentença é uma paráfrase crítica da afirmação liberal atribuída a Benjamin Constant (*“Minha liberdade **termina** onde começa a liberdade do outro.”*) O liberalismo funda-se no individualismo possessivo, o que, para Castoriadis, é a antítese de uma *sociedade autônoma*, na qual o indivíduo só pode se tornar autônomo porque ele não está sozinho, tem necessidade dos outros e deve regrar suas relações com eles. O mito liberal do individualismo, do indivíduo tomado abstratamente isolado, e o mito da sociedade como a soma de vontades particulares (de proprietários), constituem para Castoriadis simples deformações ideológicas.

O indivíduo autônomo é um ser social de saída, desde sempre, até porque foi *fabricado* nas relações sociais, a começar pela mãe, que é, para Castoriadis, mesmo na forma como recebe seu bebê e o acalenta, a encarnação “da História, mais três milhões de anos de hominização” (CL-V-FF, pg. 135).

O psicanalista Eugène Enriquez, no seu ensaio em homenagem a Castoriadis intitulado *O Processo de Sublimação na Sociedade* (2000), compreendeu a natureza paradoxal do conceito de autonomia castoridiano:

“Castoriadis diz com razão que todo indivíduo nasce heterônomo em uma sociedade heterônoma. Se a heteronomia estivesse ausente, ela significaria igualmente a ausência do sujeito”. (pg. 105).

De saída, estamos diante de uma aporia instauradora, diz Enriquez. A necessidade do outro, de sua proximidade psíquica para assegurar o sujeito

de sua vida e de seu lugar na simbólica social e, ao mesmo tempo, a obrigação de mantê-lo à distância para que ele permaneça acessível sem manifestar a vontade de invadir e de arrombar o sujeito. Essa aporia é permanente.

Castoriadis (1975) anuncia seu projeto, na “Instituição Imaginária da Sociedade”:

“Se a autonomia está no centro dos objetivos e das vias do projeto revolucionário, é necessário elucidar e precisar este termo. Nós tentaremos essa elucidação primeiro onde parece mais fácil: a propósito do indivíduo, para passar em seguida ao plano que interessa, sobretudo aqui, o plano coletivo. Nós tentaremos compreender o que é o indivíduo autônomo – e o que é uma sociedade autônoma ou não alienada”. (IIS, pg. 150)

Um mal-entendido freqüente sobre o pensamento castoridiano reside nessa passagem do plano do indivíduo para o nível do coletivo. Alguns manuais e livros de texto insistem em enxergar em seu pensamento, por uma ótica reducionista, a psique individual como uma **causa** do imaginário coletivo. Isto seria simples psicologismo. Representaria tudo o que o pensamento de Castoriadis rejeita.

Na verdade, ele fala em **ancoragem, sustentação** (*étayage*) do social-histórico no imaginário radical do indivíduo e *vice-versa*. Mostra também a dimensão social da constituição do sujeito humano, inextricavelmente ligado à *fabricação do indivíduo* pelas significações imaginárias sociais, que chama, ampliando o conceito freudiano, de *sublimação*. Portanto, não explica o social pelo individual—nem o contrário. Descreve um processo complexo de significações, cujos efeitos *parecem* com a identificação de um indivíduo isolado ou uma cultura, uma comunidade, etc. -- a emergência, enfim, do social-histórico em sua multidimensionalidade, provinda do magma de suas significações sociais imaginárias. Na verdade, esse processo de origem *magmático* e de ordem *criativa*²⁸ não pode ser cristalizado em uma identidade

²⁸ No seu texto *Complexité, Magma, Histoire*, in CL-V- Fait et à Faire, pg. 212-213, exemplificando com a emergência da Polis grega e das cidades do século I (primeiro milênio), Castoriadis ilustra a criação de novas

(ou entidade) simples e discreta sob pena de reduzir-se à forma, a uma aparência, como no Eu sintético descrito por Adorno.

Uma outra interpretação ingênua, esta de origem lacaniana, destinada a desqualificar o seu pensamento, consiste em atribuir-lhe a idéia de que ele opera com o conceito de *indivíduo* em detrimento da noção de *sujeito cindido* de Freud. É uma platitude da crítica ligeira.

Para verificar o caráter simplista e superficial desta crítica, bastaria lembrar o que citamos acima, quando Castoriadis fala de *questão* e *projeto*, assinalando que o sujeito **não pode ser substancializado**. Isto porque não constitui a *substância*, que serve de suporte aos atributos, da filosofia clássica (*substantia* foi empregada para traduzir o termo aristotélico *ousia*, para o qual o latim filosófico também criou um neologismo, qual seja, *essentia*²⁹), nem a *subjetividade* moderna, nascida da consciência “unívoca” do Cogito cartesiano.

Para Castoriadis, a noção de indivíduo, que qualifica como “indivíduo social”, refere-se simplesmente a um modo da subjetividade, mas não constitui a totalidade do sujeito.

Ainda na rota das interpretações ambíguas sobre o sujeito e a autonomia, merece atenção o ensaio de Robert Redeker³⁰ publicado no número especial de *Les Temps Modernes*, em 2000, destinado a responder: “Por que ler Castoriadis?”.

O autor é simpático ao pensamento de Castoriadis, mas dá uma interpretação generalizante à sua obra, já no título: “Cornelius Castoriadis ou a politização da existência”. Ignora em grande parte a ontologia do ser imaginário e propõe a *politização* como a chave da obra castoridiana. Conseqüente e obviamente, o sujeito da autonomia torna-se essencialmente político – e só. Diz Redeker:

“Castoriadis é um autor que politiza a vida de seus leitores”(pg. 132).

determinações no sujeito e na sociedade. Portanto, ilustra a complexa relação entre determinação e indeterminação na história e na psique.

²⁹ Cf. Marilena Chauí, in *A posição do agente da Liberdade na Ética V*, in *Cadernos Espinosanos XXI*, pgs. 12-13; Universidade de São Paulo.

³⁰ *Cornelius Castoriadis ou la Politisation de l'Existence*, in “Pouquoi lire Castoriadis?”, *Les Temps Modernes*, n.609, junho-julho de 2000, Paris.

Deve-se ler Castoriadis, diz ele, “antes de tudo” porque “esse filósofo mantém a possibilidade e a *pensabilidade* da alteridade política – esse outro político, outro da política tal como nós a conhecemos, cuja meditação a respeito desapareceu entre a maior parte de nossos contemporâneos.” (pg.133).

Redeker funda sua interpretação na idéia de que há um desejo de uma *outra política* no mundo contemporâneo e que Castoriadis seria uma resposta a essa demanda. Tudo isso é parcialmente verdade, mas não é este o sentido do empreendimento intelectual de Castoriadis, a nosso ver. Seria um desígnio pobre e muito limitado, ainda que possa ser um efeito do pensamento castoridiano ou *uma dimensão* de sua obra.

O fato de as significações imaginárias terem uma encarnação social e histórica, sendo geradoras de novas instituições, isso não quer dizer que se reduzam à esfera do político. Redeker afirma de forma conclusiva:

“*Eis o sentido da obra de Castoriadis: desocultar a politicidade.*” (pg.154)

Este é *um* dos sentidos da obra, não o único, em primeiro lugar. De fato, Castoriadis ressalta a politicidade presente na práxis humana e na relação social. Mas não fica nisso.

Generalizar a politicidade da existência, que é apenas uma das dimensões de sua reflexão, conduz a uma espécie de arriscado reducionismo.

O sujeito humano é político, o que Aristóteles já havia revelado, mas a sua verdadeira politicidade é uma conquista penosa que passa por vencer a *alienação*³¹ e a heteronomia.

A verdadeira política, para Castoriadis, deriva da abertura *na* e *da* autonomia e constitui uma *práxis-poiésis*, isto é, a atividade lúcida que tem por objeto a autonomia humana e pela qual o único “meio” de atingir esse fim é essa própria autonomia.

³¹ Ver sobre alienação em Castoriadis a referência à polêmica com Merleau-Ponty num manuscrito sem data precisa publicado em *Histoire et Création- textes philosophiques inédits (1947- 1967)*, de 2009, Ed. du Seuil, a respeito do caráter insuperável ou não da alienação. M.Ponty sugeriu em *As aventuras da Dialética* que haveria uma alienação estrutural, não um conteúdo histórico. Castoriadis sustentava, por volta dos anos 50, que a própria estrutura a que se referia M.Ponty era produto histórico.

Ela é *poiética* porque, inevitavelmente, vai operar a partir da imaginação e será criativa, gerando novas instituições, leis e determinações – novas “realidades”, como se diz.

Em segundo lugar, é necessário lembrar que, de certa forma, Castoriadis faz o caminho inverso: *desoculta* o imaginário contido na ação política e revela nela uma pletora de significações imaginárias, que estão solidárias com as suas dimensões psicanalítica, antropológica e histórica.

Muitos ainda se recordam da consigna revolucionária escrita nos muros de Paris, em Maio de 1968, inspirada por Daniel Cohn-Bendit³² e o seu *Movimento 22 de Março*: “*A Imaginação ao Poder!*”.

Na verdade, pode-se dizer que Castoriadis inoculou *a existência da imaginação radical no interior da política*, por seu **caráter instituinte ocultado pelo instituído**.

QUEM? O QUÊ? DE QUEM? PARA QUEM?

