

## Castoriadis: Ser, Imaginário e Política

*Jaldes Reis de Meneses\**

Há uma viragem no pensamento de Castoriadis, situada em 1964/65. Antes disso, Castoriadis participou da criação em março de 1949 da revista *Socialismo ou Barbarie*, que aglutinou nos primeiros momentos intelectuais rompidos com a IV Internacional. O programa desse grupo pode ser resumido como a luta pela conquista do poder direto pelos trabalhadores, sem intermediários, através da gestão da produção pelos próprios trabalhadores, assim como a economia e a vida social em geral.

Era uma proposta de autonomia operária com inconfundível viés classista, numa época em que o movimento operário e socialista (sem especificar seus diversos matizes ideológicos) parecia próximo à conquista do poder. Neste período, a marca principal de *Socialismo ou Barbarie* era uma crítica ácida e pioneira acerca dos rumos que tomou a construção do socialismo na então União Soviética. Essa crítica remava contra a corrente dominante, o que dava ao grupo a sina de se constituir numa pequena organização de propagandistas.

A partir da crise do movimento comunista internacional, detonada pelo famoso XX Congresso do PCUS (Partido Comunista da União Soviética) e o relatório secreto de Kruchov sobre os crimes de Stalin, o grupo *Socialismo ou Barbarie* passou a se constituir pólo de referência, embora modesto, de intelectuais dissidentes do PCF (Partido Comunista Francês). É fácil inferir os motivos desse aumento de influência: ao longo dos anos, *Socialismo ou Barbarie* se apresentou como a crítica mais radical de esquerda ao movimento comunista e à tradição teórica, política e organizativa do leninismo. Sobre sua adesão a *Socialismo ou Barbarie* neste período, depõe Genette, intelectual que em 1956 recém abandonara o PCF: "Submeti-me a uma cura de desintoxicação durante três anos em *Socialismo ou Barbarie*, onde convivi com Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Jean-François Lyotard. Para tornar-me não-marxista, após ter sido stalinista durante oito anos, era imprescindível uma boa e forte centrifugadora, e *Socialismo ou Barbarie*, era uma que raspava fundo." (DOSSE, 1993:189)

A rigor, há um pequeno erro no depoimento de Genette: o que na realidade empreendeu *Socialismo ou Barbarie* na época, à semelhança de outros grupos europeus<sup>1</sup>, não foi precisamente um rompimento com o marxismo em geral, mas um tipo de marxismo, o objetivado pela tradição leninista. A problemática posta na ribalta pelos grupos que reivindicavam a autonomia operária invadia os porões do movimento operário em busca das heresias e das soluções heterodoxas. Vinham a lume os derrotados do movimento operário: a oposição operária de 1920/21 na União Soviética, Rosa Luxemburgo, Herman Gorter, Pannekoek, entre outros.<sup>2</sup> Em resumo: quase todos a que Lênin dirigiu a autoridade de sua crítica, interna ou ex-

\* Professor do Departamento de História da UFPb. Aluno do Mestrado em Ciências Sociais da UFPb.

ternamente à União Soviética, nas polêmicas sobre qual deveria ser o conteúdo do poder socialista e qual a tática e a estratégia que deveria seguir o movimento comunista.

Porém, imprescindível lembrar que não estava em litígio, ainda, o aspecto central da filosofia marxista: a questão do ser, isto é, o primado da concepção materialista de mundo e a dialética. Desse modo, podemos afirmar que essa produção intelectual e política - embora heterodoxa - situava-se no campo do marxismo.

O eixo teórico da proposta de autonomia operária baseava-se numa releitura de *O Capital*, fundido com estudos de sociologia do trabalho sobre o processo de trabalho nas fábricas capitalistas. Essa releitura rejeitava o que denominava de marxismo das forças produtivas, ou seja, a visão teórica dominante que essas fundam o capitalismo; fruto desse nascimento eminentemente tecnológico derivariam as relações sociais, restritas à posição de epifenômeno do desenvolvimento das forças produtivas. Corolário dessa visão, é a crença que o desenvolvimento das forças produtivas constitui-se, em si, fenômeno neutro e positivo. Para o marxismo das forças produtivas, portanto, a tecnologia, a gestão e a organização do trabalho podem se tornar independentes das determinações do capitalismo, de maneira a sustentar um modo de produção oposto a esse, o socialismo. Tal foi o procedimento escolhido pela liderança soviética na construção do socialismo: organizar, com uma super-estrutura ainda mais burocratizada que a do capitalismo ocidental, uma economia cujo controle do processo de trabalho não pertencia aos operários, mas a uma vasta camada de burocratas.

O denominado marxismo das relações sociais oferecia uma versão alternativa. Para ele, é na esfera das relações sociais que a organização capitalista apresenta, desde o seu primórdio histórico, o locus de seu conflito central. Esse conflito pode ser definido como decorrente da divisão do processo de trabalho nas fábricas em dois momentos: um momento de execução e outro de direção, planejamento e controle, sendo execução a cargo dos operários e as atividades de direção, planejamento e controle a cargo dos burocratas.

