

OS LIMITES DA AUTONOMIA: O DEBATE ENTRE CASTORIADIS, HABERMAS E HONNETH

[THE LIMITS OF AUTONOMY: THE DEBATE BETWEEN CASTORIADIS, HABERMAS, AND HONNETH.]

Diego Carlos Damasceno *
Universidade Católica de Brasília, Brasil

RESUMO: O presente artigo tem como foco a exposição das reflexões acerca da ideia de autonomia de Cornelius Castoriadis, feitas por Jürgen Habermas e por Axel Honneth, na qual são debatidos textos destes autores que dialogam diretamente com a filosofia de Castoriadis. O alcance, ou simplesmente a coerência da ideia de autonomia dentro da filosofia de Castoriadis, é posto em xeque por estes dois filósofos frankfurtianos, que, não obstante, exaltam a importância e a inovação da teoria político-social do filósofo greco-francês. Porém, impõem a este como que antíteses que expõem as questões que acompanham toda sua maturidade filosófica.
PALAVRAS-CHAVE: autonomia; projeto; práxis; democracia

Abstract: This article focuses on the reflections on Cornelius Castoriadis' concept of autonomy, as discussed by Jürgen Habermas and Axel Honneth. It examines texts by these authors that directly engage with Castoriadis' philosophy. The reach, or simply the coherence, of the concept of autonomy within Castoriadis' philosophy is questioned by these two Frankfurt School philosophers, who nevertheless praise the importance and innovation of the Greco-French philosopher's socio-political theory. However, they present counterpoints that highlight issues that accompany his entire philosophical maturity.

KEYWORDS: autonomy; project; praxis; democracy

CASTORIADIS E A AUTONOMIA COMO PROJETO

Cornelius Castoriadis é um filósofo greco-francês que se ocupou em refletir sobre o alcance da autonomia, a emergência da práxis, a possibilidade do socialismo operário, o desenvolvimento da racionalidade ocidental e especialmente sobre as instituições imaginárias sociais. No início de seus escritos, Castoriadis dedicava-se a crítica da burocracia soviética, apontando como aquele sistema seria naturalmente burocrático devido a vieses positivistas, racionalistas e finalistas, presentes na obra de Marx. O que, para Castoriadis, representa uma visão de uma “anti-práxis” ao impor uma ideia, uma teoria, que ditaria os desdobramentos da realidade, e não uma

* *Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília. Mestrado em Filosofia pela mesma universidade. Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília, ex-bolsista PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência). E-mail: diegouc2010@gmail.com*

perfeita simbiose entre ação e conhecimento no intuito de transformar o real¹. Em sua maturidade filosófica, dedicou-se aos estudos sobre a influência da teoria sobre o real, realizando uma crítica à como se deu a história da filosofia e apresentando o tema da autonomia como elemento central à constituição do socialismo.

Junto a Claude Lefort e a outros intelectuais franceses, Castoriadis fundou a revista *Socialisme ou Barbarie*, cujos escritos orbitavam entre a crítica da burocracia soviética, em especial o leninismo-stalinismo, e a atuação dos Partidos Comunistas em todo globo como braços disseminadores do burocratismo, bem com a reflexão sobre um socialismo libertário. Seus escritos diversificam-se entre estudos sobre economia, política, epistemologia, semiologia, dentre outros. No entanto, o tema central de sua filosofia é a questão da autonomia, de modo que o autor teve que debruçar-se na busca pela resolução de suas aporias para poder construir uma verdadeira práxis e um caminho ao socialismo. Antes de compreender a natureza da autonomia para Castoriadis, faz-se necessário vislumbrar os problemas que se põem ao alcance desta e que o filósofo tornou a refletí-los. Como alcançar a autonomia em ambiente ideologicamente dominado por uma visão controladora de mundo? Como romper esta visão controladora de mundo? Como alcançar a autonomia através do socialismo sem tornar-se burocrático, pois, a tomada do Estado capitalista não foi fator suficiente para a autogestão social? Estas são algumas das aporias que se apresentam à autonomia e que põem em dúvida sobre seu real alcance, expondo seus possíveis seus limites.

Castoriadis desenvolve um conceito de autonomia como síntese entre uma autonomia individual e uma autonomia social, de modo que a autonomia somente pode ser alcançada quando estas duas existem de forma interdependente. Autonomia significa autogestão, significa ditar as regras de sua vida e de seu mundo por si só. O mundo circundante ao indivíduo é constituído por um *nomos*, e esse *nomos* é fruto da construção social anterior ao indivíduo e à sociedade em que ele vive. Em outras palavras, autonomia é poder erigir seu próprio *nomos*, e, erigir seu próprio *nomos* significa reavaliar o universo simbólico e sócio-histórico que gerou o *nomos* antigo. Alcançar a autonomia é de forma independente, aceitar ou não este universo simbólico que o formou, tendo ciência de que ele é formado, mantido ou não devido às suas escolhas. Ao universo simbólico ele dá o nome de instituição imaginária da sociedade. Esta é a base da cultura, da razão, do modo de ser e de todas as instituições sociais delimitadoras da vida humana. O imaginário social é o eixo para se compreender qualquer sociedade e através dele é que de fato pode-se reorganizar e até revolucionar a sociedade.

Ele propõe um modelo político que basearia o alcance da autonomia social. Este seria a troca da democracia representativa pela democracia direta, a qual representaria realmente a vontade do povo. E constrói essa democracia direta em forma de uma democracia operária em forma de conselhos, de modo parecido com a democracia cubana².

O pensamento sobre práxis e sociedade, feito por Castoriadis, tem como elemento chave a compreensão da constituição das ideologias e como a razão se desenvolve entre os homens. Ele denomina a forma como se desenvolve e se transmite a racionalidade de “lógica conjuntista-identitária”, onde tal conceito tem inspiração na teoria dos conjuntos do matemático Cantor. Essa lógica explica o mundo da compreensibilidade que envolve o humano como uma espécie de capacidade de cálculo inata ao humano e que o faz raciocinar sobre os elementos do mundo. Essa capacidade

se difere da reflexão como possibilidade de crítica do mundo social-histórico³.

Castoriadis desenvolve dois conceitos que explicitam a linguagem com a qual essa razão se manifesta, são eles: *legein* e *teukhein*. Essa conceituação representa o imaginário sócio-histórico que dá sentido e organização ao mundo, criando uma teia que envolve toda a subjetividade. A esta “teia” ele intitula “magma das significações imaginárias sociais”. O *legein* e o *teukhein* estão inseridos nesse imaginário sócio-histórico e têm a importante função de mantê-lo coeso e progressivo. O *legein* refere-se à comunicação que existe entre os homens, porém, ele pode ser compreendido como uma linguagem intrafenomenica para além da verbalidade, pois, o *legein* é o entendimento puro ou a lógica que se faz compreensível entre os homens, ligando-os uns aos outros e o pensamento passado ao pensamento futuro. Ele é a abertura do indivíduo à compreensão do mundo de significações feito pela humanidade. E seria como um óculos que permite ao indivíduo enxergar o mundo em sua forma intrafenomenica da ideia, podendo por isso participar da ressignificação da natureza ou do imaginário sócio-histórico que o cerca. Essa ressignificação não é apenas produção de conceitos, mas produção de significados, do que é “visível”, para o mundo “humano”. Um véu é apenas um utensílio para a cultura ocidental, objeto de ostentação estética ou de proteção contra o frio etc., todavia, para cultura muçulmana, o véu é objeto sagrado, e, por isso, instrumento de uma ressignificação própria para os homens que assim o designaram. Este não é um processo consciente e nem visa somente a utilidade “biológica” ou “racional” das coisas.