Pensar a questão do sujeito é abrir-se para a psicanálise, para a abertura freudiana e as aporias à quais ela conduz. É refletir sobre o sujeito não como substância, como no Cogito cartesiano, mas como *questão* e *projeto*. Qual a resposta para essa *questão*?

Não é a resposta lacaniana, por exemplo, segundo a qual, nas palavras de Lacan: “... o sujeito sobre o qual nós operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência.”³³ Palavras de onde seus discípulos Bernard Baas e Armand

³² Daniel Cohn Bendit contou numa palestra proferida juntamente com Castoriadis, *Da Ecologia à Autonomia*, realizada em 1980 e publicada em 81, que ele “plagiava” em seus escritos do “22 de Março” os textos de “Socialisme Ou Barbarie”. Seu movimento foi explícita e conscientemente influenciado pela obra de Castoriadis. Cf. David Ames Curtis, *The Castoriadis Reader*, Blackwell Publishers, Londres e Malden, MA, USA, 1997.

³³ *Écrits*, pg.858, Ed. Du Seuil, Paris, 1986.

Zalozyc³⁴ tiram as conseqüências: “Ora, o que é o sujeito cartesiano, se não, exatamente o sujeito da ciência?”

Em que pese a originalidade de Lacan em relação à *filosofia herdada* -- de acordo com a expressão castoridiana --, partindo da noção de um sujeito freudiano, isto é, cindido, a sua busca do *sujeito da certeza* localizado no inconsciente é equívoca.

Em uma primeira fase de sua obra, por exemplo, a dos *Escritos* e a do *Seminário XI* sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, o que aparece como o sujeito da certeza, o ponto final (ou de origem) da segurança “científica” é um suporte material da linguagem: o *significante*. Esta é a resposta lacaniana ao “o quê?” do sujeito. Tudo o que se passa na psique encontra a resposta na estrutura significante, o diferencial estruturante deduzido a partir do modelo lingüístico. A substancialização foi reduzida à forma-linguagem. Alguns interpretam isso como constituindo o “materialismo” de Lacan.

Na fase final, após o período cartesiano do equívoco fundado no *sujeito suposto saber* (uma espécie de astúcia do *gênio maligno* de Descartes), veio a fase da psicanálise não mais calcada no Simbólico, mas no Real. Nesse momento, o Deus cartesiano que suporta o sujeito, cuja incompreensibilidade pode ser denominada de “teologia branca”³⁵, passa a ser erigido à posição do Outro (O Grande Outro). É a etapa do retorno ao estudo das psicoses, com a influência de Hegel e Sartre, fase da “comissura do Ser”, em que o sujeito passa a ser visto como uma negatividade absoluta, um Nada, um vazio.

Para toda essa elaboração, entretanto, Lacan parte de um pressuposto bem pouco freudiano: a idéia de um “sujeito do inconsciente” ou “inconsciente-sujeito”. Diz ele:

“ *É justo que pareça novo que eu me tenha referido ao sujeito, quando é do inconsciente que se trata*”³⁶.

³⁴ *Descartes e os fundamentos da psicanálise*, pg.5, Ed. Revinter, Rio de Janeiro, 1996.

³⁵ Jean Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981. É *teologia branca* no sentido de que Deus entra não para ser compreendido ou buscado, mas como uma peça de raciocínio que pode recobrir várias e sobredeterminadas significações. Por esta ótica, Descartes não seria tão religioso, mas um argumentador eficaz protegido por um discurso religioso, inevitável em sua época.

³⁶ *Seminário XI*, pg. 44, Ed. du Seuil, Paris, 1986.

Essa declaração foi emitida justamente no período em que Lacan estudava intensamente o pensamento de Descartes, dando provas de seu interesse não só de levar a psicanálise “a cruzar o campo da conceitualidade filosófica”, como dizem seus discípulos, mas de instaurar uma formulação teórica própria.

A expressão *sujeito do inconsciente* não é encontrada, de fato, nos textos de Freud, menos ainda nos textos dos pós-freudianos. Mas, como dizem seus próprios seguidores Baas e Zaloszcyc, não é só a expressão que constitui uma novidade do que é próprio a Lacan; ela implica também, e sobretudo, uma mudança na concepção do inconsciente³⁷.

Nessa fase, Lacan procurou confrontar, dizem seus discípulos, a psicanálise e o pensamento de Descartes tanto no que diz respeito à questão do sujeito, quando à questão do Outro. Esse colocar face a face “chega até a fazer com que a psicanálise passe o mais perto possível da metafísica cartesiana”:

“O encaminhamento de Freud é cartesiano, no sentido de que parte do fundamento do sujeito da certeza” (Seminário XI, pg.36).

Ora, Castoriadis fará uma crítica cerrada dessa ontologia do “sujeito da certeza” e mesmo do equívoco de se falar em “sujeito do inconsciente”. Vale a pena uma citação longa do comentário castoridiano:

“Encontramos com freqüência, na literatura psicanalítica dos últimos anos, a expressão “o sujeito do inconsciente”. Essa expressão tem sentido? Todos sabemos que o objeto da análise é a exploração da psique inconsciente, no sentido preciso. Seu postulado é que ali se desenrola o essencial; e seu objetivo(qualquer que seja a formulação explícita dada a ele) é de fato ajudar o analisando a modificar a “sua” relação com “seu” inconsciente. Mas, também, a psicanálise não encontra esse inconsciente por assim dizer em ninguém; quando muito apreende fugazmente alguns efeitos graças a um sonho, um lapso, um ato falho. Ela sempre encontra um ser humano em carne e osso, que fala – e que não fala uma língua em geral , mas a cada vez uma língua bem particular --, que tem ou não uma profissão, uma família estabelecida , idéias , comportamentos, orientações e desorientações. Em resumo, estamos diante de

³⁷Cf. *Descartes e os Fundamentos da Psicanálise*, pg. 19.

uma realidade humana na qual a realidade social (a dimensão social dessa realidade) corresponde quase totalmente à realidade psíquica. E, num primeiro sentido, o “sujeito” apresenta-se como essa estranha totalidade, que não é uma e é uma ao mesmo tempo, composição paradoxal de um corpo biológico, de um ser social (indivíduo socialmente definido), de uma “pessoa” mais ou menos consciente, enfim, de uma psique inconsciente (de uma realidade psíquica e de um aparelho psíquico), tudo extremamente heterogêneo e, porém, definitivamente indissociável. Tal se apresenta a nós o fenômeno humano. Diante dessa nebulosa devemos pensar a questão do sujeito” (MM,CL III, pg. 238)³⁸.

Há uma crítica à abstração constituída pela concepção de um “sujeito do inconsciente”. E de seu caráter redutor. Ele contrapõe ao artifício a experiência psicanalítica e a quase narrativa da chegada de um analisando com seus traços massivos de presença.

Vemos que a descrição no registro do “concreto” da experiência, descrição bastante fenomenológica, é um recurso usado com frequência por Castoriadis, possivelmente inspirado pelas suas leituras sistemáticas de Merleau-Ponty³⁹ e de Husserl.

Nesse mesmo ensaio, Castoriadis prossegue e volta a essa crítica distinguindo o “nervo das argumentações” dos autores que entraram na moda no “último quartel de século”(XX). Os “heróis desses anos” quiseram, com efeito, “esquartejar, diz ele, o sujeito humano entre duas modalidades, que, apesar de serem aparentadas com ele, não tocam no essencial”. Diz, literalmente:

*“De um lado, se considerarmos o **para si** enquanto simples processo autocentrado e autoconservador, mas “cego” a tudo o que ultrapassa as instrumentalidades que dependem dessas duas finalidades, portanto aparentemente “mecanizável”, se tanto, o ser humano não seria mais “sujeito” do que, por exemplo, o sistema imunitário que apresenta, como sabemos, uma **hecceidade** muito forte. Chegamos assim ao “processo sem sujeito” (Grande*

³⁸ *L'état du sujet aujourd'hui*, Ed. du Seuil, Paris, 1990.

³⁹ Não se pode esquecer a convivência de muitos anos com Claude Lefort, discípulo de M.- Ponty, e o interesse explícito de Castoriadis por esse pensamento. Ver “O dizível e o indizível”

descoberta. Então o que é uma galáxia senão um “processo sem sujeito”? e à linhagem Levi-Strauss/Althusser/Foucault. Ou melhor, pretendemos reabsorver inteiramente o sujeito humano na dimensão do indivíduo social, e em particular na linguagem; diremos então que ele está preso, perdido, alienado na linguagem (e nos **oripeís** sociais), que ele não fala,mas é falado (ou, por que não, que ele não escreve, mas é escrito) – com o risco de instalar “atrás” dele um “sujeito do inconsciente”, o qual evidentemente se anula assim que uma palavra é pronunciada. É a linhagem Lacan/ Barthes/Derrida “(Idem, pg.242).

A principal resposta que Castoriadis dá aqui a todos os autores cujas temáticas se aproximam entre eles, isto é, os pós-estruturalistas e pós-heideggerianos, consiste, primeiro, em complexificar a noção de sujeito, depois, demonstrar que todos estão enredados ou comprometidos com as astúcias do objetivismo “científico”.