Há duas aberturas importantes, aqui, em relação a abordagem clássica da economia política marxista: a) o desmonte da noção de que a mercadoria só adquire visibilidade social quando se encontra no mercado capitalista (no entender dessa versão, à fábrica capitalista estava reservada um obscuro lugar onde a alienação é quimicamente pura e não sujeita a curtos circuitos pela ação direta dos operários); b) passa-se a questionar profundamente o sentido da técnica no capitalismo, com a conclusão que esta não é neutra, e a aparência de neutralidade desta é exatamente a significação imaginária básica do capitalismo.<sup>3</sup>

Esse deslocamento de enfoque leva à conclusão de que "não existe e nem pode existir teoria sistemática e completa da economia capitalista. A tentativa de estabelecer tal teoria choca-se com a influência determinante que exerce sobre a economia um fator não redutível ao econômico: a luta de classes." (CASTORIADIS, 1991:69)

Assim sendo, Castoriadis questiona o postulado que vê na força de trabalho apenas uma mercadoria. Exemplifica ele: "ao comprar x toneladas de carvão, o capitalista sabe quantas toneladas extrairá dela; ao comprar uma jornada de trabalho, o problema apenas começa." (CASTORIADIS, 1985:60) Ou seja: o que ele vai extrair como rendimento efetivo será resultante de uma luta permanente durante a

jornada de trabalho. Portanto, segundo esse modelo, a atividade cotidiana de resistência dos operários contrariamente às diretivas dos gestores do processo de trabalho capitalista, assume papel de centralidade estratégica, em detrimento das lutas institucionais e eleitorais da classe operária, conduzidas pelos sindicatos e partidos políticos.

Cumprir observar que a elaboração dessa nova estratégia para o movimento operário - principalmente europeu - coincide com os primeiros sinais de exaurimento da estratégia operária tradicional, aplicada pelos partidos de esquerda, e que tem por base o chamado marxismo das forças produtivas. Conforme Gorz, nos anos 50/60, o sucesso da reconstrução econômica europeia pós-guerra fez o movimento operário perder sua base natural para a consecução de um projeto revolucionário, ou seja, a crença de que a pauperização "era a condição da maioria" (...) e assim "proletários e camponeses miseráveis não tinham necessidade, para se erguerem contra a ordem existente, de saber que outra sociedade pretendiam construir: o pior era o presente; não tinham nada a perder." (GORZ, 1968:09) Desse modo, a prática política baseada no projeto insurrecional foi trasmutando-se em adaptação ao capitalismo vigente; os sindicatos passaram a especializar-se no papel de regulador do valor da força de trabalho no mercado, perdendo impulso revolucionário; os partidos operários foram se integrando à ordem institucional, cuidando de exercer o papel de representante dos interesses dos operários na montagem geral do sistema.

Estavam lançadas as bases do chamado *welfare state*, em resumo: um sistema de regulação integrado entre estado-capital-trabalho, fundado num compromisso de classe (PRZEWORSKI, 1989). Ao âmbito da gestão do processo de trabalho, o *welfare state* procurou integrar o operário na regulação da produção, aproveitando-se inclusive das experiências conselhistas do pré-guerra. Emblemático desse caso é o exemplo da social democracia alemã, com a chamada *cogestão*.<sup>4</sup>

A proposta de autonomia operária buscava, situada na mesma problemática de gestão do processo de trabalho, contrapor-se às experiências conselhistas de harmonia capital-trabalho, apelando para o controle operário da produção. Nesse sentido, espelhava mais cristalinamente as experiências revolucionárias do pré-guerra. Consoante com essa proposta, acompanhava uma vigorosa crítica dos rumos tomados pelo movimento operário e pela tradição marxista, de integração passiva à ordem.

O deslocamento do foco de análise do mercado para a fábrica efetua, concomitantemente, uma abordagem que vai se afastando dos pressupostos cognitivos do marxismo: as relações sociais, que na versão canônica do marxismo tinha visibilidade essencialmente econômica, metamorfoseia-se em relações de poder e dominação. Adentra-se, assim, a uma esfera do saber social no qual a contribuição de Weber é incontornável. Desse modo, as análises de Castoriadis sobre o sistema social soviético e sobre a burocracia estão repletos - embora apenas episodicamente ele esclareça a questão - pelo pensamento weberiano.<sup>5</sup>

Com efeito, Weber introduziu uma versão alternativa a de Marx sobre a gênese e as tendências de desenvolvimento do capitalismo. Segundo Marx (1985:261-294), a instauração das relações capitalistas no âmago da sociedade feudal expropriou o servo da gleba, que passou da condição de servo da terra e do senhor feudal, preso por uma miríade de relações ancoradas na tradição para a nova condição de homem "livre como os pássaros", isto é, trabalhador assalariado. Weber reconhecia validade

nessa interpretação e nesse fato histórico-econômico; contudo, para ele, a expropriação do produtor direto de seus meios de produção dava conta apenas de uma parte da questão.<sup>6</sup> Na realidade, esse processo no capitalismo não é típico apenas de fenômenos pertinentes à esfera da produção, mas da vida social em geral. Escreve Weber: "(...) um funcionário da época feudal encontrava-se nas mesmas condições de um cavaleiro, como um vassalo, portanto, que era investido da autoridade administrativa e judicial usando meios próprios e recebia por isso o correspondente produto ou renda. Em toda parte, tinha que possuir os meios próprios para o exercício da administração. O estado moderno surge no momento que um príncipe concentra tudo isso em suas próprias mãos, assumido o controle dos empregados remunerados e completando, desse modo, a separação entre o funcionário e os meios de gestão. Em seguida ocorre nos demais lugares a mesma coisa: os meios de gestão no interior da fábrica, na administração estatal, no exército e nas instituições universitárias, mediante uma organização pessoal burocraticamente articulada, concentram-se em mãos daqueles que dirigem essas organizações humanas." (WEBER & DURKHEIM, 1993:98-99)

Em relação ao socialismo, pelo menos na forma como esse projeto estava formulado nos escritos de Marx e Engels, Weber advertia que esse sistema social alternativo era no essencial uma continuidade da racionalidade introduzida historicamente pelo capitalismo. No entender de Weber, "nada muda em absoluto ao modificarmos o modelo de aparato se este for presidido pelo Chefe de Estado ou Ministro em lugar de um industrial. A separação do meio de produção continuará subsistindo em todos os casos." (WEBER & DURKHEIM, 1993:99)

Tomando por base a abordagem weberiana, Castoriadis define os regimes sociais do oriente e do ocidente como capitalísmos, o primeiro um capitalismo burocrático total e o segundo um capitalismo burocrático fragmentário. (CASTORIADIS, 1987:191)

Na realidade, a diferença entre essas duas formas de objetivação do capitalismo é de gradação; em ambas está presente o espírito do capitalismo, manifesto na diferença entre dirigentes e executantes e na ética ascética. Porém, o sistema social soviético foi mais longe na objetivação do ethos capitalista: nele se realizou plenamente tanto a simbiose entre o aparelho de estado e a gestão da economia, mediado pela burocracia do partido único, como também a exaltação do ascetismo e da sociedade baseada no trabalho.