Já o *teukhein* liga-se a técnica e ao fazer. Ele liga-se a uma transformação ou a uma ressignificação positivada nas coisas. A feitura das coisas é compreendida como a extensão de um ente que a precedeu e deve passar uma ideia de transformação de um objeto do mundo natural em objeto do mundo humano, de modo que este objeto carregue a compreensão imaginária de seu mundo. A técnica, que existe como espectro na história do pensamento, é carregada no *teukhein* como *poiesis*.

A maneira como se deu o imaginário ocidental reflete uma forma heterônoma de organização social que quase sempre imperou na maioria das sociedades, tendo como momentos de exceção o surgimento da democracia e do Renascimento. A racionalidade desenvolvida gerou uma situação de heteronomia perpetrada pelas instituições sociais. Estas são feitas para naturalizar um modo de ser submisso e alienado que enclausura o indivíduo, ditando-o um *nomos* que por ele e por sua geração não foi escolhido. A heteronomia, que aliena o pensamento sobre sua potencialidade, é fruto da forma como se deu o pensamento. Esta constitui-se em uma lógica organizadora do mundo de modo hierárquico e determinado. Justamente essa determinação das coisas é o elemento basilar para a definição do lugar no ente no mundo, criando assim uma rede hierárquica no imaginário social. Segundo Castoriadis, esta forma de pensar espregueia-se pela filosofia desde sua antiguidade, de modo que quase toda filosofia ocidental é fruto de um espírito determinista do ser⁴. A razão desenvolve-se catalogando as coisas no mundo, determinando aquilo que tem relevância e que possa ser apreendido. Essa racionalidade, quando em forma de um imaginário social, cria indiretamente um modo burocratizado de se ver a sociedade. Essa burocratização, exposta nas instituições sociais - e em especial na religião - é a base da estratificação social que domina os povos ocidentais (e a maioria dos não ocidentais) desde sempre. Ela constitui um imaginário que comanda o modo de ser e de pensar, aquilo que tem relevância social ou não, e aquilo que deve ou não ser tolerado socialmente, etc.

No entanto, esse superdimensionamento da razão na história do Ocidente, e em especial na história da filosofia, deixou de lado um elemento formador do imaginário e do próprio ser do homem: a imaginação. Castoriadis infere que poucos autores se interessaram por este tema, e que, dentre todos, está em Aristóteles as bases para se compreender o potencial criativo da imaginação, a qual Castoriadis dará um norteamento psicanalítico para sua compreensão. Aristóteles, em *De Anima*, disserta sobre a alma em sua relação com o corpo, onde expõe toda a capacidade cognitiva dos sentidos até o entendimento. A imaginação é apresentada por ele como um dos fenômenos de compreensão da realidade. Castoriadis compreende que Aristóteles discorre sobre a imaginação em duas acepções: uma imaginação compreendida como uma “imaginação segunda”, na qual recebe diretamente os dados sensíveis para representá-los, estando assim como que na crosta da “imaginação primeira”, a qual tem um modo de ser mais profundo e essencialmente criativo⁵.

A “imaginação primeira” é o reduto da criatividade humana; uma criatividade para além das formas dos sensíveis e da própria racionalidade. Ela pode criar novas formas sem a presença imediata das sensações e constituir um processo de ruptura com o conteúdo que o mundo exterior lhe proporciona. A essa ruptura Castoriadis chama de imaginação radical, a qual pode criar novos universos simbólicos para além do previamente percebido e revirar todo conteúdo heterônomo que orientou a *psique* desde seu nascimento. Por mais que haja uma intensa dominação do imaginário sócio-histórico sobre cada ser humano, determinando-o e alienando-o, ainda assim existe uma pequena clareira para a transformação de seu mundo, onde pode-se afirmar que o imaginário radical, presente no âmago da imaginação, é o reduto da autonomia em cada ser humano.

O grande problema do imaginário sócio-histórico, pautado na lógica conjuntista-identitária, não é simplesmente a determinação das coisas do mundo, todavia, na falta de autodeterminação social destas coisas, criando assim uma cultura vertical ao invés de uma cultura horizontal, a qual é imposta e positivada por uma elite. Isto se dá porque seu conteúdo *imane*nte está pautado não na violência do Estado, ou no reconhecimento de uma hereditariedade divina do rei por parte do povo, mas sim no reconhecimento *automático* dos indivíduos de que o mundo se organiza *naturalmente* dessa forma, onde uns governam e outros obedecem, onde os aparentemente mais racionais deveriam governar para bem cuidar dos leigos, estes tidos como incapazes⁶.

Esta lógica imanente constitui a crítica de Castoriadis ao marxismo, e especialmente à burocracia na URSS, esta ancorada no leninismo e no stalinismo. E, para ele, para alcançar o comunismo não basta apenas à tomada dos meios de produção e o fim do Estado burguês. Era necessária uma mudança neste imaginário social milenarmente constituído, de modo a não mais opor governantes e governados, tendo estes alienando-se de sua vontade e aqueles arrogando-se o direito quase divino de comandar. Com uma democracia direta que pusesse as leis sob controle de todos e com a compreensão social de que quem cria as instituições, as significações sociais e dá significado ao mundo são os próprios indivíduos e não outros, como entidades ou classes superiores, é que se poderia de fato alcançar uma autonomia, sendo esta capaz de elevar ao socialismo e à liberdade. Portanto, para Castoriadis, as bases da autonomia são a autogestão e a *autopoesis*. A isso Castoriadis chama de projeto da autonomia.

AUTONOMIA DE CASTORIADIS

Jürgen Habermas, em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, apresenta uma miscelânea de reflexões acerca do desdobramento da razão na Idade Moderna, onde diversos filósofos discutem tanto a natureza da modernidade quanto a formação e o desenvolvimento da razão após o medievo; ora por uma perspectiva historicista, ora por uma perspectiva filosófica que discute a natureza da razão em-si. Há também uma discussão sobre os problemas da modernidade atrelados a uma crítica da razão moderna em seus desdobramentos, de modo que emerge justamente a crítica dessa nova racionalidade em forma de uma pós-modernidade que é analisada por Habermas já no início da obra supracitada.