Além disso, sua pós-metafísica aparente está empenhada na missão de contrapor a qualquer resquício ou sinal de dialética um pensamento da diferença pura (Derrida), do sensível (Lyotard), dos fluxos não-estruturados de intensidade (Deleuze)e da imbricação aparentemente irreduzível entre razão e poder (Foucault). Ao contrário de Adorno, comprometido com a negatividade de origem hegeliana (com a não-identidade), alguns desses autores, como Deleuze, foram buscar a mesma coisa (a não-identidade) na concepção de diferença (não-dialética).

Ambas as correntes estão tomadas pelas questões da determinidade e da identidade, girando pró ou contra a razão, esquecendo-se que a racionalidade (substantivada ou instrumental) é antes um efeito ou um recurso para alcançar algum tipo de forma diante do Caos, do Abismo e do Sem Fundo. Se o ser é criação/destruição, como quer Castoriadis, a identidade e a identificação são superfícies, cascas apenas de um modo de ser.

Pensar não significa identificar, dirá Castoriadis, pois o sujeito é muito mais ativo, como em Leibniz, ou *não há sujeito totalmente inativo*⁴⁰. Para além

⁴⁰ Apud Arnaud Tomes, *Cornelius Castoriadis -L’Imaginaire comme tel*”,Hermann (Philosophies),Paris,2007,pg.120.

da identificação, está a imaginação radical, um fluxo permanente de representações e desestabilizações que conduzem a uma definição ampla de sujeito: o sujeito criador de determinações, de novas realidades, e capaz de reflexividade. Há uma autotransformação do sujeito. Ainda semelhante a Leibniz, não há sujeito totalmente *assujeitado*, como em Lacan, e nem completamente inativo: todo sujeito cria e se cria de maneira contínua, fantasiando, sonhando, percebendo, auto-enganando-se, etc.

O sujeito é, por este vértice, *um fluxo representativo-afetivo-intencional que não se pode deter, exceto na morte* (MM, CL, III, pg. 259-260-261).

Castoriadis considerou falsas as polêmicas que se resumem na relação entre as palavras e as coisas, seja em busca da raiz da alienação, seja na dissolução do sujeito em prol do “discurso”. Alguns desses autores polêmicos, sobretudo na linhagem anglo-saxônica e na filosofia da linguagem, chegam a dizer, como B.McGuinness, em “Wittgenstein e o Círculo de Viena”: “A palavra “eu” faz parte dessas palavras que se podem eliminar da língua⁴¹”.

O sujeito não é apenas uma palavra, tampouco constitui uma coisa, na acepção aristotélica de *ousia* ou no sentido kantiano daquilo que é completamente determinado. O sujeito não é uma abstração, mas processo vivo de autoconstituição permanente, e a existência do imaginário, por sua vez, é da ordem do fato. O sujeito não **é** de antemão, mas **se faz** ou **é feito** (no processo de auto-constituição e/ou numa psicanálise) e, então, se apresenta.

Mais uma vez, Castoriadis recorre ao paradigma psicanalítico para descrever o processo de constituição do sujeito e a sua capacidade de reflexividade. Mas ele faz a sua própria descrição filosófica *a partir do paradigma*. O melhor é dar a palavra ao próprio autor.

Depois de descrever aquela “nebulosa” diante da qual devemos deslindar a *questão* do sujeito, Castoriadis dirá, no citado “O Estado do Sujeito Hoje”, que o problema se complica num segundo nível, pois “o centro de nosso interesse

⁴¹ Tradução francesa: *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*; org. Brian McGuinness, traduzido por Gerard Granel, Ed.T.E.R.,1991, pg. 32.

nessa múltipla quimera” é a realidade psíquica (MM, CL, III, pg. 238). Ora, mas esta é vista por Freud não como um “sujeito”, mas como uma *pluralidade* de sujeitos. Multiplicidade das “pessoas psíquicas”, conflitos “intrapíquicos” opondo umas às outras “instâncias”.

Castoriadis cita uma nota de Freud datada de 1897, para acentuar o que deseja demonstrar: “MULTIPLICIDADE DAS PERSONALIDADES PSÍQUICAS. O fato da identificação nos permite talvez tomar a expressão *no sentido literal.*” (Maiúsculas e itálicos no original, Standard Edition, 1, pg.249).

A metáfora das *instâncias*, metáfora jurídico-administrativa, é discutível, pois remete simultaneamente a uma hierarquia e à possibilidade de conflitos de competência: a das diferentes pessoas ou, diz Castoriadis, à velha imagem platônica de vários cavalos puxando cada um para o seu lado. Entretanto argumenta: a condenação da metáfora não suprime os traços do objeto que ela visava. Citemo-lo literalmente:

“Com efeito, tanto na obra freudiana como na dos seguidores, as “instâncias” – ou o que as representa – aparecem como “agindo” cada uma por sua conta e buscando finalidades que lhes são próprias. Entre essas finalidades, a primeira talvez, se bem que a menos aparente: perseverar no seu ser próprio (sentido último da resistência!). A especificidade, o ser-aparte, de cada uma das instâncias implica a existência, para cada uma, de um mundo próprio, de objetos, de modos de ligação, de valorações que lhe são particulares.” (pg. 239).

O quadro da psique freudiana aparece assim, na visão de Castoriadis, como um conglomerado de subesferas psíquicas, um conglomerado mais ou menos arranjado e mantido junto. Cada uma destas subesferas busca seus objetivos e verifica ser capaz, nessa atividade, de “raciocínios” prática e teoricamente “infalíveis” – lembremo-nos, diz Castoriadis, da aritmologia freudiana : “impossível pensar num número...cuja escolha seja totalmente arbitrária”. E cada uma delas “conhece” seus “objetos” e os “elabora” a seu modo: pensemos, por exemplo, no Superego freudiano, nos seus “objetivos”, no seu “estilo” e nas suas “maneiras de proceder”.

Castoriadis procura mostrar, em seguida, que essa maneira de apresentar as coisas a partir do procedimento freudiano “para falar a verdade, não tem nada de metafórico”. Isto é: essas categorias – finalidade, cálculo, preservação de si, mundo próprio – são utilizadas de maneira totalmente fundada *na ocorrência*. Correspondem, segundo ele, ao modo de ser das entidades em questão.

“A confusão resultou do fato de que as categorias em questão não são específicas à psique—mas governam uma região muito mais vasta: são válidas em toda parte onde há o **para si**. Ao mesmo tempo, elas são completamente insuficientes para caracterizar o que podemos chamar de *subjetividade*, ou **o sujeito no sentido forte do termo** (grifo meu). Há o *para si* – ou, mais simplesmente, o si, o *self* – em outros lugares além da psique : “aquém” da mesma forma que “além”. Não é o si ou o para si como tal que caracteriza a psique. Inversamente, o psíquico como tal não dá ainda uma verdadeira *subjetividade* no sentido que tentarei definir” (pg.240).

Castoriadis refere-se aos níveis de complexidade, ação e retroação comuns ao sujeito humano e aos seres vivos (viventes). Também fala da multiplicidade de regiões com que temos de lidar e mesmo dos referidos níveis de ser que dependem todos do *para si*, e cuja distinção é fonte de confusão nessa matéria. Prefere dar uma breve caracterização didática para a compreensão do que está definindo:

1. É para si o *vivente* como tal (entende-se, já pelo menos, a célula). Compreende-se facilmente a tentação de chamar de subjetivo o núcleo agente do vivente qualquer que seja ele.
2. É *para si* o psíquico, tanto como tal quanto na sua pluralidade, a saber, através das diversas “instâncias”, ou “para” cada uma das “pessoas psíquicas”.
3. É para si o *indivíduo social*, em outras palavras o indivíduo socialmente construído ou fabricado, seja ainda o produto de transformação do

psíquico pela sociedade – linguagem e família já são a sociedade --, transformação que a partir de cada soma-psique singular faz ser uma entidade socialmente definida e orientada no seu papel sexual e profissional, no seu estado e suas pertenças, nas suas motivações, suas idéias e seus valores.

4. É para si a *sociedade* dada a cada vez, como tal. Quando a linguagem comum diz: Roma conquistou a bacia mediterrânea, ou: A Alemanha declarou guerra à França, essas expressões, com certeza abusivas, não são somente metafóricas. Castoriadis, aqui, não se refere a hipersujeitos, a consciências ou inconscientes coletivos ou a espíritos dos povos, mas ao fato evidente de que cada sociedade possui os atributos essenciais do para si: finalidade de autoconservação, autocentrismo, construção de um mundo próprio.⁴²

É importante assinalar que os traços do *para si* ressaltados nessa descrição dos movimentos de autoconstituição do sujeito, não se restringem aos signos de uma subjetividade. Mas se referem aos traços funcionais (às funções) e às regiões compreendidas como o que constitui a rede de relações complexas e o que é preciso deslindar para se chegar a compreender o sujeito (no seu sentido forte da expressão). Dirá ele que, nessas quatro regiões, temos que lidar com o *simplesmente real*. Mas não encontramos aí, ainda, o que, em psicanálise, interessa em primeiro lugar: o sujeito humano propriamente dito, o sujeito que é simultaneamente o meio (o ambiente), os meios e o fim (finalidade) da análise.

Esse sujeito, para Castoriadis, não é simplesmente real, ele não é dado, ele está para ser feito, e ele se faz através de certas condições e em certas circunstâncias. *O fim da análise é fazê-lo vir-a-ser.*⁴³

⁴² Cf. pgs. 240 e 241, MM, CL,III, 1990.