Cabe ressaltar que se pode obstar a essa caracterização do regime social soviético, a crítica de que permanece obscura - nessa definição - a verdadeira particularidade histórico-econômica do socialismo real. É interessante notar que os trabalhos que esboçam uma crítica aos autores fundamentados em Weber (entre os quais pode-se incluir Castoriadis), transitam do campo analítico das relações de poder e dominação para o campo da causalidade econômica. Mézaros, por exemplo, é emblemático dessa atitude. Segundo Mézaros, as abordagens inspiradas em Weber padecem do defeito de unificar sistemas sociais estruturalmente diferentes no abrangente termo mágico burocratismo. Desse modo, deixa-se de lado os elementos causais de cada sistema em troca de algumas "aparências óbvias" (expressão de Mézaros) que passam a ocupar a centralidade analítica. O elemento causal do sistema soviético, para Mézaros, pode ser descoberto no conceito de capital e não no de capitalismo: "o conceito de capital é muito mais fundamental que o de capitalismo. O último está

limitado a um período histórico relativamente curto, enquanto o primeiro aborda bastante mais que isso; ocupa-se, além do modo de funcionamento da sociedade capitalista, das condições de origem e desenvolvimento da produção de capital, incluindo-se as fases em que a produção de mercadorias não é abrangente como o é no capitalismo." (MÉSZAROS, 1985) O que se quer enunciar é que há um sistema global de acumulação de capital, sendo um, contudo, de acumulação primitiva (as sociedades do socialismo real) e outro de capitalismo plenamente constituído (as sociedades da europa ocidental); na propositura de Mézaros é grave erro teórico chamar os dois sistemas de capitalismo. Para ele, finalmente, o que os régimes baseados no modelo soviético realizaram, nos moldes das práticas do antigo mercantilismo, foi um enorme esforço de industrialização extensiva e tardia, com a cobertura de uma ideologia que se auto-representava como socialista.

A alusão que se fez, aqui, da versão de Mézaros objetiva menos saber se com ele ou Castoriadis se encontra a verdade (sem dúvida, os dois lançam argumentos importantes sobre o tema do socialismo real), mas enfatizar que os dois caminhos implicam opções teórico-metodológicas distintas. Com efeito, a caracterização feita por Castoriadis das duas sociedades (do ocidente e do oriente) como burocráticas, embora com gradações, visa mais estabelecer uma conexão de sentido do que propriamente umnexo causal a partir do qual se erguem dois edifícios sociais.

Longe de se constituir em debate recente nas ciências humanas, as opções teórico-metodológicas da conexão de sentido ou do nexocausal podem ser encontradas em diversos momentos. O primeiro deles deita raízes no antagonismo que envolveu, no final do século XIX, a sociologia positivista francesa (com destaque para Durkheim) e a sociologia compreensiva alemã (com destaque para Weber), acerca da relação entre as ciências naturais e as ciências humanas. Os positivistas preconizavam o princípio da identidade entre ciências naturais/ciências humanas, estabelecendo uma mono-causalidade explicativa entre ambas; por outro, Weber defendia a tese de que a mono-causalidade seria imanente das ciências naturais (que buscam o relacionamento causal entre os fenômenos naturais) enquanto que a conexão de sentido seria o modo específico de procedimento das ciências humanas, visto que essas não estudam fatos que possam propriamente serem explicados, mas visam os processos permanentemente vivos e infinitos da experiência humana e procuram extrair deles o seu sentido.

Nesse debate, é trivial dizer que não se pode atribuir ao edifício teórico marxiano uma posição de alinhamento ao positivismo. Marx, nesse sentido caudatário de Hegel, inscreve a contradição causal (e não a monocausalidade positivista) como a unidade teórico-metodológica de estudo dos fenômenos humanos. Porém, o mesmo não se pode afirmar da tradição marxista que se tornou hegemônica no século XX, principalmente a que foi amplamente difundida no movimento operário e no terceiro mundo, conhecida como marxismo-leninismo. Essa vertente da tradição marxista trabalha com o princípio da monocausalidade e, por isso, pode ser chamado de marxismo positivista. Vale ressaltar que tal apropriação da obra marxiana não se resume apenas a uma operação de mistificação; em passagens de Marx e principalmente no Engels maduro há momentos em que ambos subsumem ao marco teórico dominante no século XIX, de feição positivista.<sup>7</sup>

Visto no delineamento geral da evolução da obra de Castoriadis, pode-se afirmar que a partir do objeto de estudo privilegiado de *Socialismo ou Barbarie* (a análise

da burocracia soviética), engendrou-se uma inquirição mais global sobre a sociedade humana, que finda com o abandono do marxismo como aporte teórico-metodológico e referencial político. Tal viragem pode ser situada temporalmente nos anos 1964/65, com os escritos de Castoriadis sobre Marx e o marxismo. (CASTORIADIS, 1991)

Não é o caso de comentar o conjunto das críticas que Castoriadis dirige ao pensamento de Marx e ao marxismo (ademais essas são as passagens mais conhecidas da obra de Castoriadis no Brasil).<sup>8</sup> Porém, vale realçar a principal delas porque - embora tenha como endereço o marxismo - vai atingir a tradição filosófica ocidental como um todo: a crítica de que o marxismo é um sistema filosófico fechado.