Ao abordar o tema da autonomia, faz-se necessária uma breve elucidação sobre o pensamento que se julga autônomo, bem como sobre os desdobramentos filosóficos e sociais resultantes deste juízo. O pensamento moderno é o pensamento que busca a autonomia filosófica, e, com isso, demonstra também o que pode ser considerado como a essência da modernidade. Esta é justamente a ruptura paradigmática como a busca incessante pela superação de si. Ou seja, a modernidade desenvolve-se na quebra de axiomas, de padrões ultrapassados e de qualquer elemento inibidor da reflexão. O tempo moderno é um tempo de autocriação incessante que opera por autofagia em grande velocidade. O moderno é *instável* e criador de novas formas. Sua instabilidade é o que lhe permite ser o que é e manter-se em movimento. O pensamento também se torna um pensar sobre o instável em busca do etéreo. O pensamento moderno busca um equilíbrio, uma coesão, e, em-si, também não pode ser o que deseja. Pois, mesmo sendo um pensar utópico que vislumbra um mundo ordenado, não pode agarrar inteiramente a própria mudança e fixá-la em uma razão *ideal*. Partindo da ideia de uma razão que se projeta no tempo, tal como um pensador hegeliano, Habermas questiona se realmente o que se chama de pós-modernidade não seria nada mais que a própria modernidade questionadora de si.

Para obter uma resposta ao questionamento anterior, Habermas busca recuperar o pensamento filosófico de modo a traçar paralelos entre o que este almejava e o que realmente alcançou. Ele tem em Hegel um primeiro paradigma para pensar o pensamento moderno e a substância da modernidade. O pensamento hegeliano sobre a modernidade é um pensamento dialético. Segundo Habermas⁷, Hegel apresenta quatro bases para a compreensão da modernidade a partir da compreensão de subjetividade, que é o ponto fulcral para a origem do pensamento moderno. A relação entre subjetividade e sociedade será constantemente analisada pelos filósofos após o século XIX e se torna uma das clareiras para se compreender a própria natureza da autonomia. As bases para a compreensão da modernidade iniciam-se com a reflexão sobre o surgimento do individualismo⁸, o qual divide o imaginário social em: sociedade e indivíduo como mônada subjetiva e independente; em direito de crítica, que aborda a necessidade moderna de universalização do pensamento, ou de uma racionalidade que se mostre necessária para o entendimento e por isso *legítima*, esse pensamento se torna um *ethos* norteando a práxis social; a autonomia da ação como uma latente manifestação da individualidade moderna acrescida do direito de crítica, a qual é o desejo do ser em partilhar da moralidade como indivíduo responsável que compreende sua autonomia e sua potência em um mundo dessacralizado. Ou seja, a autonomia da ação não é apenas a compreensão de si como sujeito moral, mas também a

autocompreensão como sujeito criador de valores. E a filosofia idealista⁹ como último pilar, a qual deve refletir sobre essa independência do ser como subjetividade fundante de um novo mundo. Os pilares tem um caráter dialético porque a própria subjetividade que gera autonomia gera alienação. Pois, o progresso caminha ao lado da alienação do espírito¹⁰, isto porque a própria ruptura imaginária que fundou o subjetivismo também separa o homem da natureza e da sociedade, criando um indivíduo imerso no mundo das coisas (em forma de tecnocracia) e distante do mundo da vida (*lebenswelt*) com seus semelhantes, e, também distante de um imaginário unificado, o qual Hegel compreende como Espírito Absoluto. Esse conflito entre autonomia da razão e alienação de si e do mundo é objeto de reflexão dos mais diferentes filósofos tidos por Habermas como pós-modernos, em especial Nietzsche e Heidegger. Buscar uma saída a este problema é um dos objetivos da filosofia hegeliana e uma das reflexões de Habermas acerca dos problemas da autonomia.

Após a análise das filosofias questionadoras da razão moderna, Habermas pode chegar à conclusão de que essas reflexões não abordam o problema da racionalidade moderna, pois não podem abandonar as próprias bases do pensamento moderno. E, para superar os problemas da racionalidade, sem dela aparentemente se opor, Habermas institui o conceito de racionalidade comunicativa.

A racionalidade comunicativa é a forma como Habermas pode desafogar a razão moderna em suas contradições, fazendo com que a própria modernidade ainda se mantenha ligada a seus valores e a sua promessa de emancipação. A razão comunicativa é o conceito que se opõe a totalidade da razão instrumental, de Adorno e Horkheimer, na medida em que a compreende como uma razão sistêmica que não compreende o mundo da vida. A razão comunicativa, em seu agir comunicativo, rompe a dominação da razão instrumental (a forma como se deu a razão ocidental) sobre o ser e expõe outra face da racionalidade, àquela ligada ao entendimento e ao bem-viver comum, tal como a *polis* aristotélica. O problema está justamente na sobreposição da razão instrumental sobre a razão comunicativa, dando à própria razão um espírito totalitário, destrutivo, objetificador da vida e das relações humanas - o que foi apontado por diversos pensadores em suas tentativas de negar a potência emancipadora da razão.

A razão comunicativa é própria do mundo da vida, o qual não tem uma *finalidade* e onde o ser é compreendido como igualmente digno, tal como é o agir no segundo imperativo da moralidade kantiana¹¹. Esta razão suscita um agir comunicativo que permite uma relação intersubjetiva racional que excetue as relações de dominação existentes na razão instrumental. A relação entre os homens ocorre de maneira dialógica e igualitária, visando o *entendimento*, onde se respeita a racionalidade-em-si, de modo que a percepção dos sujeitos, no mundo da vida, possa questionar e se sobrepor aos axiomas, sejam eles técnicos ou morais, construídos no mundo da racionalidade técnica ou da razão instrumental¹².

Em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, há uma reflexão entre a chamada filosofia da consciência e as filosofias questionadoras da razão moderna. A filosofia da consciência (as filosofias que perduram na modernidade antes de Nietzsche) cria uma ideologia que insere uma objetividade ao saber, estando ao lado da razão instrumental e formando a consciência individual a colocar-se em busca de uma constante tarefa a ser realizada, uma tarefa em obter resultados *objetivos* em suas relações no mundo, incluindo em suas relações intersubjetivas. Já as filosofias críticas da filosofia da consciência negam a racionalidade negando todos os seus valores, o que cria uma série

de problemas não respondidos sobre a permanente relação entre o homem e a natureza, segundo o qual Habermas aponta em diversos momentos na obra supracitada. Com isso, os filósofos “pós-modernos”; ou negam a razão sem sair de seu imaginário, ou não sugerem uma nova racionalidade para ordenar o mundo da vida. Pois, suas críticas abarcam apenas fenômenos existentes no mundo da razão instrumental, tal como o ser para Heidegger, a linguagem para Derrida ou o poder para Foucault. Segundo Habermas:

“Por “racionalidade” entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber falível. Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência obrigarem a compreender o saber exclusivamente como um saber sobre algo no mundo objetivo, a racionalidade e medida pela maneira como o sujeito solitário se orienta pelos conteúdos de suas representações e de seus enunciados. A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estado de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética.”¹³