⁴³ Aqui, o fim da análise é bem diferente da proposta lacaniana, para a qual o vir-a-ser do sujeito, o seu advir, está fechado, uma vez que está encerrado no assujeitamento e na impossibilidade. No máximo, acede ao simbólico, o que não é pouco para Lacan, mas não se coloca como sujeito auto-reflexivo e deliberativo, capaz de fazer suas próprias leis, para fora ou além da Lei do Pai.. O sujeito-significante lacaniano está condenado à aceitação da castração, não há o resgate do imaginário e do sonho. É uma distinção fundamental que envolve o curso do tratamento analítico.

O vir-a-ser, ou advir, é uma possibilidade (abstrata), mas não uma fatalidade para todo ser humano: ele é *criação histórica* e criação cuja história nós podemos acompanhar. Esse sujeito, a subjetividade humana, é caracterizado pela *reflexividade* (que não se deve confundir com o simples “pensamento”) e pela *vontade* ou capacidade de ação deliberada, no sentido forte desse termo.

Isto vale também para a sociedade, mas que não seria simplesmente *para si* além dos indivíduos. Seria, porém, capaz de *refletir-se e decidir depois de deliberação* – sociedade que se pode chamar de autônoma. É possível chamá-las assim, e até sermos obrigados a isso – diz Castoriadis-- pela emergência na história de sociedades que começam a reflexão sobre a sua própria lei, a questionam e, até certo ponto, decidem modificá-la em decorrência dessa reflexão.⁴⁴

Castoriadis vai insistir em dois pontos: primeiro, as semelhanças espantosas que unem e separam o vivente e o psíquico (aqui, ele é bem aristotélico na intenção, mas não completamente no resultado)⁴⁵; segundo, a questão específica do sujeito humano propriamente dito, como reflexão e como vontade, tal como é encontrado na problemática psicanalítica.

É preciso refletir (pensar) um pouco sobre esse segundo ponto, cujo sujeito nos interessa mais. O que ele mostra com a comparação com os viventes (seres vivos) em geral é que cada entidade particular participa de entidades em outros níveis, não está isolada, mas tem a sua singularidade. Tanto a clausura (fechamento num objeto ou num mundo próprio) quanto a abertura (relação para fora do sujeito) “caminham com uma universalidade e uma participação”. Castoriadis, neste ponto, assemelha-se ao pensamento complexo defendido por Edgar Morin e a sua epistemologia *eco-auto-reflexiva*⁴⁶, mas sem admiti-lo. Um plátano, diz Castoriadis, não pode existir sem floresta, a floresta não pode existir sem pássaros, nem estes

⁴⁴ Quanto a esse assunto, ver “*A pólis grega e a criação da democracia*”, in CL II, “Domaines de l’homme”, Ed. du Seuil, 1986, ,pgs. 325-382.

⁴⁵ Aristóteles, como lembra o próprio Castoriadis, atribuía uma alma , psique, um para si, aos animais, vegetais e aos deuses—além dos humanos. Ver *De Anima*,I,1, 402,b 3-7.Ed. Du Seuil, 1991.

⁴⁶ Ver “*Introduction à la pensée complexe*”, ESF Editeur, 1990.

sem vermes, etc. Tudo está relacionado com tudo, por ações, retroações e criações. Não há só um neurótico obsessivo, diz ele, mas também a totalidade dos neuróticos obsessivos não são simples exemplares da entidade “neurose obsessiva”. Há o singular e o conjunto universalizante, mas um não está fechado no outro.

O que nos interessa é a especificidade do sujeito humano. Vimos anteriormente como Castoriadis chama a atenção para *desfuncionalização* da psique no humano. Esta é uma característica da imaginação radical, que gera novas determinações e formas.

Vejamos o que assinala no texto sobre o sujeito:

“A diferença (entre viventes e humanos) não é evidentemente a sexualidade como tal. A especificidade humana não é a sexualidade, mas a distorção dela, o que é totalmente outra coisa” (MM, CL, III, pg.250).

É a *phantasie*, a imaginação desfuncionalizante que é capaz de criar o fetiche, as perversões, por um processo de autonomização do desejo, a dominação do prazer de representação sobre o prazer de órgão, apontados por Freud, mas não formulados em termos de autonomização do imaginário como fonte e como efeito. O animal é funcional, age em termos de meios e fins em relação aos instintos e ao biológico, O homem é disfuncional, como já vimos. Um animal também não é “estratificado” no sentido forte do termo, como o homem, que tem estratos psíquicos, instâncias, etc.; ele não tem história psíquica, não tem conflitos intrapsíquicos. O homem rompeu sua clausura biológica e corporal em certo sentido muito específico, pois tem *regiões* em conflito e imaginação desestabilizadora.

Isto posto, chega-se ao centro da questão: o sujeito humano. Este não se confunde com a consciência, nem com o consciente freudiano, tampouco com o simples “raciocínio lógico”, ou mesmo com o “cálculo”, o qual não inclui de forma alguma o momento da *reflexividade*. Hobbes já definia – dirá Castoriadis -- a “razão” humana pelo *reckoning*, o calcular (computar, diria Edgar Morin) e Leibniz, na sua *Ars Combinatoria*, o aprovava. Hoje, completa ele, devemos evitar mais do que nunca essa confusão.

Quanto a Freud, era muito ambíguo quanto a essa questão. Castoriadis diz: *forçosamente* ambíguo, pois não tinha desocultado a categoria de imaginação. Freud usava o termo “pensamento” em relação ao inconsciente: pensamentos inconscientes, representações(ou pensamentos) inconscientes orientados para um fim, etc. Mas, diz Castoriadis, o próprio “consciente”, em Freud, aparece essencialmente como um aparelho calculador . Um aparelho que tenta estabelecer compromissos entre as instâncias inconscientes e “sair-se bem com um mínimo de aborrecimentos” (pg. 260). A crítica de Castoriadis, seguida de uma recuperação da visão de Freud:

“Observamos aqui a repugnância de Freud em examinar como tais os domínios das “atividades superiores do espírito”, como seriam chamadas pela filosofia e a psicologia tradicionais, responsável, talvez, pelo imenso vazio que ele deixou no lugar da sublimação. Observamos, ao mesmo tempo, a profundidade da sua visão: a atividade calculante e raciocinante não é própria à consciência vígil; ela existe em toda parte na esfera psíquica e, podemos acrescentar hoje , em toda parte onde há para si, certamente em toda parte onde há vivente”(pg. 160). E acrescenta: “Mas se essa atividade calculante e raciocinante não é própria atividade vígil, podemos encontrar uma característica *intrínseca* desta (diferente do trivial: “o que não foi recalçado”)”?

Vemos como Castoriadis busca eliminar todas as rotas que não levem ao encontro da resposta à questão do sujeito: é preciso elucidar, *tornar lúcida* e *esclarecer*, essa característica do sujeito humano que é a reflexividade. Pensar reflexivamente não se reduz ao calcular, portanto, ao conídico.

Como é possível a reflexividade? A condição de possibilidade absoluta da reflexividade, dirá ele, é a imaginação ou, como diria Aristóteles, a *fantasmática*. Ou seja, a reflexividade não é uma operação da razão, ou se preferirmos, do entendimento, mas da atividade da imaginação radical: porque o ser humano é imaginação (imaginação não funcional) é que ele

pode colocar como uma “entidade” alguma coisa que não o é: seu próprio processo de pensamento. Porque a sua imaginação é -- dirá Castoriadis-- “desenfreada” é que ele pode refletir. De outro modo, limitar-se-ia a calcular, a “raciocinar”.

A reflexividade tem um pressuposto: a possibilidade para a imaginação de colocar como sendo o que não é, de “ver Y em X e, especificamente de ver duplo, de se ver duplo, de se ver ao mesmo tempo em que se vê como outro”. Diz nosso autor:

“Eu me represento, e o faço como atividade representativa, ou: eu me ajo como atividade agente. É claro que aqui há também a possibilidade da “ilusão” ou do “logro”: entre outras coisas, posso assim colocar-me como “coisa”, ou como “substância” (“material” ou “imaterial”), posso “realizar” (coisificar, objetivar) minha atividade de pensamento e os seus resultados (por conseguinte, também, ouvir vozes)”. (pg. 264).

A esfera consciente do sujeito, dotada evidentemente de auto-referência, não dá conta da reflexividade. Apenas sabe que sabe algo. Acompanha a atividade do “sujeito”. Isso pode ser, diz Castoriadis, um sinal de que todos os indicadores vão bem. Mas na reflexividade é diferente, envolve mais regiões do sujeito e, sobretudo, a possibilidade de que a própria atividade do “sujeito” torne-se “objeto”, *a explicitação de si como um objeto não-objetivo, ou como objeto simplesmente por posição e não por natureza*. E na medida em que alguém pode ser para si mesmo um objeto por posição e não por natureza é que **outrem**, no verdadeiro sentido do termo, torna-se possível.

No caso do simples consciente há um “acompanhamento”, mas a reflexão implica a possibilidade de *cisão* e de *oposição interna*: Platão-- lembra Castoriadis--já falava do diálogo da alma com ela mesma, o que pressupõe dois pontos de vista possíveis e, portanto, também a possibilidade do questionamento de si mesmo.

