

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE GRADUAÇÃO
CURSO DE FILOSOFIA

MANOEL BINONI BANDEIRA DA SILVA

A POTÊNCIA DO IMAGINÁRIO E A DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE
CORNELIUS CASTORIADIS

São Leopoldo
2023

MANOEL BINONI BANDEIRA DA SILVA

A POTÊNCIA DO IMAGINÁRIO E A DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE
CORNELIUS CASTORIADIS

Dissertação apresentada como
requisito parcial para obtenção do
grau de Mestre em Filosofia pela
Universidade do Vale do Rio dos
Sinos – UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Castor Mari
Martin Bartolomé Ruiz

São Leopoldo

2023

S586p Silva, Manoel Binoni Bandeira da.
A potência do imaginário e a democracia no pensamento de Cornelius Castoriadis / por Manoel Binoni Bandeira da Silva. – 2023.
118 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2023.
“Orientador: Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz”.

1. Potência imaginária. 2. Imaginário. 3. Psique.
4. Sociedade. 5. Democracia. 6. Filosofia.
7. Castoriadis, Cornelius. I. Título.

CDU: 1:321.7

Ofereço como tributo ao meu pai, Cezario Bandeira da Silva, que sempre exerceu o papel de preceptor através do exemplo de ética, afetividade e muita sabedoria.

AGRADECIMENTOS

“Conheci um homem em Cristo que, há catorze anos, foi elevado ao terceiro céu.”

No meu sexagenário de vida, tenho muito a agradecer, por estar desenvolvendo a presente pesquisa filosófica, principalmente, após as três vezes em que morri e em que aprendi que o segredo é continuar a caminhada.

Agradeço, de modo póstumo, aos meus genitores Cezario Bandeira da Silva e Herondina Menezes da Silva, primeiro por me concederem a vida, depois, pela obstinada luta, durante a minha infância, para vencer a primeira morte.

Em segundo, preciso apresentar a minha eterna gratidão póstuma à Lena, minha esposa de um casamento de 37 anos. O alicerce para alcançar a titulação em Direito e Filosofia, mas, principalmente, pela resiliência na minha defesa, bem como, pelo sustento envidado para a minha vitória sobre a segunda morte.

Como terceiro agradecimento, presto homenagem aos meus filhos Icaro Binoni Bandeira da Silva, Engels Bandeira da Silva e a Calíope Bandeira da Silva, os maiores regalos recebidos da vida. Nesta mesma toada, apresento minha gratidão à Comunidade das Missionárias do Cristo Ressuscitado que me sustentou quando estava fraco e muito necessitado. Em especial, a Irmã Carolina Alejandra Molina Reyes, que, semelhante uma querubim, permaneceu me acompanhando pelos vales e desfiladeiros. Sem vocês, não teria vencido a morte pela terceira vez, conseqüentemente, não estaria concretizando este trabalho.

Ao professor Doutor Castor Bartolomé Ruiz, pela oportunidade de ser seu orientando, pela segunda vez, sendo a primeira na graduação em Filosofia. Pela apresentação de Cornelius Castoriadis, no ano de 2013, no primeiro semestre do curso de Filosofia, quando lecionava a disciplina Filosofia Social e Política. Por ser um grande professor de Filosofia, excelente e dedicado orientador, como também, um ser humano empático, de muita alteridade e de extraordinária sabedoria.

Ao coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Professor Doutor Denis Coitinho Silveira, por conceder a possibilidade de continuar o desenvolvimento deste trabalho, apesar das dificuldades particulares da

existência. O agradecimento, em especial, pela empatia, por sua generosidade, bem como pelas disciplinas ministradas durante a graduação: Filosofia Antiga, Introdução ao Filosofar, Seminário III e Filosofia Contemporânea II.

Ao professor Doutor Luiz Rohden, pelas aulas de suma importância para o conhecimento da Filosofia, em minha formação, em especial, pelas disciplinas de Filosofia da Arte, Fenomenologia e Hermenêutica, Seminário I e Filosofia da Arte.

Ao professor Doutor Alvaro Luiz Montenegro Valls, pela generosidade, em especial, pelas disciplinas de Filosofia da História, Filosofia da Religião, Filosofia Contemporânea I e Seminário II.

Ao professor Alfredo Santiago Culleton, pela generosidade, em especial, pelas disciplinas de Ética e Direito e Filosofia Medieval.

Ao professor Doutor Marco Antonio Oliveira De Azevedo, pela generosidade, em especial, pelas disciplinas de Sistemas Éticos e Seminário IV.

À professora Doutora Sofia Ines Albornoz Stein, pela generosidade e, em especial, pelas disciplinas de Metafísica e Lógica.

Ao professor Clóvis Vitor Gedrat, pela acolhida generosa e, em especial, pelas orientações fraternais.

Ao professor John Herbert Bolender, pela generosidade e, em especial, pelas disciplinas de Filosofia da Mente, Filosofia da Linguagem e Filosofia da Lógica.

À turma do recreio, pela convivência fraternal e pelos debates acalorados durante os intervalos das aulas na graduação. Em particular, a Marcos Gazzana, Janice do Amaral, Samuel Telles, Carolina Molina, Jorge Baldez, Angela Regina e Sueli Bertoti.

Assim, finalizo meus agradecimentos, referenciando a minha amada namorada, Professora Doutora Mariléia Sell, que torna a minha vida suave, agradável e compartilha seu afeto para tornar a vida melhor, além de ter contribuído na revisão linguística desta dissertação.

A todos e todas, meu muito obrigado por contribuírem com o sucesso desta trajetória, encerrando um ciclo para iniciar outro momento de vida.

“A minha graça é o suficiente para você, porque o meu poder é mais forte quando você está fraco”.

RESUMO

A proposição desta dissertação é a análise do construto do pensamento do filósofo Cornelius Castoriadis, sobre a importância do imaginário na formação da humanidade e na constituição da sociedade. Nessa esteira, o imaginário incide, também, na criação e no surgimento das diversas formas de criação e gestão do social, mas, principalmente, sobre a geração do regime democrático. Outro aspecto relevante da pesquisa é a abordagem do papel da potência imaginária sobre a constituição da psique e o desenvolvimento na formação da psique singular, bem como a configuração da psique coletiva e a emergência do social-histórico. O objetivo central da dissertação é compreender o alcance da potência imaginária na criação da totalidade das significações e a incidência para propiciar transformações na democracia. A metodologia empregada na investigação é, essencialmente, a revisão bibliográfica. Do estudo, destaca-se a segurança da ideia de que todas as criações da humanidade são forjadas pela potência do imaginário e o poder da imaginação é a própria potência imaginária. Ainda, depreende-se que a sociedade e, conseqüentemente, o indivíduo social, estão em contínuo movimento de transformação devido à incidência do imaginário radical e do imaginário instituinte. Assim sendo, a instituição democrática, por ser inacabada, pode ser aperfeiçoada para garantir a participação coletiva dos membros da sociedade para que estes criem as suas próprias leis. Castoriadis acredita na democracia direta como modelo de participação social, por entregar o poder de gestão a todos os membros da sociedade.