A discussão sobre a possível emancipação gerada pela razão e a compreensão habermasiana da diferenciação entre dois tipos de racionalidade (a razão instrumental e a razão comunicativa) remonta à própria discussão feita por Rousseau em seu *Discurso sobre as ciências e as artes* e as diferenças entre o Iluminismo e o Romantismo Alemão, na qual a questão gira em torno do quanto o ser humano mantém-se autônomo diante do aumento de sua relação com a tecnologia no mundo da vida. Ou seja, o quanto o homem moderno tornou-se dependente e alienado com a própria racionalidade técnica que aparentemente poderia libertá-lo. Em Rousseau o problema já se apresenta bastante evidente, o qual já apontara o quanto as ciências, ou a tecnologia, poderiam dissipar os homens de uma comunhão, afastando-os ainda mais do convívio humano e deixando-os cada vez mais mediados pelo mundo das coisas. O que se observa nos dias de hoje é o quanto os celulares e a internet servem como instrumentos de mediação e afastamento entre os homens, o que, ironicamente, gera esse efeito sociologicamente oposto, já que a criação dessas duas formas de tecnologias teve o objetivo de conectar as pessoas entre si e conectá-las com o conhecimento universal. O que Habermas pretende em sua razão comunicativa não é a negação da razão instrumental, de modo a extirpar a tecnologia do convívio humano (o que seria impossível). Porém, ressaltar que existe um mundo da vida para além de um mundo tecnocrático, onde o mundo da vida pode ser exaltado para mediar as relações humanas, e, tal como buscaram Rousseau e o Romantismo Alemão, aflorar a subjetividade frente à objetividade do mundo racionalizado instrumentalmente. Habermas pensa em uma autonomia do homem com a razão sem excluir a racionalidade moderna.

Habermas inicia um debate com Castoriadis acerca da construção da práxis na modernidade analisando a práxis deste como uma ousada práxis emancipadora¹⁴. No entanto, Habermas aponta certa insuficiência na teoria social de Castoriadis ao compreendê-la como uma ontologia de criação demiúrgica do mundo social. Para

Habermas, Castoriadis compreende a sociedade dividida em dois polos: sociedade instituinte e sociedade instituída; onde a parte instituinte da sociedade cria um universo simbólico norteador da vida a ser introjetada pela parte instituída. Sendo assim, a própria ideia de Castoriadis de uma práxis revolucionária do imaginário não poderia fornecer mais autonomia do que aquilo que suas teorias visam superar, a saber, a heteronomia, e, em última instância a burocracia. Habermas aponta que:

“[...] não se pode ver como esse pôr em obra demiúrgico das verdades históricas poderia converter-se no projeto revolucionário da práxis de indivíduos autônomos que agem de modo consciente e que se realizam a si mesmos. [...]”¹⁵

Com isso, critica a ideia de sociedade autônoma do filósofo greco-francês ao apresentar a questão sobre como poderia surgir a autonomia em uma sociedade alienada. Esta alienação é o oposto da autonomia para Castoriadis, o qual pensa a autonomia como uma criação consciente de um *nomos* social por uma sociedade que se reconhece como artífice de sua existência. Habermas insinua que há justamente uma contradição nesta visão de uma sociedade autônoma (autocriadora), pois justamente haveria que se responder sobre o quanto as origens heterônomas de qualquer sociedade podem influir na formação da sociedade autônoma para se pense em “quem é o sujeito desse saber”, ou, quem seriam os artífices da autonomia se a própria instituição da sociedade age sobre todos com o peso esmagador de sua ideologia formadora e reprodutora do *ethos* heterônimo. Em outras palavras, Habermas inicia sua discussão questionando como justamente o sujeito agente da autonomia poderia dela ser artífice, ou seja, como poderia ser criador de um novo mundo, se ele mesmo é formado por um universo de significações imaginário-sociais conservadoras e que não o permitiria ser engendrado a pensar em algo que nunca viveu; uma plena e constante criação de valores.

A crítica de Habermas à noção de autonomia de Castoriadis é fruto de seu ceticismo acerca da própria viabilidade desta autonomia dentro da filosofia deste, bem como o quanto a noção de práxis, que deveria ser basilar para uma sociedade autônoma não se relacionaria harmonicamente no alcance da própria autonomia. O filósofo alemão compreende a práxis de Castoriadis como uma práxis verdadeiramente intramundana, a qual realmente é construída em uma simbiose entre teoria e prática, sendo esta como um ponto de destaque na filosofia dele, como uma inversão na forma como se deu o pensamento na história da filosofia e no desenvolvimento da razão. Segundo Habermas, Castoriadis “[...] traz o seu fim em si mesmo e não se deixa reduzir à organização racional dos meios em função dos fins [...]”¹⁶, de modo que esta práxis, para este, supera a práxis marxista ao não propor um *telos* a ser seguido para se alcançar socialismo, outrossim que ela possa ser alcançada em um embate entre o real e suas instituições racionais heterônomas. Ou seja, que a seja construída a partir do humano presente em sua autoafirmação no mundo, criando assim novas formas de viver através de suas próprias experiências. Essa práxis inaugura uma nova forma de viver ao inaugurar novas instituições sociais e ela o fará pela busca da autonomia de todos os indivíduos. Há que se perceber que a práxis “intramundana” de Castoriadis é uma constante criação de sentido feita pelos próprios indivíduos, o que assim constitui a base de sua ideia de autonomia social.

Enquanto há o elogio habermasiano acerca da práxis de Castoriadis, também há um apontamento sobre o quanto a noção de uma sociedade autônoma, como criação *ex-nihilo*, pode justamente inviabilizar a ideia de uma verdadeira práxis intramundana.

Esse apontamento Habermas ilustra uma espécie de contradição ou uma reflexão ontológica dentro da filosofia de Castoriadis. Pois, para Habermas, a criação social de algo que rompe uma estrutura pré-estabelecida como uma criação demiúrgica, que rompe um desenvolvimento de uma razão heterônoma, para impor como que um marco imaginário social completamente novo, revolucionário, seria uma contraposição a própria práxis e relança o questionamento supracitado acerca de quem é o sujeito-demiurgo das novas instituições sociais e de um novo imaginário¹⁷.

A autonomia apresentada por Castoriadis é compreendida por Habermas como uma forma abstrata que não responde como a linguagem em forma de *legein* e de *teukhein* possa realmente construir uma práxis que supere o mundo objetivo da razão instrumental. Pois, segundo Habermas, esta linguagem se impõe ao sujeito e impossibilitando seu pensamento autônomo¹⁸. E também a revolução constante do imaginário social, proposto por Castoriadis, pode impedir a formação de um novo *ethos* a partir da ação comunicativa entre os sujeitos, visto que “a práxis social acaba por dissolver-se no turbilhão anônimo de uma instituição criadora de mundos sempre novos nutrido pelo imaginário”¹⁹. Entretanto, parece que a Habermas não compreende que é justamente na formação anônima e *constante* de um novo imaginário social que reside a autonomia, e, por que não dizer, também reside a essência da própria modernidade. Destarte, Castoriadis apresenta a ideia de que os próprios indivíduos é quem deverão romper com as ideias que os formaram e criar um mundo novo, conscientes de que são seus artífices. Nesse sentido ser demiurgo não é “criado do nada”, mas criar a partir do dado e ter consciência de seu poder criador, rompendo com as formas do pensamento que lhe foram limitadoras. O que se percebe é que Habermas quer relacionar a práxis intramundana de Castoriadis com o conceito de razão comunicativa, tornando esta a solução teórica para a questão da práxis e da autonomia.