No caso do inconsciente de Freud, a psique não conhece nem objeto nem interrogação, quando muito obstáculos. Funciona segundo regras

dadas; se encontrar impossibilidades transforma-se ou pára. Freud diz que nos sonhos não há exatamente pensamentos, mas *transformações* (significativas para quem observa, que pode ser o próprio autor do sonho, já em vigília, tomando-se como objeto de análise). O inconsciente está cego para seus axiomas, suas regras de ligação e inferência, etc. Quanto ao simples consciente não é cego quanto ao que faz, mas geralmente é mais cego quanto ao *por que* ele o faz. Não se pergunta por que pensa isto em preferência àquilo e não o contrário, ou outra coisa.

O verdadeiro **sujeito** emerge, enfim, quando há reflexividade proposta pela irrupção da imaginação radical. E isto a psicanálise o demonstra claramente. É pela emergência do fantasiar e do fantasma que a psique se mobiliza (ou se imobiliza sintomaticamente, mas dá seu sinal) e se põe em conflito de instâncias e como objeto de si mesma. A prática da psicanálise pressupõe – diz Castoriadis -- essa reflexividade como efetiva no analista e como virtual no paciente, que ela utiliza como virtualidade em vias de atualização neste e que ela visa sua instauração tanto quanto possível definitiva -- o que não significa de modo algum que o objetivo da análise seja a dominação do consciente ou que compreender seja curar, etc.

O objetivo da psicanálise é a autonomia, que pode ser experimentada já na sessão de análise quando o sujeito emerge após uma interpretação adequada e o paciente integra, dialoga e reflete sobre as partes e regiões do si mesmo. A autonomia é o próprio meio para alcançar o fim da análise, ou seja, constitui meio e fim. O desenvolvimento da autonomia implica na reflexividade e no aumento da capacidade deliberativa, na vontade capaz de escolhas e alternativas.

Respondendo à questão sobre *quem* é o sujeito, Castoriadis mostra que o sujeito não é dado, não está lá para ser desvelado ou descoberto. ***Não é possível formular um conceito totalizante que englobe o sujeito.***

O sujeito é aquele que emerge, como do modelo psicanalítico: é ***a ser feito***, um ***projeto*** de criação, que poderá ser a cada vez um (muitos psicanalistas falam do tratamento como um “novo começo”, partindo de um

projeto inédito), encarnado no indivíduo singular e no indivíduo social. O sujeito é, no máximo, um *para si* reflexivo, mas cujos conteúdos e determinações não estão dados de uma vez por todas, fazendo-se constantemente e modificando-se. Pode-se dizer que o sujeito é um processo inacabado, interrogativo e multidimensional, mas reconhecível como processo vivo. (Castoriadis era muito mais heracliteano do que se costuma admitir.)

Uma análise também não elimina o Id, a fonte de desejos e de desestabilizações do consciente e das instâncias em conflito, como o Ego e o Superego. Por isso, Castoriadis acrescenta, como dissemos antes, à frase de Freud (“Onde Havia Id, o Ego virá-a-ser”) a sua sugestão em decorrência da pós-análise: “Onde havia o Ego, O id voltará a ser”. O Id não pode acabar, sob pena de morte do sujeito. A criatividade continua, pois a imaginação radical não cessa seu fluxo, propondo novas formas ao Caos.

O que se estabelece é uma nova relação do analisando, ao final da análise, com seu próprio inconsciente, sabendo-se suscetível, tornando-se mais livre para suprimir conflitos e desejos, agora, mais ou menos reprimidos. Isto mostra que o assujeitamento não é total e que o paradigma da psicanálise demonstra que a prática faz acontecer uma liberação da imaginação radical. Mas isso não acontece sempre nem com todos os seres humanos indistintamente -- como na história, quando o projeto de autonomia se realiza às vezes, pelas vontades, deliberações e ações lúcidas dos coletivos anônimos dos homens.

Quanto à segunda pergunta sobre se há uma unidade do ser humano singular, para além da “unidade” do Eu, de sua identidade corporal e do envelope cronológico de sua “história”, de sua crônica, a resposta de Castoriadis, “breve e provisória”, será ainda múltipla:

*“Com certeza há certa unidade de cada psique singular, pelo menos como origem comum e co-pertença obrigatória de forças que lutam no mesmo teatro de operações. Há, ao seu modo, a unidade mais ou menos sólida do indivíduo que a sociedade fabrica. **Mais além, há uma unidade***

visada ou que devemos visar: a unidade da representação refletida de si e das atividades deliberadas que empreendemos. Unidade não quer dizer, evidentemente, invariabilidade através do tempo". (grifo em negrito meu)(pgs. 277-278).

Há, pois, uma unidade relativa do sujeito humano, ou melhor, dos sujeitos possíveis – uma vez que cada um exprime uma modalidade de ser. No entanto, há um campo de forças operando em determinadas direções que pode ligar, estabelecer vias e possibilitar a reflexividade nascida da operação da imaginação. A unidade decorrente não é fixa, pode ser múltipla, como se o *sujeito* se desmontasse e tivesse a possibilidade de, em determinadas posições, se reconstituir. É, aliás, o que a psicanálise demonstra na clínica cotidiana. O sujeito se perde e se recupera.

O pensar não é unívoco, não se funda no conídico, mas o inclui. Não é puro entendimento e muito menos razão pura. É desestabilizado pela radicalidade da imaginação e pela não-determinação, mas gera um Cosmos e a reflexividade permite *escapes* para a verdade. Não é por acaso que Castoriadis disse no portal de entrada dos seus *Carrefours du Labyrinthe*, no n° 1, pg. 6, com estas palavras:

“Pensar não é sair da caverna nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das próprias coisas, a claridade vacilante de uma chama pela luz do verdadeiro Sol. É entrar no Labirinto, mais exatamente fazer e aparecer um Labirinto (...) É perder-se em galerias que só existem porque as cavamos incansavelmente, girar no fundo de um beco cujo acesso se fechou atrás de nossos passos – até que essa rotação, inexplicavelmente, abra, na parede, brechas por onde se pode passar.”⁴⁷

⁴⁷ Éditions du Seuil, Paris, 1978, Préface, pg.6.

SUJEITO INDETERMINADO?

“O que é visível abre nossos olhos sobre o invisível”.

Anaxágoras

A concepção castoridiana do ser é próxima, como em outros aspectos, da posição de Aristóteles, para quem o ser se diz de várias maneiras. Expressão enigmática, objeto de inúmeras polêmicas filosóficas, mas que, em Castoriadis, adquiriu um sentido próprio, indicando o ser que se constitui e eventualmente se apresenta em diferentes estratos: unificado, múltiplo, condensado, disperso, “natural” e “cultural”.

É o que temos chamado aqui de *multidimensionalidade* para designar esses segmentos definidos por sua ontologia. Mas o ser não se diz apenas por uma metáfora de espacialização:

“Para dizê-lo em poucas palavras, o ser é criação/destruição, e criação quer dizer antes de tudo descontinuidade, emergência de novidade radical e estratificação daquilo que existe, que corresponde, que corresponde a essas reviravoltas do imaginário científico que intervêm quando a explicação teórica passa de um estrato do ser a um outro”. (FP, CL, v. VI, pg.223)

O mundo do sujeito humano – mundo psíquico e mundo social-histórico -- corresponde precisamente, diz ele, a um desses estratos no desdobrar-se do ser e a uma ruptura em sua história. Essa ruptura -- como vimos-- é a emergência da *desfuncionalização* (descontinuidade) acionada pela imaginação radical.

O modo de existência, o tipo de ser resultante da aparição do mundo humano é, de início e antes de tudo, o do *sentido*. Por isso, como lembra Castoriadis, é que exigir e “dizer que a psicanálise deveria fornecer “explicações” que ela não fornece não quer dizer literalmente nada”. (FF, CL, v. VI, pg. 2230)

Na formulação castoridiana, *explicações* só cabem em relação à dimensão *conídica* (conjuntista-identitária). O mundo físico se presta à explicação porque é, em grande parte, pelo que sabemos, *reduzível a essa dimensão*.

O sujeito humano, portanto, está antes associado ao sentido, concebido como emergência resultante da ruptura introduzida pela imaginação radical, do que à representação propriamente dita.

As filosofias *herdadas*, como Castoriadis apreciava dizer, quase sempre anexaram sujeito e representação. É verdade que na filosofia antiga, em Aristóteles, por exemplo, sujeito era antes um termo – do qual se afirma ou se nega numa proposição ou juízo alguma propriedade ou predicado. Na lógica aristotélica, é um termo lógico-gramatical que dá suporte aos atributos. Mas, ao longo da história da filosofia, foi adquirindo conotação de consciência representativa e, depois, de *locus da subjetividade*.⁴⁸ Tornou-se *subjetivo* o que pertence ao sujeito, na medida em que ele é *consciente* e em que *difere* dos outros (identidade). Na relação de conhecimento, subjetividade significa o pólo da consciência representativa, da individualidade, contraposto e necessariamente correlato ao pólo do objeto.

Tanto na filosofia anterior a Kant, como na posterior a ele, sujeito passou a significar representatividade e síntese de determinações. Na ótica kantiana, o subjetivo é visto como *transcendental*: qualifica então as propriedades do *entendimento* humano por oposição às *coisas em si*; ou, ainda, como moral: o princípio subjetivo, na medida em que é válido para uma única vontade, não permite que esta tenha acesso à universalidade da lei⁴⁹.