Palavras-chave: Potência imaginária; imaginário; psique; sociedade; democracia.

ABSTRACT

The proposition of this dissertation is to analyze the theoretical construct of the philosopher Cornelius Castoriadis, on the importance of the imaginary in the formation of humanity and in the constitution of society. In this path, the imaginary also focuses on the creation and emergence of different forms of social management, but mainly on the generation of the democratic regime. Another relevant aspect is the approach to the role of the imaginary power on the constitution of the psyche and the development in the formation of the singular psyche, as well as the configuration of the collective psyche and the emergence of the social-historical. The central goal of this research is to understand the reach of the imaginary power in the creation of the totality of meanings and the incidence to propitiate transformations in democracy. The methodology used in this investigation is, essentially, a bibliographic review. The study reaffirms that all creations of humanity are forged by the power of the imaginary and the power of imagination is imagination itself. Still, it's possible to say that society and, consequently, the social individual, are in a continuous movement of transformation due to the incidence of the radical imaginary and the instituting imaginary. Therefore, the democratic institution, being unfinished, can be improved to guarantee the collective participation of the members of society so that they can create their own laws. Castoriadis believes in direct democracy as an ideal model of social participation, as it gives management power to all members of society.

Keywords: Imaginary power; imaginary; psyche; society; democracy.

Muda o que é superficial
Muda também o profundo
Altera o modo de pensar
Muda tudo neste mundo

O clima muda ao longo dos anos
Muda o pastor e seu rebanho
E assim como tudo muda
Que eu mude não é surpreendente

Muda o mais fino brilhante
De mão em mão o seu brilho
Muda o ninho de pássaro
Muda a sensação de uma amante

Muda o rumo caminhantes
Embora isso possa causar danos
E assim como tudo muda
Que eu mude não é surpreendente

Mudar tudo muda
Mudar tudo muda
Mudar tudo muda
Mudar tudo muda

Muda o percurso do sol
Quando ainda é noite
Muda a planta que se veste
De verde na primavera

Muda o pêlo da fera
Muda o cabelo do homem velho
E assim como tudo muda

Que eu mude não é surpreendente

Mas não muda o meu amor
Por mais distante que me encontre
Nem a memória nem a dor
Do meu povo e meu gente

O que mudou ontem
Terá que mudar amanhã
Assim como eu mudo
Nesta terra distante

Mudar tudo muda
Mudar tudo muda
Mudar tudo muda
Mudar tudo muda

Mas isso não muda o meu amor ...

Julio Numhauser

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 IMAGINÁRIO E FILOSOFIA	16
2.1 O IMAGINÁRIO EM ARISTÓTELES, SEGUNDO CASTORIADIS.....	19
2.2 IMAGINÁRIO EM PLATÃO, SEGUNDO CASTORIADIS.....	21
2.3 O IMAGINÁRIO EM KANT, SEGUNDO CASTORIADIS.....	24
2.4 CRÍTICA DAS DETERMINAÇÕES IMPOSTAS AO IMAGINÁRIO, SEGUNDO CASTORIADIS.....	27
3 A POTÊNCIA CRIADORA DO IMAGINÁRIO	30
3.1 O IMAGINÁRIO E A SUA RELAÇÃO COM O TEMPO E O ESPAÇO.....	34
3.2 O IMAGINÁRIO <i>EX NIHILO</i> (DO NADA).....	38
3.3 <i>TOUT COURT</i> (SEM MAIS NADA)	40
3.4 O IMAGINÁRIO E A PSIQUE	41
3.5 O IMAGINÁRIO RADICAL.....	44
3.6 O IMAGINÁRIO, A SUBLIMAÇÃO E A OPRESSÃO	47
4 IMAGINÁRIO SOCIAL	51
4.1 O MAGMA IMAGINÁRIO	59
4.2 CONSTITUIÇÃO IMAGINÁRIA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS.....	62
4.3 O IMAGINÁRIO SIMBÓLICO DA SOCIEDADE	67
4.4 O IMAGINÁRIO INSTITUÍDO	76
4.5 O IMAGINÁRIO INSTITUINTE	79
5 A POTÊNCIA IMAGINÁRIA E A DEMOCRACIA EM CORNELIUS CASTORIADIS.....	83
5.1 DEMOCRACIA.....	86
5.2 DEMOCRACIA REPRESENTATIVA	95
5.3 DEMOCRACIA DIRETA	103
6 CONCLUSÃO	109
REFERÊNCIAS.....	116

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objeto central de pesquisa o estudo do papel do imaginário e sua relação com a democracia, instituto de muita importância para a área da filosofia social e política. Mesmo sob pena de incorrer em redundância, enfatiza-se que a direção central da pesquisa é a busca do imbricamento do imaginário com a democracia. A investigação da matéria é abordada seguindo a linha do pensamento construído por Cornelius Castoriadis, sob a imprescindibilidade do papel do imaginário na constituição de tudo que diz respeito ao mundo da sociedade e da formação da condição humana. Por conseguinte, se todas as instituições sociais existem por meio e obra da criação imaginária, é evidente que a existência da democracia decorre desta potência criadora.

Para demonstrar pertencer ao imaginário o poder da criação dos sentidos do mundo exterior e do mundo interior da psique, o autor recorre a uma criação de lavra própria, batizada de potência imaginária. Dentro do construto castoriadiano, a potência imaginária é a instância incipiente e indispensável de todo o processo criativo da psique individual e do imaginário público ou social. Em uma visão panorâmica sobre a significação da potência imaginária, Cornelius defende a sua existência como algo pertencente a natureza do humano, como conteúdo do *ser-em-si*, ou seja, uma *phusis* do ser humano. Defende que essa natureza humana imaginativa central é como o imaginário radical e que sem a *phusis* humana não haveria criação de sentidos e nem de construção de significações da sociedade. Para ratificação de seu pensamento, compartilha da ideia de Aristóteles, quando parafraseia o estagirita afirmando se houvesse um ser humano sem imaginação, este seria um monstro.

Sendo assim, é flagrante que, na construção do pensamento castoriadiano, a potência imaginária assume o protagonismo de ideia central de toda a construção imaginária. Isso, tanto no que diz respeito à constituição e à formação do mundo próprio do sujeito, quanto a todas as significações e as instituições do mundo circundante. Segundo Castoriadis, é a partir da imaginação que se dá a construção e a efetivação das instituições sociais, valores materiais e imateriais, e disciplinas como a política. Consequentemente,

pode ser afirmado que a democracia também deriva, simultaneamente, da criação do indivíduo social e do imaginário instituinte social.