A ideia de que a linguagem, para Castoriadis, não permite a autonomia por ser justamente uma “expressão do mundo objetivo”, não se apresenta como uma crítica contundente a autonomia, porque as próprias formas da razão, segundo Habermas, coexistem para o sujeito de modo que a autonomia, em Castoriadis, permite que justamente os indivíduos sejam conscientes das ideias que os formaram e as transgridam, impondo parte de si ao mundo, e, com isso transformando o *legein* e o *teukhein* para uma forma mais humana por serem frutos de um agir refletido.

Habermas segue em sua crítica enfatizando que a autonomia e a práxis intramundana são conceitos desarmônicos dentro da filosofia de Castoriadis. Ele afirma que a autonomia, como criação de um novo imaginário, se distancia do humano e consequentemente da práxis. Desta forma, Habermas conclui que:

“[...] Uma práxis que coincide com a *creatio continua* de novas interpretações do mundo, om a gênese ontológica, projeta ela mesma os tempos históricos e os espaços sociais e instaura as dimensões das restrições possíveis. [...]”²⁰

O que ele quer é analisar onde reside a práxis emancipadora nesta visão de autonomia, já que, ou esta prática emancipadora deverá surgir naturalmente, sem a ação efetiva dos sujeitos, o que lhe confere passividade e não poderia ser pensada realmente como práxis; ou identificar um sujeito criador desta práxis, o que faria a ação autônoma ser uma ação heterônoma, o que o faria buscar o sujeito e o lugar da emancipação social, buscando um criador - seja povo ou cidadão - indicador do fazer social e eliminador da práxis intramundana²¹. Há que se pensar que é justamente nesta ambivalência que reside a potência da autonomia, em Castoriadis, nem como a origem

de sua aparente aporia.

A autonomia é criada na ruptura com o pensamento heterônomo e no alcance social da autonomia individual. Sua busca tem de partir dos indivíduos, inseridos em uma visão de mundo com instituições sociais conservadoras do imaginário-social, os quais carregam em si o germém da mudança de paradigma. O que Habermas aponta como uma busca ontológica pela revolução que se manifesta como fé em um salvador. Castoriadis aponta que justamente esta crença na capacidade, mesmo que limitada, do indivíduo em romper o magma de significações imaginárias que o criou é o primeiro passo para se alcançar a autonomia social. Este ponto onde surge a autonomia. Como alcançar a autonomia sem bases e como indicar suas bases sem ser heterônomo? Como esperar ruptura das instituições sociais sem ser passivo ou como agir e orientar os sujeitos sem reproduzir a própria heteronomia? Este é um dos limites da autonomia e o qual o Habermas acusa Castoriadis de não ter uma resposta que resolva esta questão. Para Castoriadis, a autonomia se forma aliada a formação de uma democracia direta, a qual ele acredita que pode apresentar-se hodiernamente como uma democracia operária, tal como ocorriam inicialmente nos *soviets*.

O que Habermas propõe como superação da relação que ele entende de ser conflituosa entre a autonomia e a práxis intramundana, é a compreensão de que a práxis deve ser construída dentro do mundo da vida, através da ação comunicativa²². A práxis ocorreria realmente como ação comunicativa, aquela que considera as vivências e a opinião (*doxa*) de todos os sujeitos de modo a construírem harmonicamente uma nova forma de viver. Esta nova forma não privilegia mais os conhecimentos da razão instrumental lugar de privilegiar a racionalidade comunicativa. A razão do mundo objetivo não é renegada, porém torna-se dependente do consenso social e por isso intramundano. As formas da racionalidade tornam-se cada vez mais interdependentes, sem sobreposição, e representariam a realidade social. O caminho a ser realizado para que se construa uma práxis intramundana do mundo da vida, que se relacione harmonicamente com o mundo objetivo da razão instrumental, chama-se entendimento. O entendimento, oriundo da razão comunicativa, é o primeiro passo para uma construção de uma práxis que realmente priorize o humano em sociedade em relação à teoria, e que possa manter os sujeitos interligados ao saber objetivo sem dele se corromper. Indiretamente, Habermas associa a práxis de Castoriadis, em seus avanços nos estudos da linguagem e de teoria social, ao seu conceito de ação comunicativa para formar um argumento basililar à emancipação da modernidade.

HONNETH: A CRÍTICA DA “INDETERMINAÇÃO” DA AUTONOMIA DE CASTORIADIS E DE SEUS CONTRATEMPOS

Axel Honneth é um pensador herdeiro da Escola de Frankfurt, assim como seu mestre Habermas, e sua filosofia faz jus à Teoria Crítica ao abordar como os fenômenos, não materialistas por excelência, têm grande influência na organização social e na busca pela emancipação humana. Ele é grandemente influenciado pela filosofia hegeliana, de modo a fazer dela um ponto de saída para se pensar sobre questões contemporâneas. E também parte da ideia hegeliana de reconhecimento tanto para buscar respostas às origens e modos da organização social, quanto para analisar o juízo sobre o reconhecimento em filósofos posteriores à Hegel. Após isso, Honneth edifica sua própria reflexão sobre o reconhecimento e a emancipação, tornando o

conceito de reconhecimento o ponto central para se pensar em práxis nos dias de hoje partindo-se de uma filosofia crítica.

Honneth analisa formas de reconhecimento que derivam do pensamento hegeliano e busca uma coesão para explicar como a luta por reconhecimento constrói a sociedade e dá ao indivíduo um norte de modo a sentir-se autônomo. Segundo ele²³, Hegel vislumbra três formas de reconhecimento que engendrarão a auto-realização do sujeito, a saber: o reconhecimento presente na família, o reconhecimento presente no Estado e o reconhecimento presente na vida pública. Estas três formam como que uma etiologia do reconhecimento que parte do reconhecimento afetivo individual, ao reconhecimento das regras sociais, que permitem a inclusão de todos, em direção ao reconhecimento como espírito popular, que leve tanto em consideração as individualidades como as regras sociais objetivas. Essa relação dialética do reconhecimento, por mais conflituosa que seja, visa edificar um indivíduo autônomo que reconheça no outro uma parte de si, como em simbiose, formando uma coletividade de seres autônomos.

Honneth compreende nos conflitos sociais uma busca coletiva e fragmentária por reconhecimento e autonomia, porém, a autonomia somente poderia ser alcançada como reconhecimento social dos coletivos, e não um reconhecimento individual de todos para todos, para formar então uma autonomia social. Pois, somente obtendo um reconhecimento social que grupos de indivíduos podem se sentir incluídos e realizados, e, com isso, serem de fato autônomos. Ou seja, a busca pela autonomia individual deveria ser construída de forma coletiva como reconhecimento social, para assim formar uma autonomia social onde todos os indivíduos sentem-se incluídos como parte de um grupo respeitável, com empatia e flexibilidade recíproca, em um verdadeiro estado de eticidade²⁴.