Na realidade, segundo Castoriadis, o marxismo é um sistema filosófico fechado porque na base de sua teoria da história há uma filosofia racionalista que lhe é fundamento: "o essencial é que ele é uma filosofia racionalista e, como todas as filosofias racionalistas, se oferecem antecipadamente todos os problemas que coloca." (CASTORIADIS, 1991:37) Assim sendo, nesse tipo de sistema filosófico, há uma astúcia da razão - uma razão trabalhando na história - garantindo que a história passada é compreensível e que a história futura é desejável e que a necessidade aparentemente cega dos fatos é secretamente arranjada para produzir o bem. Afirma Castoriadis: "dizer que a história passada é compreensível, no sentido da concepção marxista da história, significa que existe um determinismo causal sem interrupção importante e que esse determinismo é, em segundo grau, (...) portador de significações que se encadeiam em totalidades em si mesmas significantes." (CASTORIADIS, 1991:37)

Desse modo, o marxismo padece do mesmo defeito de todas as demais filosofias racionalistas: o não-causal é expurgado do corpus da teoria, figurando na condição de acaso, que no essencial não prejudica a funcionalidade da filosofia da história. Aqui, emerge um problema: a vida social (ou o plano social-histórico, como designa Castoriadis) contém o não-causal como elemento constitutivo. Esse não-causal aparece em dois níveis: o primeiro diz respeito aos desvios comportamentais dos indivíduos em relação a seus comportamentos habituais. Tal fato introduz um elemento imprevisível, mas que como tal não poderia impedir um tratamento determinista; o segundo - que interessa mais a Castoriadis - diz respeito ao um tipo de comportamento não apenas imprevisível, mas criador, não simples desvio relativo a um tipo existente, mas como posição de um novo tipo de comportamento, como instituição de uma nova regra social, como invenção de um novo objeto ou de uma forma nova; em suma: como aparecimento ou produção que não se deixa deduzir da premissa, conclusão que ultrapassa as premissas ou posição de novas premissas e determinações.

Com efeito, para Castoriadis a história é criação. A afirmação, aparentemente banal, no entanto é a premissa da qual ele partirá para por em xeque a tradição filosófica, da Grécia clássica à tradição marxista: a crítica à hipercategoria da determinidade, que permitiu ao pensamento filosófico montar ontologias fechadas, que expurgam a alteridade, a criação.

Para Castoriadis, a história é criação de sentido que os homens atribuem as suas ações, e este não pode ser anterior à criação, mas posterior. Assim sendo, urge partir para a superação do tipo de pensamento que, desde Platão e Aristóteles, lamenta o acaso histórico ou contenta-se na afirmação de uma "lei" determinante do processo histórico. Deus, logos, eros, trabalho, mercado, etc.: a partir dos vários

princípios constitutivos foi pensado a questão do ser, todos situados na posição de um *a priori*. Escreve Castoriadis: "o mal começou quando Heráclito ousou dizer: escutando não à mim, mas ao logos, acreditem que... Sem dúvida era preciso lutar tanto contra a autoridade pessoal, como contra a simples opinião, o arbitrário incoerente, a recusa de dar aos outros justificações e razões para aquilo que diz - *logon ditomai*. Mas não dão ouvidos a Heráclito. Esta humildade não é senão o cúmulo da arrogância. Não é nunca o logos que escutam; é sempre alguém, tal como é, de lá onde está, que fala com seus riscos e perigos, mas também com os de vocês. E aquilo que no teórico puro pode ser colocado como postulado necessário de responsabilidade e de controle de seu dizer, tornou-se, necessariamente, nos pensadores políticos, um encobrimento filosófico por detrás do qual eles falam - eles falam." (CASTORIADIS, 1991:14)

Esse aprisionamento do ser começou, na história do pensamento, segundo Castoriadis, quando Platão afirmou que o homem era um ser essencialmente bom. Desse modo, a questão do ser foi fechada, rompendo-se a concepção vigente no período grego anterior, essencialmente aberta. Conforme os gregos que antecederam Platão, o homem tanto poderia ser bom como mal, visto que cada um de nós é um poço sem fundo, psiquê profunda, abissal.<sup>9</sup>

Nesse entrocamento das encruzilhadas do labirinto do ser, situa-se a complexa e instigante reflexão de Castoriadis sobre o homem e a sociedade. Com efeito, não são mais a racionalidade e a lógica, tomados funcionalmente, que vão redundar na singularidade do homem (ou antropos: homem e mulher - como deseja Castoriadis) em relação aos demais seres vivos; o que singulariza o homem é a imaginação criadora: o homem cria formas - *eidos* - providas de sentido. O que na realidade aconteceu é que houve uma separação histórica da razão face ao imaginário; a coruja de minerva ganhou autonomia e ao imaginário coube um recanto subalterno, oculto, sempre adstrito ao infrapensável.