Nesta linha de raciocínio, é seguro estabelecer a interface do imaginário com a democracia dentro da construção do pensamento castoridiano. Castoriadis teve interesse na democracia, não só pela perspectiva teórica, mas também pela sua militância política. No processo de participação política, militava ativamente nos movimentos políticos e sociais dos anos de 1950 e 1960. Reduzidamente, Castoriadis foi integrante da Quarta Internacional Trotskista, mas houve desencanto com a organização política, então, no ano de 1949, juntamente com Claude Lefort fundaram o grupo Socialismo e Barbárie, que durou até 1965. Durante a existência do grupo, produziu a revista com o mesmo nome do grupo. Devido a atuação teórica e prática nos movimentos políticos democráticos é que a presente pesquisa toma maior relevância pela vivência do filósofo sobre o tema da democracia.

O tema de nossa pesquisa diz respeito à correlação que existe, no pensamento de Castoriadis entre a potência do imaginário e a constituição da democracia. Por sua vez, o problema desta pesquisa pretende demarcar mais especificamente o nexos que Castoriadis constrói entre a potência imaginária e a possibilidade da constituição da democracia direta em suas diferentes formas. Ou seja, pretendemos pesquisar nesta dissertação como sendo a democracia uma prática política sempre em construção, tal abertura política para as diferentes possibilidades da democracia ser está inexoravelmente vinculada à potência criativa do imaginário social. Sem o nexos entre potência imaginária e democracia, esta poderia se converter num mero procedimentalismo formal para manter o status quo, algo que em grande parte acontece com a realidade de nossas democracias formais. Enquanto a possibilidade de reinventar constantemente as novas formas de ser da democracia e de como implementá-la nos muitos âmbitos das relações sociais, está inextricavelmente vinculada à potência criativa do imaginário social, segundo Castoriadis.

Para a consecução do objetivo principal, propomos, o segundo capítulo da pesquisa apresenta como a relevância conferida ao papel do imaginário é tamanha que Castoriadis defende ser da imaginação a responsabilidade de conectar a psique com a sociedade. A partir da mediatização do imaginário entre

sociedade e psique surge uma das maiores controvérsias instaurada pelo pensamento de Castoriadis em relação ao pensamento herdado. Para a história da filosofia, o imaginário tem a importância de personagem coadjuvante, de expressividade ridícula para a formação do pensamento da civilização ocidental, sendo imputada à razão (logos) o protagonismo da formação e da instituição da sociedade. Impulsionado por essa ideia, o pensamento filosófico herdado relega à imaginação um tamanho menor, inclusive confere um status marginalizado e preconceituoso ao imaginário. A significação pejorativa está ligada à ideia de que o imaginário é uma faculdade que induz ao engano, sendo origem da ignorância e falseador da realidade, ou seja, o imaginário seria somente uma fantasia, algo fictício, que não condiz com a realidade. Assim, é imputado ao imaginário uma condição marginalizada, de pouquíssimo valor, para ocupar insignificante prestígio na teoria do conhecimento. Ainda no segundo capítulo, são desenvolvidas as impressões sobre o imaginário nos pensamentos de Aristóteles, Platão e Kant, bem como o conteúdo das determinações atribuídas ao imaginário.

O terceiro capítulo tem por objetivo analisar o imaginário na condição de potência e como é o processo da imaginação na sua gênese da criação. O *ex nihilo* é trazido como a origem da criação de novas formas, como o surgimento do outro que não é nem produtivo e nem dedutivo. O capítulo busca esclarecer que a criação não é derivada, mas emerge como criação do nada, entretanto, isso não significa que ela não seja *in nihilo* (em nada) e *cum nihilo* (com nada), porém não pode ser pensada como criação motivada. O capítulo aborda o mundo da criação interno e externo da psique, além de traçar as semelhanças e as diferenças existentes entre o imaginário e a psique. Ainda, conceitua e apresenta o imaginário radical, bem como o processo de sublimação e a opressão pela ótica do pensamento de Castoriadis.

O quarto capítulo tem por objeto principal desenvolver o imaginário na sua formação e na sua constituição social. Por isso, a preocupação passa pela elucidação da irreducibilidade e inseparabilidade do imaginário da psique individual em relação ao imaginário social. A estrutura das significações imaginárias sociais é que são responsáveis por conceder o esteio do sentido para as instituições da sociedade. Será abordado, também, o modo da formação

da sociedade e a tarefa do imaginário condizível para cimentar a organização, a necessidade do imaginário simbólico para as instituições sociais e também a distinção existente entre o imaginário instituído e o imaginário social.

No quinto capítulo é tratado o imaginário enquanto potência que incide sobre a democracia, segundo o pensamento do filósofo Cornelius Castoriadis. A democracia será examinada desde a sua concepção na Grécia, até os dias atuais. A democracia representativa e a democracia direta são dissecadas no seu conteúdo conceitual e, principalmente, na sua existência efetiva como modo de participação no poder político.

A relevância do tema da pesquisa decorre ser matéria central na história da humanidade a forma de gestão das mais diversas sociedades, mas, nos dias atuais, fica evidente depois de atos como a invasão do Capitólio, em 2021, durante o governo de Donald Trump, nos Estados Unidos. Paralelamente, pode-se citar a ação terrorista contra a sede dos três poderes no Distrito Federal do Brasil, em janeiro de 2023. A “democracia”, mais uma vez, é ameaçada por investidas totalitaristas que insistem em retornar na história da humanidade, se é que alguma vez deixaram de existir. Dessa forma, o tema pesquisado demonstra ser imprescindível para a organização política e social.

Finalmente, a metodologia adotada é baseada em revisão bibliográfica, especialmente do pensamento do filósofo Cornelius Castoriadis, sobre o tema do imaginário e da democracia. Algumas das obras utilizadas para o embasamento teórico da pesquisa são: *A invenção democrática*, *Pensando o político*, *Crítica da Razão Pura*, *L’Institution imaginaire de la société*, *Socialismo ou Barbárie*, *Les carrefours du labeynthe IV: La montée de l’insignificance*, *Les carrefours du labeynthe V: Fait et à faire*, *Uma sociedade à deriva*, entre outros.

2 IMAGINÁRIO E FILOSOFIA

"Você tem que questionar o que é dado, essa é a função do conhecimento".

Para começar a abordagem do imaginário e a filosofia, importa alcançar o centro do pensamento da ontologia castoriadiana sobre o imaginário, sendo indispensável a imersão no estudo da constituição ontológica do ser/ente, passando pela origem da formação psíquica individual e pela instituição da sociedade. É de suma importância percorrer a vida e o vivente de forma circular, na irreduzibilidade da existência de ambos, bem como significar o imaginário enquanto fundamento criador do social-histórico.

Com esse propósito, se faz valioso visitar a história do pensamento, investigando os pensadores da antiga Grécia para, na sequência, avançar pela fase do pensamento moderno até a contemporaneidade. Para melhor elucidar os tópicos do imaginário e a criação do ser individual, bem como do ser social, é propositivo visitar a filosofia legada para entender a crítica apresentada por Castoriadis. O pensador demonstra que a filosofia atribui um status marginalizado ao imaginário no construto do pensamento, assim "Castoriadis acusa, deste modo, toda a tradição filosófica de sempre ter tachado a imaginação reduzindo-a a um papel subalterno, ora perturbador e negativo, ora auxiliar e instrumental". (CARVALHO, 2002, p. 17).