Até hoje, as filosofias predominantemente “racionalistas” e “conídicas”, assim como a ciência, centraram o foco no sujeito representacional. Ou, então, tentaram excluí-lo em nome da objetividade. Edgar Morin, um ex-companheiro de Castoriadis em *Socialisme ou Barbarie*, autor voltado para a questão da complexa relação entre *sujeito e natureza* e crítico do reducionismo materialista científico, colocou assim o dilema:

“O sujeito é o desconhecido, desconhecido porque indeterminado, porque espelho, porque estranho, porque totalidade. Assim na ciência do Ocidente, o sujeito é o **tudo-nada**; nada existe sem ele, mas tudo o exclui; é como o suporte

⁴⁸ Cf. Giacóia, O. - *Dicionário de Filosofia Contemporânea*, Publifolha, São Paulo,

⁴⁹ Gerard Durozoi, André Roussel, *Dictionnaire de Philosophie*, Editions Nathan, Paris, 1990. Verbetes *sujet* e *subjectivité*,

*de toda a verdade, mas ao mesmo tempo é apenas “ruído” e erro diante do objeto*⁵⁰.

Castoriadis escolheu dar um lugar para o sujeito, conhecê-lo tanto no plano da individualidade quanto no social-histórico. Mas, como esperamos ter deixado claro, ele não seguiu o caminho da substancialização idealista e não concebeu, misturando os registros (principal receio de Adorno e de alguns epígonos) o conceito racional com uma síntese da dispersão dos elementos do existente. Também não aderiu nem às filosofias da linguagem (sujeito como significante ou expressão da linguagem do mundo, nas versões francesa e anglo-saxônica) e nem às filosofias do desejo (sujeito assujeitado pelos fluxos e os rizomas) e tampouco proclamou a morte do sujeito ou a sua ressurreição.

Castoriadis também não enterrou a representação, mas deu-lhe um duplo lugar:

1. Como representação propriamente, de palavras e coisas, e objeto de investimento afetivo, passível de repressão e autonomização, do mesmo modo que Freud a via; neste caso, Castoriadis acrescenta que o prazer representacional no sujeito humano, constitutivo da realidade psíquica (mas não sendo ela toda), pode ser maior do que o prazer de órgão, de fonte corporal, constituindo um mundo próprio de fechamento do sujeito, às vezes como sintoma;
2. Como resultante ou efeito da imaginação radical -- que vem a ser condição de emergência de toda representação, mas ela própria aquém do campo do campo representacional.⁵¹

⁵⁰ « *Introduction à la pensée complexe* », ESF éditeur, Paris, 1990, pg.63.

⁵¹ Como nos lembra Figueiredo, no seu “As diversas faces do cuidar”, op.cit. pg. 49. Numa nota de rodapé o autor assinala, citando comunicação pessoal de Naffah Neto, que a “criatividade originária”, segundo Winnicott, também corresponde a *uma potência imaginativa destituída de formas prévias, puro vazio e virtualidade*.

Causalidade e Indeterminação

Um empreendimento desses, original no seu tempo (o nosso) e no seu *sentido* -- onde o sujeito emerge como processo, criação e imaginação radical, e emerge, inclusive, no plano do imaginário social instituinte como *desalienação*⁵² -- não se faz sem dúvidas, críticas e mesmo interrogação filosófica.

Uma defesa do pensamento de Castoriadis, que se propõe como a apresentação de um requisitório inicial de críticas, quase uma lista completa, parece bastante ambígua. Mas acaba por elucidar muitos pontos desse pensamento. Num artigo intitulado “*Création et Causalité dans le social-historique*”, um *agregé* francês, Arnaud Tomes⁵³, começa lembrando e ressaltando o mérito de Castoriadis de ter descartado definitivamente as abordagens deterministas ou naturalistas da história e da sociedade em favor de uma abordagem que privilegia a categoria de *criação*. Mas, em seguida, se pergunta: não se trata justamente de uma armadilha e de um engano castoridiano? Essa posição não seria, no fundo, a reformulação de um discurso filosófico tradicional que resgataria a causalidade e o determinismo puro e simples e *faria do imaginário a causa dos fenômenos históricos e sociais?*

Esse autor questiona se Castoriadis, ao propor a imaginação radical e a criação como categorias substitutivas da determinidade, teria conseguido efetivamente ultrapassar, como pretendia, a ontologia herdada e o seu racionalismo causalista. Indaga:

⁵² Na segunda etapa de sua obra Castoriadis quase não usou a palavra alienação. Foi quando se concentrou mais na elaboração de suas “idéias-mãe” e se interessou detidamente pela psicanálise, a partir do “*Épilegomènes...*” (1968), primeiro ensaio publicado com seu nome verdadeiro na França (como emigrado e revolucionário usou vários nomes- de- guerra em “*Socialisme ou Barbarie*” e outras publicações). Mas o fenômeno ainda lhe interessava sob vários aspectos. Entre 1945 e 1967, num texto sem data (HC, *Le Seuil*, 2009, pg. 108) há uma interessante discussão sobre se alienação poderia dissolver-se historicamente ou se constituía, como dizia então Merleau-Ponty, não um conteúdo histórico, mas pertencente à sua estrutura. Castoriadis perguntava: “Mas pode-se falar assim de uma estrutura, dada de uma vez por todas, da história e de toda a história?”. Acreditava, pois, na possibilidade da desalienação.

⁵³ In “*Cornelius Castoriadis, reinventer l'autonomie*”, coletânea de ensaios de 2010, Éditions du Sandre, pg.181-194.

“Ele não reconduz a um modelo teológico, aquele da criação, que aplica doravante a um mundo ao qual a teologia racional recusava outrora toda possibilidade de criação?” (pg.182)

Com efeito, a obra de Castoriadis se apresenta, no seu lado crítico, como diz Tomes, como um “requisitório implacável contra as teorias causalistas do social e da história”. Por teorias causalistas devemos entender tanto as teorias deterministas quanto as teorias mais ou menos explicitamente funcionalistas, como a de Malinowski, por exemplo. E pode-se pensar na crítica radical que Castoriadis faz do marxismo e de suas “leis da História”, sobretudo na primeira parte da Instituição Imaginária da Sociedade. O “racionalismo objetivista” marxista toma a história, de fato, como um objeto natural e lhe aplica um método inspirado nas ciências da Natureza. Sabe-se que Darwin constituía para Marx um modelo e, que, no prefácio de *O Capital*, ele deixa clara a sua metodologia “objetivista”.

Para se contrapor a esse determinismo, Castoriadis propõe a “imaginação produtora e criadora”, sem a qual “a história é inconcebível e impossível” (IIS, pg.204).

Dirá Tomes: esse imaginário é o que encontramos na fonte -- segundo Castoriadis-- da emergência constante de novas determinações que caracterizam a história humana, em função do tipo de historicidade das sociedades que se considere: por exemplo, a criação da democracia está relacionada ao imaginário grego dos séculos VII e VI a.C. E esse imaginário não é, evidentemente, o imaginário deste ou daquele indivíduo, de Sólon ou de Clístenes -- é um imaginário social, do coletivo anônimo. Não é um imaginário reprodutor ou combinatório: ele põe novas determinações, que, por sua vez, são irreduzíveis aos simples processos deterministas.

Mas tudo isso levanta todo um conjunto de questões: Castoriadis pode escapar da categoria de causalidade na sua abordagem do social histórico? A própria referência a um imaginário criador não se inscreve numa pesquisa da causalidade? A própria idéia de criação já não está no *Gênesis*, na ontoteologia dos Pais da Igreja, e mais: não estará também na tese da criação das verdades

eternas de Descartes – uma criação imotivada, fundada no puro arbítrio divino, pois Deus poderia fazer que dois mais dois fosse cinco?

As questões levantadas por Tomes são muito parecidas com as de muitos críticos de Castoriadis, formando um repertório selecionado pelo seu artigo para uma resposta. Na verdade, muitos desses críticos não consideram a especificidade do pensar castoridiano. Ele ainda pergunta: será que, por estas questões, a dimensão revolucionária do pensamento de Castoriadis não seria bem menor do que se supunha? Ademais, o próprio Castoriadis não ressaltou em vários artigos⁵⁴ que o idealismo alemão já havia sublinhado a dimensão criadora da imaginação, que não seria incompatível com uma forte exigência de racionalidade?

Aqui é preciso começar a apontar uma resposta a essas questões propostas por Tomes: ora, o fato de haver a idéia de “criação” em Descartes, mesmo em Kant e na ontoteologia, não significa que a palavra tenha o mesmo *sentido* que Castoriadis contempla. Nem tampouco que esteja anexada à palavra a acepção de causalidade.

O próprio Tomes, depois de fazer o “advogado do Diabo” contra Castoriadis, começa a recolocar a questão em outros termos, ao sustentar que jamais Castoriadis postulou uma espécie de *hiperinconsciente* coletivo, que seria o **sujeito da causação**. O sujeito em Castoriadis será sempre multidimensional e passível de indeterminação; ele é, portanto, um complexo processo de auto e hetero-constituição. O sujeito se faz, inclusive no plano social-histórico.

Ao passar, depois da retórica interrogativa, à defesa de uma perspectiva castoridiana, diz Tomes:

“Na realidade, eu penso que é preciso justamente sair desse imaginário do princípio de razão e da racionalidade para compreender alguma coisa sobre Castoriadis. Esforço difícil para nós, filósofos, que temos sempre a tendência a querer subsumir tudo a esse princípio”, (op.cit, pg.189).