Nesse momento da reflexão de Castoriadis sobre o ser, a inspiração não é, obviamente, apenas weberiana; tomando por base a atitude teórico-metodológica cara a Weber (a conexão de sentido), o autor em questão lança-se ao estudo da teoria psicanalítica (principalmente Lacan, entre 1965/68), da linguagem (inspirado no contributo do estruturalismo; entre 1965/68) e retoma, nos anos 70, o estudo da filosofia grega. O estudo dessas fontes objetiva iluminar a questão da sociedade, turvada pela herança determinista do pensamento herdado.<sup>10</sup>

Vale ressaltar que Castoriadis entende o imaginário como produtor/criador e gerador último da própria realidade social. Desse modo, o imaginário não supõe, necessariamente, uma hierarquia das imagens produzidas; a conexão de sentido entre as imagens é que dá integridade ao discurso humano. Essa teorização difere substancialmente tanto da tradição psicanalítica (que concebe o imaginário como imagem de (CASTORIADIS, 1991:13), estabelecendo uma separação entre realidade e imaginação) quanto de conhecidos autores como Durand e Mafessoli (que buscam no imaginário um paradigma de interpretação das culturas, eximindo-se de examinar a questão se este cria ou não a sociedade). Acerca das diferenças entre sua concepção e as demais, esclarece Castoriadis: "Tudo que circula hoje com o título de imaginário ou mesmo de imaginário social refere-se, na melhor das hipóteses, àquilo que após 1964 chamei o imaginário segundo, um produto qualquer do imaginário instituinte. Além disso, pretende-se fazer do imaginário social um

conjunto de representações sociais; um novo nome para a ideologia e mais ao gosto da moda; no melhor dos casos (que lástima), aquilo que dissimula para os atores sociais o que eles são ou fazem. Mas que são, afinal, esses atores sociais, que é que eles fazem e quem lhes deu para ser o que são e fazer o que fazem? Que é preciso, por exemplo, para que alguém possa crer em Deus e adorá-lo, ou partir em guerra santa contra os infiéis? Que é preciso para que alguém faça matemática ou mesmo filosofia?" (CASTORIADIS, 1987:16-17)

Essa produção/criação de imagens/formas bifurca-se em dois níveis: o individual e o social, ou seja, o homem cria formas providas de sentido, no plano individual, mas também cria coletivamente essas constelações de sentido que são as instituições sociais. A primeira instituição que o homem cria socialmente é o próprio indivíduo. No entanto, a instituição-indivíduo tem uma particularidade: embora o que chamamos de indivíduo seja uma criação social-histórica, abaixo dele há outra coisa - a psiquê -, a qual, enquanto tal, não é social. Desse modo, há sempre um conflito entre o processo de sociabilização do indivíduo e aquilo que irrompe, que há abaixo, a psiquê.

Nas sociedades humanas em geral esse conflito tem sido resolvido na forma de interdição da psiquê, acarretando soluções heteronômicas, que não permitem uma instituição social autônoma dos indivíduos. Com efeito, Castoriadis opõe autonomia a heteronomia, buscando apoio na psicanálise freudiana. Utilizando a expressão "onde era o Id, será Ego" concebe a superação do inconsciente pelo consciente, esse último representando a instância de decisão do sujeito. Baseado em Lacan, Castoriadis defende a opinião de que "o inconsciente é o discurso do outro", e a partir desse suposto formula a tese da autonomia como "processo pelo qual meu discurso toma lugar desse discurso estranho que está em mim e me domina: fala por mim." (CASTORIADIS, 1991:124) Aqui, esse outro não significa apenas o estreito parental, mas as outras significações a que o par parental remete, isto é, à sociedade e à sua história. Vale lembrar que a ação do consciente sobre o inconsciente não significa a aniquilação do último, mas subetende uma nova postura do sujeito em relação a si mesmo, numa modificação radical da mistura atividade-passividade. A partir dessa visão, autonomia só pode ser pensada plenamente como empreitada coletiva, como um problema e uma relação social.

O fulcro do pensamento de Castoriadis aparece aqui: empreender um projeto de autonomia social, de instituição de uma sociedade onde o princípio da culpa seja substituído pelo princípio da responsabilidade; onde a instituição da sociedade seja permanentemente posta em questão pelos pares que a compõem. Assim, no lugar da anarquia - como projeto da autonomia de Castoriadis (1987:101-02) às vezes é maliciosamente entendido - o que se quer é exatamente o inverso, ou seja, o homem dar-se as leis, no lugar de abolí-las.

O exame da história humana mostra que tais sociedades que põem em xeque dialogicamente seus princípios instituintes são lapsos no tempo, brechas rapidamente vedadas. Na realidade, segundo Castoriadis, tal tipo de sociedade está ligada ao ocidente e seus momentos instituintes como a democracia grega, o renascimento, o iluminismo e a revolução francesa, a revolução russa e os soviets. Nesses momentos, a sociedade pôs em questão o problema da instituição de si mesma, tomou nas próprias mãos o seu problema, sem recorrer a dogmas sacralizados.



No caso grego - que Castoriadis (1987:289) examina bem - o espaço instituinte é o espaço público, o espaço da ágora. Nele "o homem só pode existir definindo-se de cada vez como um conjunto de necessidades e objetos correspondentes, mal ultrapassa sempre essas definições - e, se as ultrapassa (não somente em um virtual permanente, mas na efetividade do movimento histórico), é porque saem dele próprio, porque ele as inventa (não arbitrariamente por certo, existe sempre a natureza, o mínimo de coerência que a racionalidade exige e a história precedente), portanto que ele as faz fazendo e se fazendo, e nenhuma definição racional, natural ou histórica permite fixá-las em definitivo."