A condição periférica dada pela história filosófica ao imaginário dá-se devido à ocultação do imaginário e pela atribuição de protagonismo à razão (logos) na formação do indivíduo e na instituição social, em detrimento da potência imaginária:

Em outras palavras, ela acarretou, sempre, a ocultação do imaginário radical e, correlativamente, a ocultação do tempo enquanto tempo de criação e não de repetição. [...] No máximo (tempos moderno), a auto-instituição da sociedade será vista como exercício, ou aplicação aos assuntos humanos, da Razão por fim compreendida. (CASTORIADIS, 2002a, p. 348).

Um dos motivos do pensamento herdado, para subtração de autoria da imaginação criadora do *ser-em-si* e da sociedade, vem da incompreensão do duplo significado do imaginário. Ou seja, ficou incompreendida a diferença entre

criação como repetição (dedução ou produção) e da criação como potência do novo, inerente ao imaginário radical humano.

Sucintamente, apresenta-se uma síntese do debate de Castoriadis sobre a diversidade de imaginários. Posteriormente, no desenvolver da dissertação, será explorado, mais detidamente, o duplo sentido do termo imaginário, esclarecendo que Castoriadis traz uma concepção de pluralidade sobre o tema da criação imaginária. O motivo que levou os pensadores expressarem conhecimento incompleto sobre o imaginário é não terem conseguido abarcar o imaginário para além da perspectiva da sua dimensão lógica identitária. Por ora, importa destacar que Castoriadis tenta desfazer o papel da imaginação como simples cópia, mera repetição, como a filosofia somente atribuiu a condição conjuntista-identitária ao imaginário:

A meta de Castoriadis é retomá-la, como o fez Aristóteles e alguns outros pensadores ao longo da história do pensamento filosófico ocidental, atentando para que não se volte a encobri-la por meio das categorizações da lógica conjuntista-identitária, cujo discurso não tem propriedade para captar e comunicar a compreensão coerente da dimensionalidade da imaginação. (CARVALHO, 2002, p.17)

Sobre a interação do imaginário e o sujeito, de acordo com Castoriadis, a filosofia herdada secciona o ser subjetivo, *ser-em-si*, de forma encapsulada, como se fosse hermeticamente fechado a sua autoformação, independente do mundo objetivo. Em verdade, essa separação da super subjetividade é equivocada (um devaneio solipsista) porque distancia a formação da própria subjetividade da inerência do mundo objetivo, sem o qual o próprio sujeito não existiria. As palavras de Castoriadis são contundentes ao afirmar a impossibilidade da existência de um mundo de extrema subjetividade, visto que “a subjetividade não esgota o ser (a menos que nos entreguemos a um delírio solipsista absoluto)”. (CASTORIADIS, 2006b, p. 262).

Existe uma correlação implícita, física e argumentativa, que decorre da construção do sujeito como psique individual, formando/formado, sobre o mundo objetivo. Ou seja, o sujeito impõe uma organização ao mundo, pois ambos, o sujeito e o mundo, são coorganizáveis e codeterminados. Isso quer dizer que o sujeito não poderia existir na ausência da reciprocidade com o mundo, que se presta ao organizável (*conídico*), o que equivale a dizer que nem um nem outro

existiria fora dessa irreducibilidade. Essa correlação recíproca do sujeito e do mundo resta muito bem explícita no seguinte argumento do filósofo:

Os sujeitos não podem existir fora do mundo, nem em qualquer mundo concebível. O sentido do termo objetivo é, aqui, a possibilidade, oferecida pelo que é aos sujeitos (e muitíssimo independente destes), enquanto seres para si, de existirem num mundo e organizarem, cada vez de uma forma, o que é. (CASTORIADIS, 2006b, p. 263).

Abram-se parênteses, aqui, para explicar o significado do termo *conídico*, uma abreviação criada por Castoriadis para nominar a lógica conjuntista-identitária. Essa lógica *conídica* é composta, na sua essência, por dois segmentos distintos, com competências diferentes: o *legein*, que tem a atribuição de identificar, e o *teukhein*, responsável pela conjutização, conceitos a serem melhor explorados no capítulo 4.

Essa separação do mundo exterior traz dois efeitos, o primeiro é que não é permitida a separação absoluta daquilo que é inferido do mundo, tanto os componentes objetivos e subjetivos. Por segundo, não devem ser constrangidos os modos de ser da multiplicidade *conídica* e da alteridade do mundo dos sujeitos, porque ambos os modos são peculiares ao mundo exterior.

Para exemplificar, Castoriadis destaca no seu pensamento a correlação de peculiaridades do mundo do sujeito com a natureza. Não é possível refutar a existência da multiplicidade de árvores, que podemos denominar floresta, enquanto *conidizível*. Contudo, há também a multiplicidade criadora da própria natureza, como é o caso da diferença entre um réptil e uma galáxia, ou de um asteroide e de um mamífero.

Para Cornelius Castoriadis, a filosofia herdada ignorou expressamente os elementos da interação da subjetividade e da objetividade do sujeito na sua constituição do *ser-em-si*, sendo que essa separação não foi superada pelo pensamento filosófico. Dentro de um campo mais abstrato, a separação entre sujeito e objeto, criada pela história da filosofia, aconteceu de forma drástica, causando criações antagônicas de duas posições extremas. Como exemplo, cita-se o materialismo dialético, que estabelece determinismo na constituição do social-histórico, e o idealismo, que afirma que a sociedade é um advento de uma projeção mental, instaurando o problema gnosiológico do empirismo indutivo e do apriorismo exacerbado:

[...] a nível abstrato, a filosofia herdada trabalha com uma separação radical do sujeito e do objeto. O resultado foi uma vacilação entre uma posição (*Einstellung*) subjetiva e uma objetiva. Essa situação não muda, ou melhor, atinge um grau extremo quando uma das duas posições absorve totalmente a outra – como com o idealismo ou materialismo. (CASTORIADIS, 2006b, p. 263).

Outro aspecto, porém mais concreto, da divisão de sujeito e de objeto é a ignorância do social-histórico pelo pensamento herdado. Essa divisão oculta o sujeito como agente do meio e autor de fontes e de formas do seu próprio pensamento, consequentemente da subjetividade da criação do social-histórico:

A dimensão histórica da filosofia é também o que se realiza como criação. É emergência de figuras outras do pensável. Um grande filósofo é criador de tais figuras (de “formas” e de “conteúdos” de pensamento: a distinção é segunda e secundária). (CASTORIADIS, 1997b, p. 22).