Mais adiante, diz que Castoriadis nos incita a fazer um esforço que “se poderia qualificar de metafísico” e que consiste em sair do “pensamento herdado”

⁵⁴ Por exemplo, em “*Imaginaire, Imagination, Réflexion*”, in FF, Ed. du Seuil, Paris, 1996, pgs.227-281.

e de sua ontologia. Tomes começa a admitir que haja uma singularidade nesse pensamento, sobre o qual havia sentenciado que ele “recai no raciocínio *substancialista*, que **consiste em referir toda realidade à ação de um sujeito**”. Em seguida, havia acrescentado: “É verdade que o sujeito aqui é um imaginário radical e a ação é uma criação”. (pg. 188).

Com certa cautela retórica e o artifício de postular uma “atitude”, Tomes acaba afirmando que Castoriadis convoca os filósofos a algo semelhante a esse “esforço violento” de que falava Bergson, no ensaio “*La perception du changement*”: trata-se de romper com certos hábitos de pensar e de perceber que se tornaram naturais para nós”. E, ademais, “são os velhos hábitos que dão nascimento a problemas filosóficos aparentemente insolúveis que não o são na realidade”. (pg.189).

De fato, os que criticam Castoriadis sob a ótica da causalidade e da determinidade estão se colocando de um ponto-de-vista racionalista, de saída. Pelo ângulo conídico, por esta lógica da determinidade, o ser nunca poderia ser visto como criação – destruição, nem seria possível *compreender* que a criação de qualquer coisa se dê *ex-nihilo*. É o que se pergunta o próprio Tomes (pg.190).

Os principais equívocos na maneira de ler Castoriadis, de saída, são:

1. procurar reduzi-lo à linguagem conhecida e não confrontar o fato de que se coloca fora do campo determinidade, ainda que admita que existam estratos condensados do real que só o conídico *explica*;
2. formular as perguntas : o que é o imaginário? Onde está ele? – é uma forma de substancialização, esta sim, que procura anexar o ser ao conceito.

Como diz Castoriadis, repetido por Tomes: o imaginário não é uma coisa entre coisas, mas uma ***vis formandi a - causal***, como foi mostrado anteriormente. Uma potência virtual que “faz ser um mundo”, de modo que faz vir-a-ser o sentido lá onde havia alguma coisa de absolutamente informe, um “x”. (Pg.191)

Não é, possível, portanto, simplesmente dizer que Castoriadis recuperou a “velha categoria de causalidade” – ele estaria violentando seu próprio pensamento, pois daria uma solução conídica ao magma de significações gerados

pelo fluxo representacional da imaginação, cujo “salto” de estratos diferentes produz novas determinações. Essa lógica magmática é paradoxal, talvez aporética, mas separa o conídico daquilo que, simplesmente, escapa à determinação, a imaginação que põe **o que não está lá**.

Essa característica da imaginação como potência aberta, sem imagens, pensamentos e memórias prévias lembra bastante a *capacidade negativa*, de Bion, parente da “criatividade originária” de Winnicott. Mas não é, precisamos frisar, capacidade de criação de “não importa o quê”. Há também *determinação no existente*. Se o pensamento herdado é incapaz de dar conta desse X, desse *a mais* que bordeja a racionalidade -- e que não se pode chamar apenas de irracionalidade em geral, mas de irracionalidades em determinados estratos do ser -- é porque falha totalmente em renunciar à idéia de determinação. Esse Sem Fundo que é o Ser comporta também determinação: ele é também Cosmos. Diz Castoriadis que não é um filósofo da indeterminação: “*A criação quer dizer precisamente a posição de novas determinações – a emergência de novas formas, eidé, e, portanto, ipso facto, a emergência de novas leis*”. (FF, op.cit.,pg.264)

Caos e Cosmos. A imagem dos gregos antigos, sobretudo de Hesíodo, não significa um “retorno ao mito”, mas a recriação de uma linguagem, em grande parte metafórica. A idéia de criação, sempre a partir do Caos, visa a subverter, sem dúvida, a idéia de que o Ser, tal como se encontra na metafísica e mesmo em ontologias contemporâneas, é um ser totalmente determinado. Mas, deve-se acrescentar, ele comporta determinação, nas dimensões onde isso é incontornável.

COMO CONCLUSÃO

A crítica que Castoriadis faz à filosofia herdada -- que se prendeu a uma dimensão do ser, ocultando outras -- vale também para a psicanálise e mesmo a política, quem têm, como diz, os mesmos objetivos.

Castoriadis falava da “cegueira sociológica e política” dos psicanalistas, e com alguma razão. Dizia: “Eles consideram tudo, na instituição dada da sociedade, como fazendo parte da “realidade”, ao mesmo tempo em que fazem da “Lei” algo de inquebrantável, de imutável, de intransformável, ainda que sejam instituições sociais”.(F F, pg. 104-105).

A “realidade”, a que ele se referia, é a realidade social. Esse “detalhe” o diferenciava de outros psicanalistas, com certeza. O termo provoca, com essa conotação, muitos mal-entendidos, pois os psicanalistas estão acostumados a pensar, por ideologia, má consciência, preguiça ou qualquer outra motivação, apenas no binômio: realidade externa *versus* realidade psíquica. Perguntava ele: quando se fala em “princípio de realidade” na psicanálise, a que realidade estamos nos referindo? E a resposta apontava, obviamente, para a intersecção entre o *externo* social e o *interno* psíquico, na verdade impossíveis de separar, como faces de uma mesma moeda. “Nunca vi um louco, por mais louco que seja – argumentava Castoriadis--, que não saiba que o fogo queima ou que, se cair do quinto andar, estará morto; se ele se lança, é porque sabe que vai morrer. A realidade da qual não se quer saber nada é a realidade social, as relações de filiação, a relação com os objetos de desejo” (idem, pg.105).

A psicanálise proposta por Castoriadis é militante. Está diretamente articulada ao projeto de autonomia. Quando diz que uma análise “não deve drenar” o inconsciente individual, até porque isso é impossível e seria uma espécie de suicídio, ele está dizendo que a autonomia consiste em uma nova relação com o inconsciente, de onde tudo deve surgir com a maior espontaneidade possível.

É possível, diz Castoriadis, ser sujeito com capacidade deliberativa.

Não devemos ser escravos do inconsciente, isto é, devemos poder colocar limites mais ou menos conscientes a ele, poder deter um “acting out” (ou “passagem ao ato”, como traduzem os franceses), ter certa auto-continência e capacidade de conter a “passagem à expressão”. Ou seja, não ser escravo do inconsciente significa termos introjetado e elaborado certa capacidade de auto-análise. Não deixamos, por isso, de ter pulsões e desejos e, até por isso mesmo,

podemos ter a liberdade de escolher, tendo consciência dessas pulsões e desses desejos. No plano individual, isso é autonomia.

A psicanálise, como Castoriadis a praticava e a entendia, almejava atingir na esfera privada o objetivo de autonomia (potência ontológica) que a política deveria visar na esfera pública. Por isso mesmo, costumava dizer que, além das artes e conhecimentos listadas por Freud (no trabalho sobre a “Análise Leiga”) como recomendáveis a todo candidato a psicanalista, era preciso acrescentar a Filosofia e a Política. Para ele, as três atividades – psicanálise, filosofia, política – são expressões de uma força criadora comum, a imaginação, e almejam atingir um mesmo objetivo de três maneiras diferentes, a autonomia.

Castoriadis dirige uma crítica tão devastadora à sociedade ocidental contemporânea que, chega às vezes, a ser muito rápida, diz um de seus comentadores, Gérard David (pg. 162-3). Rápida e, talvez, peremptória demais, mesmo quando se refere às democracias atuais. Como os “frankfurtianos”, Adorno e outros que emigraram para os Estados Unidos, ele parece projetar, às vezes, na análise da democracia moderna os mesmos crivos e severidade utilizados na crítica das sociedades totalitárias. Temos a impressão de que não sobra nada, ou quase nada, das democracias atuais, onde imperaria uma heteronomia similar ou próxima à existente sob o nazismo ou o totalitarismo stalinista.

Castoriadis era, para usarmos a expressão consagrada por Umberto Eco, um pensador “apocalíptico”, oposto aos “integrados”. Mas isso não diz tudo e nem o classifica corretamente. Era, principalmente, um revolucionário. Tal como ele a definia, a instauração de uma *sociedade autônoma* corresponde a um processo de transformação radical. Em outras palavras, uma transformação revolucionária. O projeto de autonomia ancorado, é verdade, em toda uma herança democrática, está inscrito decididamente na linhagem revolucionária. Mas, ao mesmo tempo em que ele insiste no termo, também é um fato que revisa a idéia de revolução. Não a vê como um golpe de mão, de Estado, nem necessariamente como violenta. Ela é radical, sem dúvida, e questiona o estabelecido, propondo o “outro lado” da política e da sociedade. Mas não o descreve como a instauração de uma vez por todas de uma “boa sociedade” ou de

uma “sociedade transparente” (“l’idée de révolution”, CL, III, pg. 163-4). A sociedade castoridiana é radicalmente democrática, revoluciona a si mesma, não pretende a utopia, nem o fundamentalismo. Seu império é o da lei discutível e revogável, da autolimitação e da interrogação, se possível permanente.