Por isso, foram criados na Grécia antiga - não de modo especializado ou profissional - a filosofia e a política. Com efeito, para Castoriadis, "a filosofia e a política são questionamentos radicais de significações imaginárias instituídas e das instituições que as encarnam." (CASTORIADIS, 1992:110)

A criação da filosofia e da política estão intimamente ligados à questão da responsabilidade das decisões tomadas pelos cidadãos no âmbito do espaço público; sendo os gregos o primeiro exemplo histórico de uma sociedade que avalia permanentemente sua própria instituição, é previsível que esta sociedade crie uma dimensão para abordar o problema dos valores que ela institui: esta dimensão é a filosofia (o lugar-espaço onde é pensado o passado o presente e o futuro da sociedade). A dimensão de pensar os valores - ou as significações imaginárias centrais - é decisivo para os destinos da sociedade, visto que a ameaça regressiva em uma sociedade cujo destino é aberto é um elemento constitutivo da própria instituição social. Segundo Castoriadis, "a Grécia é a primeira sociedade a ter-se questionado explicitamente sobre a representação coletiva instituída do mundo, isto é, a entrega-se à filosofia." (CASTORIADIS, 1987:290)

Conforme Castoriadis, "é na Grécia que encontramos o primeiro exemplo de uma sociedade deliberando explicitamente acerca de suas leis, e modificando-as" (CASTORIADIS, 1987:290), sendo assim a primeira sociedade política da história humana. Na pólis grega - ao contrário das sociedades teocráticas antigas - o exercício da atividade pública era encarado como a tarefa principal do cidadão e as tentativas de privatização do espaço público ou o recolhimento aos interesses privados eram faltas passivas de duras penas. Como é notório, os gregos criaram um sistema de democracia direta, onde o poder era exercido sem intermediários ou representantes, de forma isonômica.<sup>11</sup>

A partir do estudo do caso grego, Castoriadis deseja valorizar as formas da democracia direta - formulando um projeto de intervenção na sociedade contemporânea onde a ideia de autonomia se confunde com a de autogoverno - em detrimento das formas da democracia representativa, típicas da modernidade. Esse retorno à Grécia antiga é medular em Castoriadis (ele chama o exemplo grego de germém)<sup>12</sup>, e nesse sentido há uma ênfase do modelo grego de instituição social, a tal ponto de obscurecer a novidade na experiência moderna de democracia. O resgate da Grécia no autor em questão não vem acompanhado de uma apreciação mais detalhada e problematizada da montagem da esfera pública-estatal moderna; quando ele se refere ao exercício da atividade política na modernidade é quase sempre de maneira negativa, apontando defeitos ou lamentando-se.

Na realidade, são duas experiências: a Grécia antiga e a modernidade, embora haja pontos de contatos entre elas.

Do ponto de vista político, o que vai caracterizar a modernidade é a posituação da representação política, é o seu deslocamento de simples delegação imperativa das bases (como era na Grécia antiga) para a encenação de um espaço em que a diversidade se encontra como tal. Na sociedade moderna, não há mais predominantemente a expressão de um comum: a assembleia parlamentar na república democrática difere da ágora no sentido de não poder excluir o outro fora do corpo social. A modernidade, cujo momento instituinte, do ponto de vista político, é dado pelo processo histórico em que rola a cabeça do rei - antigo símbolo da unificação da sociedade - e faz surgir novas demandas, interesses, classes, partidos, ideologias. Esse conjunto de questões trás um problema impensável pelos antigos: como produzir o consenso. Não é mais possível o sonho entre os modernos do unificante presente entre os antigos. Todos, na modernidade, em tese, devem estar presentes no espaço público; não há como haver o ostracismo, a não ser nos sistemas totalitários, eles mesmos negadores da república parlamentar, o que demonstra que os problemas políticos de hoje estão para além da experiência grega.

Com isso, o projeto político de autonomia, no sentido que lhe empresta Castoriadis é profundamente antinômico, tende a não vicejar no mundo contemporâneo. As formas autogestionárias ou mesmos conselhistas quimicamente puras são de temporalidade fulgaz na experiência moderna; definitivamente, elas não logram uma organização permanente de gestão do poder e, passado o momento da euforia instituinte, tendem a acomodar-se - embora revolucionando ou reformando - nas estruturas de poder vigentes ou nas construídas pelo momento instituinte. O que parece perdurar na contemporaneidade ocidental são as formas políticas mescladas, que articulam num contínuum tanto a representação como a participação direta, nas quais, segundo Bobbio, "é difícil dizer onde termina a primeira e onde começa a segunda." (BOBBIO, 1982:52)

## NOTAS

- 1 Esboçando problemática semelhante ao grupo francês, pode-se citar o caso italiano. Nos anos 50, na Itália, desenvolveu-se um núcleo a partir da Ranieiro Panzieri que elaborou um conceito de retorno à fábrica, baseado na centralidade dessa em relação a todos os demais locus de relações sociais na sociedade capitalista e na possibilidade de autonomia operária face ao ciclo capitalista. Esse grupo abrigava pessoas de distintas origens, desde ex-militantes do PCI (Partido Comunista Italiano) até intelectuais de origem acadêmica. Posteriormente, desdobrou-se daí o núcleo da revista *Quaderni Rossi*, muito influente nos destinos da chamada nova esquerda italiana nos anos 60. Ver CANEVACCI (1985:124-133); PANZIERI (1987:225-231).
- 2 Sobre o debate em que surgiu a oposição operária na União Soviética, escreve Deustcher: entre 1920/21, "(...) o bolchevismo sofreu uma agonia moral como dificilmente se encontrará na história de movimentos menos intensos e apaixonados. Mais tarde, Lênin lembrou a "febre" e a "enfermidade mortal" que consumiu o partido no inverno de 1920/21. Era uma questão importante, mas secundária. Não poderia ser solucionada antes que se tivesse respondido a uma outra questão mais fundamental relacionada com a natureza mesma do Estado. O partido absorveu-se totalmente na controvérsia sobre o problema secundário, porque não tinha perfeita consciência da questão primordial e temia formulá-la francamente para si mesma. Mas os protagonistas continuaram discutindo e acabaram chegando à grande questão subjacente e foram repetidamente forçados a definir suas atitudes.  
(...) Basta dizer, em termos gerais, que três atitudes se cristalizaram. A facção liderada por Trotski (e, mais tarde, por ele e Bukárin) queria privar os sindicatos de sua autonomia e absorvê-los pelos mecanismos do governo. (...) Dentro desse plano os líderes sindicais, como servidores do Estado, falaria pelo Estado aos trabalhadores, e não pelos trabalhadores ao Estado. Aumentariam a produtividade e manteriam a disciplina do trabalho; treinariam os trabalhadores para a administração industrial e participariam na direção da economia do país.