Sobre a problemática dos limites da autonomia, e ligeiramente diferente de Habermas, Honneth tem uma visão um pouco mais otimista em relação à filosofia de Castoriadis no que diz respeito à práxis e à própria autonomia. Ele compreende bem o quanto a filosofia de Castoriadis reflete sobre marxismo e revolução sem cair no dogmatismo marxista ou cair no antimarxismo liberal. Castoriadis, segundo Honneth²⁵, parte da crítica filosofia marxiana para pensar em um novo modelo de revolução atrelado à criação constante de um novo conjunto de ideias por parte dos próprios indivíduos. Com isso, busca superar o determinismo e o objetivismo marxista ao vislumbrar no próprio sujeito uma potência transformadora da realidade social. Ou seja, não mais a estrutura econômica indicaria, de forma absoluta, como ocorreriam as transformações sociais, porém, a própria ação humana seria o fator decisivo para criar os elementos geradores de uma revolução. Ele baseia isso ao analisar as reflexões de marxistas no século XX, as quais, ao basear-se inteiramente na filosofia marxiana, não puderam explicar o não colapso das forças produtivas capitalistas, o crescimento da burocracia nos estados ditos socialistas, a impotência e a anomia da classe operária nos países desenvolvidos²⁶.

Honneth analisa o potencial criativo da filosofia de Castoriadis em sua ontologia criadora de um novo imaginário social e crítica do racionalismo que se deu ao longo da filosofia ocidental. Ele compara a “filosofia da criação”, de Castoriadis, com a filosofia da vida de Bergson, na qual a ontologia de Castoriadis também revelaria uma criação incessante de novas vivências. E, segundo Honneth²⁷, o que difere as ontologias de Bergson e de Castoriadis é justamente a compreensão deste de que o mundo da vida, ou

a realidade sócio histórica, não pode ser transformada repentinamente, mas sim através de um esforço vagaroso em superar a redoma imaginária-racional-social que recobre o ser²⁸. Isto se deve porque a lógica conjuntista-identitária, que constrói o ser social, formando no sujeito um modo de pensar e de perceber o mundo, naturalizando nele uma compreensão de si e do outro hierarquizada, objetivada e tecnocêntrica, é hegemônica desde quase sempre no Ocidente, tendo fincado profundas raízes em todas as instituições sociais.

Contudo, há uma semelhança entre os dois filósofos francófonos justamente quando se pensa a mutabilidade da criação na ontologia de ambos, de modo que se faz necessário a explicação sobre como essa *poesis* se manifestaria neste devir. Diferentemente de Bergson, e sua ideia de *elã vital*, Castoriadis tem no conceito de magma das significações imaginárias sociais um eixo que elucida a forma como se dá o imaginário sócio-histórico. Com este conceito, Castoriadis pode explicar as mudanças que ocorrem no imaginário-social, apontando que em cada sociedade há uma lógica interna que lhe é própria, mas que não é *perene*, o que propicia ao indivíduo uma possibilidade de agir rompendo com o *nomos* passado, criando um *nomos* contemporâneo, e, em uma situação progressiva de ruptura com a lógica conjuntista-identitária, impondo uma nova lógica ao “devir da criação”.

A crítica do racionalismo filosófico, em sentido amplo, é a chave para o alcance da autonomia, pois re-cria uma nova forma de viver superando a indução a que o indivíduo foi submetido. Essa superação não se dá de forma imediata, pois a lógica que construiu o ser social é amplamente introjetada em todos os indivíduos desde seu nascimento. Ela se dá como *práxis*. A ruptura do imaginário social é possível graças às próprias características da *psique*, que tem na própria imaginação (*phantasia*) uma abertura para interpretar o mundo à sua maneira, de modo que a imaginação, segundo Castoriadis, não se torna apenas um elemento estético de reprodução do mundo exterior ao indivíduo, porém, ela tem outra dimensão, anterior a qualquer *estética transcendental*, que reconstrói o mundo percebido. A *psique* e a imaginação têm um impulso criativo que é anterior à submissão do ego ao mundo externo. Ou seja, a capacidade imaginária do ego em construir um mundo para si, podendo reinterpretar o percebido à sua maneira é anterior (e encontra-se em potência) a qualquer impulso de “fora”. Entretanto, a forma de pensar do mundo exterior impõe pressão tal ao indivíduo que o mesmo aos poucos se torna alienado, reprimindo assim seu impulso criador. Por mais que a realidade sócio histórica esmague o indivíduo em um magma de significações imaginárias sociais heterônomas, a capacidade de alcançar a autonomia sempre estará com ele, mesmo que reprimida ou que fragilizada. Esta capacidade pode aflorar-se aos poucos, de maneira mais social que individual, como um inconsciente coletivo que se movimenta aos poucos rompendo barreiras imaginárias que construíram suas instituições sociais e seu modo de viver.

Honneth acredita que a filosofia de Castoriadis tem uma fundamentação coerente em relação à construção de uma ontologia inovadora, porém ele apresenta um questionamento em relação à falta de iniciativa do filósofo greco-francês em dispor de sua ontologia para explicar outras atividades sociais, bem como para propor realmente um *ethos* em direção ao alcance da autonomia²⁹.

A pensadora Tatiana Rotolo faz uma análise acerca do breve contato que houve entre Castoriadis e Honneth. Segundo ela, por mais que Honneth reconheça a importância da ontologia de Castoriadis para se pensar em revolução, ele aponta certas

inconsistências na filosofia da práxis castoriadiana, onde expõe indiretamente determinadas aporias com as quais o Castoriadis já se debruçara em refletir. Estas inconsistências consistem justamente na presença constante do elemento indeterminado como elemento fundante de um novo modo de organização, de modo que a falta de uma base teórica pode gerar justamente o contrário de uma autonomia social. Ou seja, a constante indeterminação, como falta de norteamento social, pode tanto propiciar o surgimento de um pensamento autônomo, autorreflexivo, como dar brechas à organização de um pensamento burocrático (fascista em último caso) que também se apresenta como criativo frente às instituições sociais existentes. A aparente não delimitação concreta de um modo de agir revolucionário seria a brecha para o surgimento de um anátema político-social pior do que o estado presente³⁰.

“A criação é, deste modo, não apenas uma salvaguarda para a revolução, mas ela pode significar um universo muito vasto: os conselhos de operários, as comunas, mas também a bomba atômica e os campos de concentração. Em outras palavras, para Honneth, a criação não pode ser entendida como uma salvaguarda para a revolução, já que na sua própria definição, ela assumiria tanto um aspecto essencialmente positivo, como também, com a mesma força, um aspecto absolutamente negativo. Ela pode ser revolução ou totalitarismo na mesma medida.”³¹

No entanto, a potência da autonomia em Castoriadis consiste justamente nesta indeterminação. Castoriadis apresenta um projeto, este, chamado de projeto da autonomia, não é um projeto determinista, ao contrário, ele funciona como uma autocriação constante de valores, onde a ação não se deixa limitar por um *telos*, onde os indivíduos fazem sua história sem direcioná-la a um único caminho a ser seguido independentemente dos percalços. Ao mesmo tempo o projeto da autonomia pode ser compreendido como problemático e como o melhor caminho possível à liberdade. Ele é problemático na medida em que as críticas de Honneth e Habermas apontam para uma possível estagnação da práxis, devido à forma imprecisa como se dá a busca pela autonomia e também justamente pela sua abertura epistemológica suscitar a possibilidade de que grupos extremistas sejam reconhecidos pelo povo como os benfeitores e criadores de um novo mundo, criando assim uma aparente contradição no conceito de autonomia social e uma falsa negação soberana do imaginário sócio-histórico.