O ser humano não ser agente da criação de novas formas, representa muito bem a base da filosofia herdada, e está assentado no pensamento de Kant e Heidegger, os quais afirmam que o homem é um “ser finito” porque não pode criar nada, entretanto, contraditoriamente a afirmação, o ser humano forma personalidade, cria a arte, cria instituições, inclusive, pensamentos extremamente destrutivos para a própria humanidade.

Em verdade, a filosofia direcionou seu desenvolvimento sobre o imaginário numa perspectiva centrada no conjuntista-identitário. Isso trouxe uma visão restrita e uniforme da criação como exclusiva multiplicidade de repetição, dedutível ou reproduzível. Ela desprezou a imaginação primeira, que é também dotada de outro modo de criatividade, como a possibilidade de criar do nada, de emergência, enquanto multiplicidade criadora.

2.1 O imaginário em Aristóteles, segundo Castoriadis

Cornelius Castoriadis, nos seminários, nas aulas, nos escritos e nas mais diversas atividades realizadas para exposição do seu pensamento, sempre deixou muito claro que Aristóteles foi o primeiro dos filósofos a tratar sobre a

alma, ou sobre a psique, e sobre a “imaginação radical do ser humano singular”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 241).

Segundo Castoriadis, o imaginário mencionado por Aristóteles, no início do seu livro III, 3, no tratado *De Anima*, trata do imaginário somente no sentido significativo de criação imitativa, combinatória e dedutível. Esse imaginário dedutível pertenceria ao universo das sensações, portanto, para Aristóteles, seria uma função secundária da imaginação.

Na proposição do pensamento castoriadiano, essa primeira concepção de imaginação referida por Aristóteles, denominada por ele, Castoriadis, de imaginação secundária, é aquela a que a filosofia tem adotado como objeto principal de estudo. Castoriadis identifica que o imaginário secundário descoberto pela filosofia é tomado, posteriormente, como uma matéria banal.

Esse imaginário denominado por Castoriadis de segundo é aquele que não tem a criação fundante, que não tem a qualidade de instituir e criar novas significações, mas sua essência tem por base a repetição, como simples modo dedutivo ou modo de produção. O imaginário segundo simplesmente se efetiva na construção da imaginação imitativa, não criando novas formas, permanecendo combinatória ou reprodutiva.

Quando Aristóteles realiza a descoberta do imaginário, ele descobre duas vezes, ou seja, a descoberta realizada é de dois imaginários distintos, ou seja, “Em seguida, ele descobre outra imaginação, com junção muito radical, que com a anterior mantém quando muito uma relação de homonímia, e que designarei daqui em diante como a imaginação primeira”. (CASTORIADIS, 2002a, p. 349).

A descoberta da imaginação mais radical, denominada imaginação primeira, acontece mediante a explosão da ontologia aristotélica. Essa descoberta acontece na metade do Livro III do tratado *De Anima*, entretanto, não recebe maior atenção na obra de Aristóteles.

No desenvolver de seu livro, o estagirita descreve sobre uma fantasia diferenciada, sem precedentes talvez, de qualquer pensamento ulterior, mas Aristóteles abandona a ideia posteriormente sem maior aprofundamento filosófico. Assim, Aristóteles referenda a existência de um imaginário (*phantasia*) fundante, que não é meramente imitativo nem alucinatório, mas criativo. A *phantasia* não é condicionada, tem a potência de criação da existência do

sentido, uma potência criadora de algo (novos sentidos), que antes não existia. A ação criadora da imaginação, passa a existir, criada “sem nada”, na existência. Essa imaginação é identificada como imaginário emergente, imaginação poética:

Mas, no meio do livro III de Aristóteles introduz, repentinamente e sem advertência, uma *phantasia* completamente diferente, sem a qual não pode haver pensamento e que precede, talvez qualquer pensamento. É essa que denominei imaginação primeira; ela corresponde, mais ou menos, à minha imaginação radical. (CASTORIADIS, 1999b, p. 243).

Porém, na perspectiva aristotélica do imaginário, que é a *poiésis*, ele corresponde somente a *techné*. Para Aristóteles, a criação imaginária tem uma dupla dimensão. Enquanto *poiesis*, é uma criação que produz a *techné* e também reproduz o que a *techné* possibilita ao ter a finalidade numa coisa externa. Enquanto práxis, a criação imaginária é uma ação criadora de sentido cujo fim está em si mesmo, na própria ação que se executa. Para Aristóteles a práxis representa a realização da potência imaginária (fantasia) mais plena.

2.2 Imaginário em Platão, segundo Castoriadis

A história filosófica demonstra que Platão dedicou tempo para entender a *phantasia*, porém, na concepção castoriadiana, o filósofo da antiguidade não conseguiu pensar adequadamente a temática, pois restringiu o entendimento sobre o imaginário tão somente ao prisma de uma mistura entre opinião e sensação.

Para Platão, *omo a phantasia* ocupa esse lugar de um misto de sensação e de opinião, sendo englobada pela dimensão do *eikôn*, dos ícones-imagens, é, na sua essência, uma imitação, tratando-se de uma falsa crença sobre a realidade.

Castoriadis defende que não se deve colocar a imaginação na mescla de sensação com opinião, como é possível observar a sua refutação sobre essa condição obrigatória:

[...] a imaginação não pode ser, como pensava Platão. Uma mistura de sensação e opinião (*doxa*), pois sensação e *doxa* relativa ao mesmo podem ser falsa uma verdadeira a outra (o sol aparece como tendo um

pé de diâmetro, mas acredita-se que ele é maior que a Terra habitada). CASTORIADIS, 2002a, p. 360).

Essa combinação platônica de composto da *phantasia* entre opinião e sensação é também rechaçada por Aristóteles no seu livro *De Anima* (427 a 20-21; 428 a 1-4), onde manifesta que a imaginação, a sensação e o pensamento são diferentes.

O processo criativo do imaginário sofre, desde os primórdios, deficiência de esclarecimento, o que ocorre também no pensamento de Platão. O filósofo forma a corrente de reflexão representada pela teoria da extromissão, sendo a divisão estabelecida pelo modo de representação (imagem) do real (realidade), separando o ser do mundo circundante.

Para Platão, o mundo dos sentidos não passa de uma cópia falsa da realidade. Para ele, trata-se de uma imitação muito deficiente, simplesmente revela uma repetição mal-acabada, com valor de conhecimento extremamente desprezível. Entretanto, o mundo das ideias ou da contemplação remete ao verdadeiro e autêntico conhecimento.

Justamente é essa interpretação da teoria do conhecimento platônica, transcrita no mito da caverna, no livro VII, de *A República*, que Castoriadis guerreia abertamente. Ele entende que foi estabelecida uma condição inferior ao imaginário na escala do conhecimento. Segundo Platão, o imaginário tem muito pouco valor, ocupando o lugar mais baixo na hierarquia do conhecimento.