No outro extremo, a Oposição dos Trabalhadores, liderada por Shliapnikov e Kollontai, protestou contra a tutela do partido e do governo em relação aos sindicatos. Denunciaram Trotski e Lênin como militarizadores do trabalho e promotores da desigualdade. De um modo quase sindicalista, exigiram que sindicatos, comitês de fábricas e um congresso dos produtores nacionais assumissem o controle de toda a economia. Enquanto Trotski argumentava que os sindicatos não poderiam, logicamente, defender os trabalhadores contra o Estado deles, Shliapnikov e Kollontai já acusaram o Estado soviético de ser um baluarte de uma nova burocracia privilegiada.

Entre esses dois extremos, Lênin, Zinoviev e Kamenev falaram pela maioria da opinião bolchevique e tentaram chegar a um acordo. Também insistiam que era dever dos sindicatos conter os trabalhadores e cultivar neles um senso de responsabilidade pelo Estado e a economia nacionalizada. Ressaltavam o direito que tinha o partido de controlar os sindicatos. Mas também desejavam preservá-los como organizações de massas autônomas, capazes de exercer pressão sobre o governo e a administração industrial". Ver DEUTSCHER (1984:540-41).

Esse tipo de debate, naturalmente, teve rebatimento internacional, onde geralmente é destacado as opiniões de Rosa Luxemburgo sobre a autonomia e a greve geral, entre outros. Rosa já havia morrido em 1920/21 e não sabe-se que rumo sua intervenção política tomara. Nos primeiros anos da III Internacional houve forte polêmica entre Lênin e os chamados comunistas de esquerda. Entre outros que Lênin polemiza, pode-se citar o matemático holandês Pannekoek - que rompeu com a III Internacional em 1920 e organizou um movimento de conselhos operários - e o poeta alemão Herman Gorter - que polemizou diretamente com Lênin, lançando um livro crítico ao famoso texto do dirigente soviético *O Esquerdismo, Doença Infantil no Comunismo*.

Embora as formulações desses desafetos de Lênin em muitos momentos fosse excessivamente romântica, é de se ressaltar que esses autores acertaram em vários prognósticos sobre os destinos da revolução russa, principalmente quanto à burocratização do poder soviético. Por isso foram silenciados e suas obras dormitaram por longos anos no porão do movimento operário. Como observa Tragtenberg, o livro de Lênin foi amplamente divulgado no movimento operário, mas foi um debate de mão única, porque houve um estranho silêncio do outro lado... ninguém conhecia os autores a quem Lênin dirigiu a crítica. Ver TRAGTENBERG (1986).

- 3 Há muita confusão acerca da questão da técnica e do trabalho em Castoriadis; alguns críticos apressados insistem no esteriótipo de que Castoriadis relega a importância do trabalho nas sociedades humanas. Assim exposta, a questão está desfocada; sobre ela, escreve Castoriadis: "uma coisa é reconhecer a importância fundamental do ensino de Marx, no que concerne à relação profunda que une a produção e o resto da vida em sociedade. Ninguém, depois de Marx, pode pensar a história esquecendo que toda sociedade deve assegurar a produção material de sua vida, e que todos os aspectos da vida social estão profundamente ligados ao trabalho, ao modo de organização dessa produção e à divisão social que lhe corresponde.

Outra coisa é reduzir a produção, a atividade humana mediatizada por instrumentos e objetos, o trabalho, às forças produtivas, ou seja, finalmente, à técnica, atribuir-lhe um desenvolvimento em última instância autônomo e constituir uma mecânica dos sistemas sociais, baseada numa oposição eterna entre forças produtivas e relações de produção. (...)

Somente a partir do pleno desabrochar da burguesia é que se pode, aparentemente, observar uma espécie de dinâmica autônoma da evolução tecnológica. Mas somente em aparência. Porque não somente é esta evolução função do desenvolvimento filosófico e científico provocado (ou acelerada) pela renascença, cujos vínculos profundos com toda a cultura e a sociedade burguesa são incontestáveis, mas ela é cada vez mais influenciada pela constituição do proletariado e a luta de classe no seio do capitalismo, que conduz a uma seleção das técnicas aplicadas na produção entre todas as técnicas possíveis" Ver CASTORIADIS (1991:30-32).

- 4 A co-gestão alemã foi aprovada no parlamento em 1951, estabelecendo a chamada Constituição das Empresas, ou seja, a participação paritária de operários e patrões em um conselho consultivo de fiscalização do processo de trabalho. Assim sendo, no âmbito da produção, passou a haver uma certa liberdade para os operários estabelecerem metas de produtividade. Como se costuma dizer, tal sistema substituiu a ditadura absoluta dos patrões pelo parlamentarismo restrito da social-democracia, também na esfera da produção. Ver BUONICORE (1993).
- 5 Escreve Castoriadis (1987:193): "A burocracia moderna pode, até certo ponto, ser pensada no interior do referencial marxiano; entretanto, além desse ponto, ela o faz explodir. Ela constitui, num certo nível de abstração (como percebeu Max Weber, mas não Marx) a culminação imanente da evolução ideal do capitalismo". Recentemente, Castoriadis escreveu um texto mais demorado sobre Weber, intitulado *Indivíduo, Sociedade, Racionalidade, História*. Ver CASTORIADIS (1992:43-75).
- 6 Ver a conhecida passagem de Weber sobre a validade do materialismo histórico: "(...) Todas as "leis" e construções do desenvolvimento histórico especificamente marxista possuem um caráter de ideal-tipo, na medida que teoricamente corretos. Quem quer que tenha trabalhado com os conceitos marxistas conhece a