Como afirma Rotolo³², uma criação *ex-nihilo* pode confundir-se com o surgimento do totalitarismo, já que os movimentos sociais que criam este fenômeno político também ocorrem com uma falsa ideia - neste caso - de ruptura social, onde o povo acredita deter os rumos de sua história e comunga de uma ideia aparentemente revolucionária. Ou seja, por vezes os fenômenos totalitários têm semelhanças com a autonomia pensada por Castoriadis no que diz respeito à ruptura com o imaginário social.

Entretanto, os caminhos trilhados pela autonomia e pelo totalitarismo bifurcam-se justamente quando analisadas as ideias de democracia direta e de uma teleologia da ação social. O projeto da autonomia, por mais “indeterminado” que possa ser, é baseado na luta por uma democracia que seja mais ativa e que integre toda sociedade a refletir os rumos da *polis*, o que em si já representa certa ruptura anterior com o imaginário político heterônomo, seja ele uma monarquia ou uma democracia liberal. E a autonomia imaginada por Castoriadis não pode ser ditada como um manual, em um fazer técnico,

ou como em um tratado. Pois, diferentemente do objetivo finalista de qualquer totalitarismo, a autonomia é sempre abertura, seja a autonomia social ou individual, e esta abertura a torna fruto do diálogo constante entre o real e a teoria sempre em busca da emancipação humana.

CONCLUSÃO

Diante do exposto, pode-se compreender com maior clareza quais são as problemáticas que envolvem o alcance da autonomia, bem como as ideias de emancipação dos filósofos abordados. Habermas e Honneth constroem uma crítica bastante pertinente aos conceitos de autonomia e de práxis erigidas por Castoriadis, o qual se debruçou a refletir demasiadamente sobre os aparentes limites da própria autonomia. Segundo ele, a autonomia alcançada após um processo de rupturas com um imaginário onde a sociedade torna-se esclarecida sobre sua responsabilidade na criação das instituições sociais de forma que essa ruptura relaciona-se diretamente ao alcance de uma verdadeira democracia.

Sobre as reflexões das aparências aporias que envolvem a ideia de autonomia pode se apontar como uma das questões mais relevantes à necessidade de se indicar quem é o agente para a autonomia. Esta é a grande crítica de Habermas, mas a filosofia de Castoriadis. Pois, Habermas aponta que a falta de uma determinação sobre como surgiria ou sobre quem é o sujeito-agente da autonomia impediria o próprio desenvolvimento de uma sociedade autônoma.

Habermas aponta que a própria sociedade heterônoma não permitiria meios se criar uma sociedade autônoma. Isso demonstra certa insuficiência na compreensão da filosofia de Castoriadis, onde este afirma que sempre haverá, como que brechas, para que o pensamento transformador possa se inserir e se realizar e também a o próprio indivíduo carrega em si uma potencialidade de autonomia presente em sua *psique* em que seu desejo de dominação do mundo adaptação dele assim. Há, contudo, um outro entendimento de que Habermas não desconhece estas particularidades dos pensamentos Castoriadis, demonstrando apenas ser pessimista sobre o surgimento de uma autonomia quase que de forma osmótica. O que embasa boa parte de suas críticas à práxis de filósofo francófono.

Habermas corrobora com a opinião de que os tempos modernos são traçados pela exaltação da subjetividade e pela ruptura de uma singularidade entre o homem e o sagrado. Ruptura esta que Hegel busca religar em sua ideia de eticidade. Estes dois fenômenos, oriundos do início da modernidade, é o que trazem um primeiro elemento problemático à discussão sobre o alcance da autonomia individual e da formação de uma verdadeira sociedade autônoma.

O próprio Habermas compreende a modernidade como um movimento inacabado, que não aceita normas fixas e constantemente superador de si. Ora, se a crítica da autonomia em Castoriadis, feita por Habermas, redundava em uma crítica da falta de objetividade da autonomia pensada por aquele, pode-se compreender que o próprio filósofo alemão não relaciona autonomia à modernidade ou não compreende a natureza libertária do conceito de autonomia como base da práxis moderna.

Habermas apresenta os problemas da autonomia na relação existente entre o mundo da vida e o mundo instituído pela razão instrumental, de modo que o mundo da vida é hodiernamente oprimido pelo mundo da razão instrumental devido ao

superdimensionamento que deu à razão na construção das relações humanas e nas relações entre homem e natureza. Ele propõe que outra forma de racionalidade coexista com a razão instrumental, sendo chamada de razão comunicativa, sendo esta uma razão mais próxima do humano e do mundo da vida, e podendo realmente embasar uma práxis realmente próxima da realidade. Esta práxis, oriunda da razão comunicativa, é a forma da ação comunicativa que embasaria uma verdadeira autonomia, a qual se opõe ao modo destrutivo e alienante vivido pela sociedade no mundo da razão instrumental, e constrói um *ethos* em forma de construção coletiva sobre como reger a vida em comunidade.

Com uma linha de pesquisa filosófica paralela, Honneth compreende a filosofia de Castoriadis como um florescente impulso revolucionário de trajetória não marxista, e, não obstante, bastante sensível aos problemas da práxis e da emancipação humana. Honneth tem uma abordagem idealista para refletir sobre a organização e emancipação social tendo na filosofia hegeliana seu corte epistemológico.

O ponto principal da crítica de Honneth à ideia de autonomia de Castoriadis, o que ele contrapõe com sua própria reflexão acerca do alcance da autonomia através da ideia de reconhecimento, é a fundamentação indeterminada da busca pela autonomia construída por este. Cabe ressaltar que esta indeterminação é proposital e fundamental dentro da filosofia de Castoriadis, visto que sua noção de práxis que envolve também sua visão sobre a história, a evolução, a democracia, opõe-se a uma teleologia que possa justamente determinar e limitar a busca e o alcance da autonomia.

Honneth compreende a emancipação humana através da busca pelo reconhecimento. Este reconhecimento é almejado pelo ser em âmbito individual, estendendo-se a vida social de modo que o os indivíduos busque apenas o reconhecimento de si no outro, todavia, o reconhecimento de seu grupo perante todo o corpo social. A autonomia social existiria quando os diversos grupos sociais tornarem-se reconhecidos e mutualmente respeitados. Esse pensamento político, na acepção originária da palavra, traz à tona a filosofia pós-moderna em suas reflexões sobre as minorias sociais e identitarismo. Honneth lança questões acerca do quão relevante é a luta social por reconhecimento e direitos sociais para se alcançar uma emancipação em uma sociedade capitalista. Neste ponto sua filosofia e a de Castoriadis encontram-se biunívocas, pois ambas refletem para formas de revolução social para além de um dogmatismo marxista ou de visões economicistas que analisem de forma rasa os fenômenos sociais do final do século XX e início do século XXI.