No platonismo, as formas de obtenção do conhecimento são por intermédio da *dóksa* e da *episthème*, sendo que a primeira corresponde ao mundo sensível, enquanto a segunda está na dimensão das ideias, ou mundo suprassensível. A *episthème*, por seu turno, divide o conhecimento em dois graus distintos, sendo a *nóesis* tomada como um conhecimento superior. Por outro lado, a *diánoia* (conhecimento mediano) é o primeiro grau do conhecimento da inteligência. A *nóesis* está voltada ao conhecimento propriamente contemplativo, a dialética pura das ideias, e a *diánoia* tem no seu bojo o conhecer da efetiva natureza matemático-geométrico.

A *dóksa* representa o modo de conhecimento do mundo sensível, que é o modo inferior do conhecimento, dividida em dois diferentes graus, identificados pela *eikasía* (imaginação) e a *pístis* (crença). A *pístis* compreende o

conhecimento dos objetos sensíveis, as próprias coisas, enquanto a *eikasía* tem o espaço onírico e da imagem das coisas:

A forma inferior de conhecimento, a *dóksa*, compreende dois graus: a *eikasía* (imaginação) e a *pístis* (crença). Elas representam os dois graus de conhecimento do mundo sensível, sendo a imaginação o lugar dos sonhos e das imagens das coisas, ao passo que a crença refere-se às coisas mesmas, aos objetos sensíveis. (FERREIRA, 2012, p. 52).

Castoriadis é categórico ao declarar que, para o platonismo, a imaginação como faculdade do conhecimento pode levar ao engano, pois é possível a formulação de fantasias falsas, podendo conduzir para o que não é real. A relevância dada à imaginação, para Platão, é fonte de ignorância, de erros, do falso e do não verdadeiro, de caráter enganador e falseador da realidade.

O livro VII de *A República* atribui à imaginação o conhecimento dos personagens que ficam no fundo da caverna vendo sombras na parede, acreditando que são os objetos e os corpos reais. Entretanto, são projeções dos objetos e dos corpos reais, mas as pessoas acorrentadas, com visão voltada para o fundo da caverna, pensam que as imagens projetadas correspondem à realidade, as quais induzem ao engano:

Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objetos reais, quando designavam o que viam? [...] E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava? [...] pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos. (PLATÃO, 2012, p. 515).

Noutra obra, intitulada *Diálogos*, mais especificamente no diálogo com *Timeu*, segundo Castoriadis, existe uma perspectiva de tempo distinta dele mesmo. Nela, o tempo é definido como “imagem móvel da eternidade imóvel (Cf. Platão, *Timeu*, 37c-38a) e a temporalidade como uma repetição” (FERREIRA, 2012, p. 52). Neste caso, o tempo, para Platão, tem a significação de repetição temporal, tão somente uma multiplicidade do idêntico numa forma de repetição da mesma forma, ou seja, uma mudança aparente, conseqüentemente, é uma pseudocriação. Em outras palavras, é uma imaginação reduzida à produção ou à fabricação. Platão apresenta um pensamento totalmente preconceituoso sobre

a criação. Para ele, a criação fica restrita ao paradigma do *eidos* predeterminado, que simplesmente imita. Para o discípulo de Sócrates, Demiurgo repete os modelos, não cria nada novo, não apresenta novas ideias (*eidos*).

Na estrutura do pensamento castoridiano, o fundamento central filosófico é a criação. Para Castoriadis, a construção criativa revestida de genuinidade ocorre quando é *ex nihilo*, ou seja, é a criação de novos *eidé*. A criação imotiva remete ao estado do ser vivente, conseqüentemente, tem na origem a propriedade de criação ontológica de novas formas, do aparecimento de *eidé*. Castoriadis utiliza o vocábulo *eidos* platônico, mas salienta que criação realizada pelo Demiurgo de *Timeu* somente é construção ou produção. Sendo assim, no pensamento de Platão, a criação se presta ao modo de repetição, a dedução de formas já preexistentes, idênticas a criação do Demiurgo:

O Demiurgo do **Timeu** é um artesão que contempla um modelo, um paradigma eterno, e produz, “cria” um mundo conforme o que vira. O modelo que ele utiliza não é de sua criação, posto que é eterno. As formas inteligíveis existem independentes da existência do Demiurgo. A “criação” (demiúrgica) de Platão é uma arte (*techné*) mimética, e não propriamente *poiésis*. A atividade mimética (pode ser aqui traduzida por imitação) tem como produto uma entidade cujo estatuto ontológico é menor do que o de seu modelo. O demiurgo, assim, não cria novas formas, novos *eidé*, mas cópias desses *eidé*, dessas formas. A “criação”, pois, se mostra pré-determinada. (PERRUSI, 1999, p. 33-34).

Para finalizar, a concepção platonista confere ao imaginário o status de simples imitação do real, por isso, o desprezo pela arte, pois não representa nada mais que a cópia da cópia.

2.3 O imaginário em Kant, segundo Castoriadis

Por muito tempo, a filosofia herdada ignorou quase que completamente o imaginário, conferindo-lhe relevância de segundo plano. Isso é consequência do desdém sobre a criação imaginária e da pouca, ou nenhuma, dedicação na elaboração sobre a temática. Resta marcante no pensamento de Cornelius, a conotação de decepção sobre o esquecimento que a história da filosofia consolida ao tema da imaginação.

Conforme posição aberta de Castoriadis, o pensamento especulativo

conferiu menor importância ao trato do imaginário, seguramente sofreu escamoteamento do refletir filosófico. No entanto, a história filosófica trouxe a tona, em dois momentos, o tópico do imaginário: “este recobrimento, no entanto, será por duas vezes rompido na história da filosofia”. (CASTORIADIS, 2002a, p. 349).

Reiterando, o primeiro a descobrir o imaginário é Aristóteles, e o segundo redescobrimto da temática sobre o imaginário será realizado no trabalho filosófico desenvolvido por Emmanuel Kant. Contudo, o segundo retorno ao imaginário aconteceu muito tempo depois do livro *De Anima*, veio a ocorrer somente no século XVIII:

Será preciso esperar até Kant (e, depois, Fichte) para que a questão da imaginação venha a ser recolocada, renovada, aberta de maneira bem explícita e ampla – embora igualmente antinômica, inapreensível e incontível. Igualmente neste caso não tardará. (CASTORIADIS, 2002a, p. 349).