- eminente inigualável importância heurística desses ideais-tipos, quando utilizados para os comparar com a realidade, mas conhece igualmente o seu perigo, logo que são apresentados como construções com validade empírica ou como tendências ou forças ativas (o que, na verdade, significa metafísicas)." (WEBER, 1974: 96).
- 7 Há uma vasta bibliografia glosando sobre a relação Marx-Hegel, de resto uma questão tabu da vulgata stalinista que hoje não desperta a mesma paixão dos anos 50/60, com a redescoberta dos escritos juvenis de Marx e do livro de Lukács *História e Consciência de Classe*. Ressalte-se, contudo, que se Lukács oferece uma versão da obra de Marx que navega nas águas da escatologia da história hegeliana, esta dista do positivismo, posto que o autor húngaro vê a dialética o método pertinente de análise dos fenômenos sociais - nunca como uma imanência tanto social quanto natural, nos moldes da versão do marxismo-leninismo. Nesse sentido, ele absorve - e herda - o lado hegeliano de Marx, deixando de lado um outro Marx, mais aberto ao empírico. Ver THOMPSON (1981:66-82).
  - 8 Emblemático da influência dessas análises de Castoriadis sobre Marx no pensamento sociológico brasileiro, ver SADER (1986).
  - 9 "Será que o homem é simplesmente humano? Se o fosse, ele não seria homem, não seria nada. Cada um de nós é um poço sem fundo, e esse sem-fundo está, tudo leva a crer, aberto sobre o sem-fundo do mundo." Ver CASTORIADIS (1987: 258).
  - 10 Há muita confusão na relação entre Castoriadis e o estruturalismo. A rigor, o autor nunca foi estruturalista ou pós-estruturalista - como erroneamente afirma Evangelista - , embora tenha aproveitado do estruturalismo toda uma elaboração teórica sobre o registro simbólico. As estruturas simbólicas em Castoriadis não são vistas como estruturas rígidas, como no caso do estruturalismo, mas sujeitas a criação. Escreve Castoriadis: "Não é inevitável cair nas armadilhas do simbolismo por ter reconhecido sua importância. O discurso não é independente do simbolismo, e isso significa algo bem diferente de uma condição externa: o discurso é tomado pelo simbolismo. Mas isso não quer dizer que lhe seja fatalmente submetido. E, sobretudo o que o discurso visa é outra coisa que o simbolismo: é um sentido que pode ser percebido, pensado ou imaginado". Ver CASTORIADIS (1991:169). Como exemplos de classificação errônea e superficial de Castoriadis, ver os livros EVANGELISTA (1992) e GORENDER (1991).
  - 11 Preferimos utilizar o termo de Arendt - isonômico - ao genérico igualitário para caracterizar a democracia direta grega: "Essa igualdade perante a lei, que a palavra isonomia sugeria, não era igualdade de condição - embora essa igualdade fosse, até certo ponto, a condição de toda a atividade política no mundo antigo, onde o campo político estava aberto apenas aos que possuíam propriedades e escravos - mas a igualdade dos que fazem parte do corpo de pares." Ver ARENDT (1988:24).
  - 12 "A Grécia é o locus social-histórico onde foram criadas a democracia e a filosofia e onde se encontram, por conseguinte, nossas próprias origens. Na medida em que o sentido e as potencialidades dessa criação não estejam esgotados - e estou profundamente convencido de que não o estão - a Grécia é para nós um gérmen: nem um modelo, nem um espécime entre outros, mas um gérmen. Ver CASTORIADIS (1987:271).

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo, ática, 1988
- BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992
- BUONICORE, Augusto Cesar. Passado e Presente da Social-Democracia no Sindicalismo Alemão. *Debate Sindical*, 14:45-53, São Paulo, CES, 1993.
- CANEVACCI, Massimo. A Experiência da Autonomia Operária na Itália. *Desvios* 4:124-133, Rio de Janeiro, 1985.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As Encruzilhadas do Labirinto/3*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As Encruzilhadas do Labirinto/2*. São Paulo, Paz e Terra, 1987.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Experiência do Movimento Operário*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

## ARTIGOS

- DEUTSCHER, Isaac. *Trotski - O Profeta Armado*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984.
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo*. São Paulo, Ensaio/Unicamp, 1993.
- EVANGELISTA, João. *Crise do Marxismo e Irracionalismo Pós-Moderno*. São Paulo, Cortez, 1992
- GORENDER, Jacob. *A Escravidão Reabilitada*. São Paulo, Ática, 1991
- GORZ, André. *Estratégia Operária e Neoliberalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- MÉSZAROS, István. Poder Político e Dissidência nas Sociedades Pós-Revolucionárias. *Ensaio*, 14:29-47, São Paulo, 1985.
- PANZIERI, Raniero. A Concepção Socialista da Enquete Operária. (In) THIOLLENT, Michel. *Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária*. São Paulo, Pólis, 1987, pp-225/231
- PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e Social-Democracia*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
- SADER, Eder. *Marxismo e teoria da revolução proletária*. São Paulo, Ática, 1986.
- THOMPSON, E.P. *A Miséria da Teoria*. RJ, Zahar, 1981.
- TRAGTENBERG, Maurício (Org.). *Marxismo Heterodoxo*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- WEBER, Max. *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. Lisboa, Presença, 1974.
- WEBER, Max & DURKHEIM, Émile. *Socialismo*. São Paulo, Relume-Dumará, 1993.