Castoriadis foi o filósofo de 1968 por excelência, ainda que a ideologia conservadora que se seguiu em reação a Maio (o refluxo neoliberal e conformista, como ele próprio assinalou com a expressão “maré de insignificância”) o tenha atirado apenas no rol dos “pensadores antitotalitários” do séc. XX. Essa mesma maré conservadora consagrou outros autores como os representantes do “pensamento 68”. Alguns, como Lipovetsky e Luc Ferry, interpretaram 68 como o início do atual “individualismo” generalizado. Castoriadis, num ensaio vinte anos após os “acontecimentos” (anexo ao *La Brèche*, escrito com Lefort e Morin) lembrou-lhes que nunca houve nada mais fraterno nas ruas, nas casas e no imaginário social, e nada tão organizado rapidamente em novos laços propostos pelo movimento. Mas esses autores é que são conhecidos como típicos de 68. Não importa. É impossível apagar ainda hoje o que estava escrito nas ruas de Paris, naquela época: “Debaixo do asfalto, a praia”; “Seja realista, peça o Impossível”.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AMES CURTIS, D. – *The Castoriadis Reader* – Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1997.
2. ARENDT, H. – *Essai sur la Révolution* - Paris, Gallimard, 1985.
3. ARISTÓTELES – *De l'âme* – Paris, ed. GF, 1993.
4. _____. -- *Política* -- Brasília, UnB, 1985.
5. BARNES, J. -- Aristóteles – São Paulo, Loyola, 2001.
6. BERGSON, H. -- *Matière et Mémoire* – Paris, PUF, 1987.
7. _____. -- *La Pensée et le Mouvant* – Paris, PUF, 1959.
8. BERTI, E. -- *Aristóteles no Século XX* – São Paulo, Loyola, 1997.
9. BESNIER, J-M – *Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine* – Paris, Le Livre de Poche, 2 vol., 1998.
10. BODEI, R. – *La Philosophie au XXe Siècle* -- Paris, Flammarion, coll.Champs, 1999.
11. BUSINO, G. (Org.) – *Autonomie et autotransformation de la société – la philosophie militante de Cornelius Castoriadis* – Genève, Droz, 1989.
12. CASTORIADIS, C. – *L'Institution imaginaire de la société* – Paris, Seuil, coll. Points, 1975.
13. _____. . -- *Les Carrefours du Labyrinthe 1* – Paris, Seuil, 1978. Trad. brasileira – *As Encruzilhadas do Labirinto 1* - Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.
14. _____. . -- *Les Carrefours du Labyrinthe 2 – Domaines de l'homme* – Paris, Seuil, 1999. Trad. Brasileira – *As Encruzilhadas do Labirinto 2* – Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
15. _____. . -- *Les Carrefours du Labyrinthe 3 – Le Monde Morcelé* - Paris, Seuil, 1990. _____. . – *Les Carrefours du Labyrinthe 4 – La Montée de l'insignifiance* – Paris, Seuil, 1996. _____. . – *Les Carrefours du Labyrinthe 5 – Fait et à Faire* – Paris, Seuil, 1997. Trad.

- Brasileira – As Encruzilhadas do Labirinto 5 –Feito e a Fazer -- Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999.
16. _____ . – *Les Carrefours du Labyrinthe 6 – Figures du Pensable* – Paris, Seuil, 1999.
 17. _____ . – *Sur le Politique de Platon* – Paris, Seuil, 1999.
 18. _____ . – *Dialogue* –Paris, Éditions de l’aube, 1999.
 19. _____ . – *Post-scriptum sur l’insignifiance –Entretiens avec Daniel Mermet-* Paris, Éditions de l’aube, 1998.
 20. _____ . – *La société bureaucratique 1 – Les Rapports de Production en Russie* – Paris, Union Générale d’Éditions,1973.
 21. _____ . – *La société bureaucratique 2 – la révolution contre la bureaucratie* –Paris, Union Générale d’Éditions, 1973.
 22. _____ . – *Devant la Guerre – Les Réalités* – Paris, Le Livre de Poche, Arthème Fayard, 1981.
 23. _____ . -- *As Relações de Produção na URSS –texto publicado em « Socialisme ou Barbarie », n° 2, 1948, com o nome de Pierre Chaulieu* – Lisboa, Editorial Presença, 1973.
 24. _____ . – *A Experiência do Movimento Operário* –São Paulo, Brasiliense, 1985.
 25. _____ . – *O Conteúdo do Socialismo (Socialismo Ou Barbárie)* –São Paulo, Brasiliense, 1983.
 26. _____ . – *Os Destinos do Totalitarismo e outros escritos* – Porto Alegre, L&PM, 1985.
 27. _____ . – *Da Ecologia à Autonomia – em co-autoria com Daniel Cohn – Bendit* -- São Paulo, Brasiliense, 1981.
 28. DAVID, G. – *Cornelius Castoriadis – Le projet d’autonomie* – Paris, Éditons Michalon, 2000.
 29. DODDS, E.R. – *Os Gregos e o Irracional* – Lisboa, Gradiva, 1988.
 30. ENRIQUEZ, E. – *Le Processus de sublimation dans la société* – in *Les Temps Modernes*, n° 609, séction « Pourquoi Lire Castoriadis ? », Paris, Juin-Juillet-Août 2000.

31. _____ . – *Da Horda ao Estado - Psicanálise do Vínculo Social* – Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.
32. FRANÇA, F.C.T. – *Criação e Dialética: O Pensamento Histórico-Político de Cornelius Castoriadis* – São Paulo, EDUSP - Brasiliense, 1996.
33. FREUD, S. -- *Lo Inconciente* – In *Obras Completas*, v. XIV – Buenos Aires, Amorrurtu editores, 1989.
34. _____ . – *La interpretación de los sueños (segunda parte)* – in *Obras Completas*, v. V – Buenos Aires, Amorrurtu editores, 1989.
35. _____ – *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* – in *Obras Completas*, v. XI – Buenos Aires, Amorrurtu editores, 1989.
36. GIUST-DESPRAIRIES,F. (org.) – *La résistible emprise de la rationalité instrumentale – Hommage a Cornelius Castoriadis* – Paris Éditions Eska, 1998.
37. GREEN, A. – *Le Temps Éclaté* –Paris, Les Éditions de Minuit, 2000.
38. _____ . – *La Diachronie en psychanalyse* – Paris, Éditons de Minuit, 2000.
39. _____ . – *El Trabajo de lo Negativo* – Buenos Aires, Amorrurtu editores, 1995.
40. GUTHRIE, W.K.C. – *Los Filósofos Griegos – de Tales a Aristóteles* – México, Fondo de Cultura Econômica, 1964.
41. HABERMAS, J. – *O Discurso Filosófico da Modernidade* - São Paulo, Martins Fontes, 2000.
42. _____ . – *Conhecimento e Interesse* – Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982.
43. _____ . – *Pensamento Pós-Metafísico* – Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
44. INGRAM, D. – *Habermas e a dialética da razão* – Brasília, UnB, 1994.
45. JAEGER, W. – *Paidéia: a formação do homem grego* – São Paulo, Martins Fontes, 1986.
46. LESKY, A. – *A Tragédia Grega* – São Paulo, Perspectiva, 1971.
47. MEZAN, R. – *Freud, Pensador da Cultura* – São Paulo, Brasiliense, 1985.

48. MISSENARD, A. (org.) – *Lo Negativo – Figuras y Modalidades* – Buenos Aires, Amorrurtu editores, 1991.
49. MORIN, E. -- *La Méthode – v. 2 - La vie de la vie* – Paris, Seuil, 1980.
50. _____. – *Le paradigme perdu : la nature humaine* – Paris, Seuil, 1973.
51. PEÑA-VEGA, A. (org.) – *O Pensar Complexo – Edgar Morin e a crise da Modernidade* – Rio de Janeiro, Garamond, 1999.
52. PASTOR, J.-PH. – *Devenir et temporalité – La création des possibles chez Cornelius Castoriadis* Paris, MoonStone Publications, 2003.
53. PHILLIPS, A. – Winnicott – Londres, Harper Collins Publishers Ltd., 1988.
54. PRADO JÚNIOR, B. – *Alguns Ensaios – Filosofia, Literatura, Psicanálise* – São Paulo, Paz e Terra, 2000.
55. _____. – *Erro, Ilusão, loucura - Ensaios* – São Paulo, Editora 34, 2004.
56. _____. *Presença e Campo Transcendental – Consciência e negatividade na filosofia de Bergson* – São Paulo, Editora da USP, 1989.
57. SARTRE, J.P – *L'Imaginaire* – Paris, Ed. Gallimard, 1986.
58. _____ -- *A Imaginação* -- São Paulo, Ed. Difel, 1968.
59. SCHNEEWIND, J.B. – *A Invenção da Autonomia* - São Leopoldo, RS, Editora Unisinos, 2001.
60. SCHUHL, P-M – *L'Imagination et le merveilleux- la pensée e l' action* – Paris, Ed. Flammarion, 1969.
61. Tomes, Arnaud – *Cornelius Castoriadis -L'Imaginaire comme tel* – Herrmann Éditeurs, Paris, 2008.
62. URRIBARRI, F. – *The psyche: imagination and history* – in Free Associations - Psychoanalysis, Groups, Politics, Culture --, nº 43, v.7, 1999.
63. WINNICOTT, D.W. -- *O Brincar & a Realidade* – Rio de Janeiro, Imago, 1975.
64. _____. -- *Playing and Reality* – Londres, Tavistock Publications Ltd., 1971.