Emmanuel Kant inicia sua reflexão sobre a matéria na primeira edição do seu tratado da *Crítica da Razão Pura* (seção 24, B 151), porém não confere sequência à pesquisa do imaginário, abandonando na segunda edição:

Todavia, a síntese figurada, quando concerne meramente à unidade sintética originária da apercepção, que é pensada nas categorias, deve à diferença da conjunção meramente intelectual, denominar-se síntese transcendental da capacidade da imaginação. Capacidade da imaginação é o poder de representar um objeto mesmo sem a sua presença na intuição. Ora, visto que toda a nossa intuição é sensível, assim a capacidade da imaginação – por causa da condição subjetiva, que é a única sob a qual ela pode fornecer aos conceitos do entendimento uma intuição adequada – pertence à sensibilidade. Entretanto, enquanto a sua síntese é um ato de espontaneidade, o qual é determinante, e não, como o sentido, meramente determinável – e, por conseguinte, pode determinar a priori o sentido, segundo a sua forma e de acordo com a unidade da apercepção -, a capacidade da imaginação é, em tal caso, um poder de determinar a priori a sensibilidade, e a sua síntese das instituições deve, conformemente às categorias, ser a síntese transcendental da capacidade de imaginação: isto é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação do mesmo (ao mesmo tempo o fundamento de todas as demais) a objetos da instituição possível a nós. Tal síntese, enquanto figurada, distingue-se da intelectual, que prescinde de toda capacidade da imaginação é espontaneidade, denominando-a desse modo da reprodutiva, cuja síntese é subordinada meramente as leis empíricas, ou seja, da associação, e em nada contribui para a explicação da possibilidade do conhecimento a priori, não pertencendo, em vista disso, à filosofia transcendental, mas à psicologia. (KANT, 1974, p. 90-91).

Na concepção kantiana, mesmo o objeto não estando presente, a imaginação tem como propriedade fazer a representação, por meio da intuição. A concepção entende que o conjunto das instituições pertence ao sensível, então, a sensibilidade contém a imaginação. Entretanto, Castoriadis revela que “é o contrário que é verdadeiro: a sensibilidade pertence à imaginação. A imaginação de que fala Kant, é a imaginação segunda”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 246).

Para Castoriadis, o pensamento kantiano retrocede para compreender o imaginário como imaginação segunda, porque na segunda edição de a *Crítica da Razão Pura* ele muda o entendimento e passa a defender que a imaginação está subjugada às Leis do entendimento. No entanto, inicialmente, declarava que a imaginação é a capacidade da essência original do ser humano, dotada de leis próprias e desempenhando função sobre o entendimento e a sensibilidade:

Embora citado, não trataremos da afirmação de Heidegger. Nossa base de discussão se vincula à problematização elaborada por Castoriadis, publicada no seu artigo “*Imaginário, Imaginação e Reflexão*”, no qual o autor assevera que, entre a primeira e a segunda edição da KRV, houve um retroceder do pensamento kantiano com relação à faculdade imaginativa, ou seja, que em 1781, “*Kant redescobre a imaginação*” e, em 1787, “*há uma drástica diminuição de seu papel*”¹. Empreenderemos, desta forma, uma discussão no presente artigo a fim de esclarecermos a afirmação castoriadiana. Para tanto, além do artigo do Castoriadis, um outro autor nos conduzirá na análise dos textos de ambas edições: se trata de Roger Verneaux em sua obra *Le Vocabulaire de Kant: les pouvoirs de l'esprit*. (CARVALHO, 2018, p. 184).

Referente ao tópico da arte, o entendimento de Castoriadis sobre Kant, é que o pensamento do filósofo alemão rompe com a ideia de uma arte simplesmente imitativa, que provoca o engano e o erro (principalmente com o pensamento platônico da antiguidade clássica). Ao contrário, sustenta que o processo artístico revela perfeição, como instituição de novas formas.

Apesar de o conhecimento kantiano entender que existe inferência da imaginação sobre a criação artística, na esfera da razão, deixa a imaginação distante, relegada a um segundo plano:

¹ Cfe. CASTORIADIS, Cornelius. **Encruzilhadas do Labirinto V**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 243. (Nota do texto original).

Castoriadis, e também Kant, na Crítica da faculdade do juízo (1985), examinando o juízo estético, soube reconhecer o trabalho original da imaginação criadora. Para o filósofo alemão, a imaginação presente no processo artístico põe Kant criou uma teoria estética inovadora, que rompeu com a visão clássica. Esta última, inspirada, sobretudo, em Platão, concebia a arte como uma atividade de imitação do real: sendo imitação de um objeto verdadeiro, a arte é, para Platão, imagem de uma imagem, que oculta o verdadeiro, semeia a falsidade e, por isso, deseduca, provocando no humano o recurso às faculdades irracionais da alma. Kant rompe com semelhante perspectiva que, operando com critérios de perfeição, simplicidade, harmonia, unidade, define a obra de arte a partir de sua função mimética. Consoante o autor, a obra de arte é produzida pelo gênio, cujo talento, sendo “faculdade inata produtiva do artista, pertence à natureza”. Diz Kant: “o gênio é a inata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá as regras à arte” (Kant, 1985, § 46). A arte é, assim, criação, e não simples cópia ou imitação: ela não é imagem de nada, a não ser de si mesma. Observe-se que, ainda aqui, a palavra criação jamais será mencionada; mas há, no pensamento kantiano, a noção de imaginação como um fazer vir ao mundo formas que não são cópias de modelos já existentes. Mas a estética é exceção, pois, em geral, ao falar do domínio cognitivo, Kant não vê a imaginação. (FERREIRA, 2012, p. 52).

2.4 Crítica das determinações impostas ao imaginário, segundo Castoriadis

Desde os primórdios do pensamento filosófico, foi atribuída à imaginação importância de grandeza de segundo plano, adstrita a *doxa*, que é associada ao erro. Por outro lado, a relação da busca da verdade (*alétheia*) somente é conquistada através do *logos* ou da *nous*. A razão tem a incumbência de encontrar a verdade relativa ao ser e ao mundo, em outras palavras, o *nous* e o *logos* são detentores da capacidade de alcançar a verdade. Ao mesmo tempo, “a *doxa* foi remetida às impressões dos sentidos, aos produtos da imaginação, ou aos dois; ela foi rapidamente abandonada aos “sofistas”, mais tarde aos cétricos”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 241).

No pensamento de Castoriadis, a necessidade da humanidade de justificar, de forma inquestionável, através do *logos* ou da *nous*, decorre da cessação da tradição e/ou da religião de apresentar as bases para a lei e a compreensão da realidade. Com entendimento semelhante, Parmênides, um dos autores dos primórdios do pensamento filosófico grego, afirmava que a opinião (*doxa*) tinha caráter enganador, de ficção e ilusão.

Castoriadis cita Parmênides como modelo de filósofo que oculta a imaginação na sua dimensão criadora, restringindo o ato cognitivo a seres humanos determinados, excluindo a criatividade do mundo e refutando a criação de novas formas. Quando o filósofo da antiguidade afirma o axioma *ex nihilo nihil* (nada surge do nada) estabelece o princípio da determinação contraposto a criação e a possibilidade da alteração. Tudo permanece igual, sem transformação, o ser resta idêntico a si mesmo.