Entretanto, há que se compreender que a filosofia de Castoriadis clama por um caráter inacabado da autonomia, da democracia, e, conseqüentemente, da práxis. Esta característica em ser des-norteada é o que define o pensamento político do pensador francês. Para ele a práxis é uma abertura infinita de possibilidades. Porém, isso não significa indeterminação ou subjetivismo, e sim possibilidade de uma revolução constante feita pelos próprios indivíduos. Revolução esta ocorrendo especialmente na ideologia, nas instituições sociais e na forma como se dará a racionalidade. Por fim, há que se ponderar, dentro do pensamento de Castoriadis, que a busca pela autonomia já é um primeiro passo à emancipação, pois, ao se buscar a construção de uma sociedade verdadeiramente livre e sem exploração, buscasse tanto uma democracia realmente inclusiva e realizadora dos desejos do povo, como um imaginário não-hierárquico, que não substitua uma burocracia por outra (aparentemente socialista), mas que crie um ambiente realmente anti-burocrático.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A criação histórica*. O Projeto da Autonomia. Porto Alegre: Prefeitura Municipal, 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II: Os domínios do homem*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Porto Alegre: L&PM, 1985
- CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou Barbárie*, São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.
- DAMASCENO, Diego. *Da crítica à burocracia ao projeto da autonomia em Cornelius Castoriadis*. Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, p. 117, 2019.
- FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense, 4ª edição, 1993.
- HABERMAS, Jünger. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- HONNETH, Axel. *Rescuing the revolution with an ontology: on the Cornelius Castoriadis 'Theory of Society'*, *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, Ed. Charles Wrigth, New York: SUNY Press, 1995.
- KANT, Immanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1979.
- ROTOLO, Tatiana. *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*. Florianópolis: Em Debate, 2013.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Edipro, 2018.

NOTAS

- 1 Sobre a ideia de práxis em Castoriadis: “A práxis não pode sujeitar-se a uma *techné* que vise à perfeição ou ao cálculo completo das premissas da revolução, porque estaria totalmente inerte, já que este conhecimento absoluto é impossível. A práxis também não pode ser feita no mero querer sem conhecimento reflexivo do mundo. A práxis deve ser resultado do querer e da espontaneidade criativa e da racionalidade que se constrói na história. Tomar a técnica na história ou absoluto como paradigmas à práxis revolucionária significa que está práxis nunca seria uma práxis que soubesse se adaptar aos percalços da história e sim uma teoria que subjugasse a ação do presente a uma promessa futura e não permitisse a auto reflexão do agente humano acerca de sua condição sócio-histórica. Uma “práxis” assim além de ser antirrevolucionária seria também heterônoma”. DAMASCENO, *Da crítica à burocracia ao projeto da autonomia em Cornelius Castoriadis*, p. 71.

2 CASTORIADIS, *Socialismo ou Barbárie*, p. 76.

3 [...] “Por certo, a definição da razão ou da subjetividade pelo cálculo tem títulos de nobreza filosófica muito antigas: para Hegel, e mesmo independentemente de levar o sujeito em consideração, “razão é a *operação conforme a um fim*”. Logo, ela é a lógica teleológica. Mas Hobbes já definia a razão como *reckoning* (cálculo ou computação, diria E. Morin). Leibniz, em *Ars combinatoria*, louva Hobbes por ter visto que <a atividade do sujeito que raciocina> nada mais é que *reckoning*. Ainda mais atrás, pode-se encontrar os germes dessa ideia na polissemia do grego *logos*, sendo cálculo um dos sentidos desse termo: *logismos*.” Idem, *Sujeito e verdade no mundo social histórico*, p. 124.

4 CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, p. 401.

5 Idem, *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*, p. 68.

6 “O que significa, socialmente, o sistema hierárquico? Que uma categoria da população dirige a sociedade e que os outros não fazem outra coisa senão executar suas decisões; e ainda, que esta categoria, recebendo remunerações mais elevadas, aproveita da produção e do trabalho da sociedade muito mais que os outros. Em poucas palavras, que a sociedade está dividida entre uma classe que dispõe do poder e dos privilégios e o resto que se acha privado deles. A hierarquização – ou a burocratização – de todas as atividades sociais é hoje apenas a forma, cada vez mais preponderante, da divisão da sociedade.

Sendo assim, torna-se ridículo perguntar-se: a autogestão, o funcionamento e a existência de um sistema social autogerido é compatível com a continuidade da hierarquia? Da mesma forma, perguntar-se se a supressão do atual sistema penitenciário é compatível com a continuidade dos guardas da prisão, dos chefes dos guardas e dos diretores da prisão. Mas, como se sabe, o que é evidente sem que se diga é mais evidente ainda se for dito. Tanto mais que, há milhares de anos, faz-se incutir nas mentes das pessoas, desde sua tenra idade, a ideia de que é “natural” que alguns mandem e outros obedeçam, que alguns tenham demais e outros não tenham o mínimo necessário.” Idem, *Socialismo ou Barbárie*, p. 212.

7 HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 25.

8 Idem, *ibidem*.

9 Idem, *ibidem*, p. 26.

10 Idem, *ibidem*, p. 25.

11 “Age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como um meio.” KANT, *Fundamentos da metafísica dos costumes*, p. 79.

12 FREITAG, *A teoria crítica ontem e hoje*, p. 59-60.

13 HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 437.

14 Idem, *ibidem*, p. 442.

15 Idem, *ibidem*.

16 Idem, *ibidem*, p. 456.

17 “Castoriadis desenvolve o caso normal do político tomando por base o caso-limite do ato de fundação de uma instituição; interpreta-o, por sua vez, valendo-se de um horizonte de experiência estética, entendido com instante extático que se desprende do *continuum* do tempo e instaura algo novo por excelência. Só assim crê poder extrair o núcleo essencialmente produtivo na reprodução da sociedade.

O processo social é a produção de formas radicalmente diferentes, um pôr-se em obra demiúrgico, a criação continua de novos tipos, que incessantemente ganham corpo de um modo exemplar e sempre diferente, em suma: um pôr-se a si mesmo e uma gênese ontológica de “mundos” sempre renovados. [...] Idem, *ibidem*, p. 458.

18 Idem, *ibidem*, p. 459.

19 Idem, *ibidem*, p. 461-462.

20 Idem, *ibidem*, p. 462.

21 Idem, *ibidem*, p. 462 – 463.

22 Idem, *ibidem*, p. 465.

23 HONNETH. *Rescuing the revolution with an ontology: on the Cornelius Castoriadis ‘Theory of Society’*.

24 Idem, *ibidem*, p. 280.

25 Idem, *ibidem*, p. 172.

26 Idem, *ibidem*, p. 170.

27 Idem, *ibidem*, p. 181.

28 [...] In the end, the veil with which modern ontology has shrouded reality is after all to be raised, so that the being of existence may directly manifest itself. [...] Idem, *ibidem*, p. 180. “No fim, o véu na qual a ontologia moderna encobriu a realidade deve ser levantado, para que o ser da existência possa manifestar-se diretamente.” (tradução nossa).

29 HONNETH. *Rescuing the revolution with an ontology: on the Cornelius Castoriadis ‘Theory of Society’*, p. 183.

30 ROTOLO, *O elogio da política, práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*, p. 263.

31 Idem, *ibidem*, p. 264.

32 Idem, *Ibidem*.