Fica evidente que um dos motivos relevantes para a história filosófica, na pesquisa da tradição do pensamento, relegar papel secundário ao imaginário está estritamente ligado à supremacia concedida à racionalidade como centro de obtenção da verdade e estabelecer que o imaginário é responsável pelo engano. A fixação do *logos* como competente para esclarecer o ser e o mundo explica o motivo da aproximação do pensamento herdado com o imaginário conjuntista-identitário. Concomitantemente, justifica o afastamento do imaginário radical, atribuindo a esse a condição de enganador e fictício, porque, segundo Castoriadis “a imaginação radical do sujeito humano singular e o imaginário social instituinte criam, e criam *ex nihilo*. Portanto, o que criam deve ser um não-ser, no melhor dos casos, ficções e ilusões”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 246).

Importa relevar que o imaginário radical tem, na sua essência, a propriedade de multiplicidade criadora, como emergência de outras formas. Por isso, não se presta ao limite das determinações, do deduzível, como esteve assentado no pensamento filosófico, naquele período:

Houve, decerto, alguns motivos que levaram cada um daqueles pensadores a tal posicionamento. Foram várias as épocas e vários os motivos, mas o principal deles foi o fato de que a reflexão filosófica esteve e está, na sua maior parte, condicionada pelos ditames de uma racionalidade, que por sua vez se baseiam nos pressupostos da lógica conjuntista-identitária ou conídica. Lógica cuja atribuição é a determinidade, o esgotamento da coisa em definições (quicá uma única definição); é o ambiente da causalidade determinística; em poucas palavras, é o império da exatidão. (CARVALHO, 2002, p. 22).

No raciocínio expresso por Castoriadis, a filosofia inicial (ontológica) consubstanciava e fundamentava a verdade na razão residente nas coisas, no sujeito e nas ideias. No entanto, não existia admissão plausível de o imaginário surgir a partir de um coletivo social, ou melhor, do social-histórico, até porque,

os indivíduos se reuniam motivados somente por causa de suas necessidades.

Para Cornelius Castoriadis, o social-histórico é a razão que levou/leva o pensamento filosófico, político e sociológico a não trazer à tona a reflexão sobre o imaginário. Isso decorre porque as sociedades humanas são calcadas na constituição heteronômica, derivada da incapacidade filosófica de não conseguir refletir libertariamente nesse aspecto.

O “filósofo do imaginário” traz outro elemento significativo para não percepção (denegação) do indivíduo componente do sistema social, bem como a própria sociedade não se apropria das instituições inerentes na existência dela mesmo, como assevera Castoriadis, textualmente, “Outra maneira de dizer o mesmo: tudo se passa como se a sociedade não pudesse reconhecer-se como fazendo-se ela própria, como instituição dela própria, como auto-instituição”. (CASTORIAIDIS, 2010, p. 250).

O pensamento de Cornelius Castoriadis traz convicção sobre o fato de a filosofia herdada, de forma inexplicável, não ter concedida a atenção devida ao imaginário. Inclusive, nas suas palavras, manifesta extrema surpresa porque os pensadores ignoraram a possibilidade de refletir sobre o imaginário social instituinte, bem como sobre o imaginário radical:

É espantoso que a imaginação radical do ser singular, da psique ou da alma, descoberta e discutida pela primeira vez há vinte séculos por Aristóteles, jamais adquiriu o lugar central que é o seu na filosofia da subjetividade. (CASTORIAIDIS, 1999b, p. 241).

Até aqui, tratou-se da temática do imaginário no percurso da história filosófica, trazendo pensadores da modernidade à atualidade e contrapondo-os ao pensamento construído sobre o imaginário castoriadiano. No próximo capítulo, o imaginário será abordado na sua origem fundante, enquanto potência e pulsão, sob o prisma de categorias como o tempo e o espaço, entre outros aspectos.

3 A POTÊNCIA CRIADORA DO IMAGINÁRIO

“Mas a imaginação, em sua essência, é rebelde à determinidade”.

A obra pensante de Cornelius Castoriadis é de muita intensidade conceitual filosófica e, para sua compreensão, se faz necessário dissecar, minuciosamente, suas dimensões. Propositamente, essa investigação inicia na gênese do momento criativo, justamente na radicalidade da emergência do novo, enquanto outra forma totalmente distinta da pré-existente, e também contempla o imaginário determinativo, que é derivado de outra forma. Importa, nesse momento da pesquisa, ter ciência de que o imaginário, categoricamente, decorre da *phusis* humana, sob a proposição aristotélica, perceptível e manifesta no pensamento castoriadiano:

Mas essa *phusis* não coincide com nenhuma norma (a não ser no sentido trivial: um ser humano totalmente “sem imaginação” seria um monstro, na acepção aristotélica da palavra); nem, como tal, permite “deduzir” ou “fundar” as normas. (CASTORIADIS, 1999b, p. 31).

Entretanto, a ontologia aristotélica, sobre o imaginário, ficou restrita à criação determinada, ou seja, tão somente ao processo *phusis/nomos*, seguindo as leis sob certas condições, como o imaginário produtivo. O estagirita não desenvolveu o imaginário sobre o enfoque da poiética.

Seguindo o raciocínio da citação, a natureza humana tem, conceitualmente, a potência imaginária como sua essência do *ser-em-si*, pois, na ausência desse predicado, poderia ser qualquer outra coisa, menos humano. Sobre o prisma do ser como sujeito criador, será tratado, em detalhes, a seguir, mas destaca-se pertencer à natureza da espécie humana a capacidade criativa, no sentido mais amplo do termo.

A potência criativa do ser humano não fica refém a sua condição primeira do extrato físico e biológico e sua imaginação ultrapassa a mera necessidade da funcionalidade e da sobrevivência. Depois da ruptura da mônada psíquica (conceito a ser abordado adiante, por ora, basta dizer que mônada é um organismo fechado, que não se comunica com o mundo externo), derivada da alteridade, o ser para si, de pronto, principia a formação de um mundo interior,

ou seja, de um mundo próprio. Essa constituição do mundo particular segue, também, a marcha de um tempo próprio.

Para melhor entender a perspectiva da criação psíquica, é importante pensar como acontece a transformação da psique egocêntrica (derivada do fechamento sobre si) que é a primeira fase constitutiva da psique, até a emergência do imaginário radical. O estágio inicial psíquico do ser vivente é a própria condição do estado bruto do *em si*, sem perceber qualquer diferença da dimensão interna e externa, mas tudo parece ser a sua extensão, ou seja, não consegue fazer diferença de si com o mundo exterior. De acordo com Castoriadis, “o sujeito, se é que existe sujeito, só pode referir-se a si mesmo, não existe uma distinção de si e do resto e nem pode ser estabelecida”. Assim, “o seio materno ou seu substituto faz parte, sem ser parte distinta, daquilo que será depois o ‘corpo próprio’, e que não é evidentemente um ‘corpo’”. (CASTORIADIS, 2010, p. 336-337).

A potência imaginária, na sua essência, emerge do ser em si, independentemente do primeiro estrato natural, diferente da criação social que tem por base de sustentação o mundo natural existente que aceita a construção do imaginário identitário. O fato é que o modo da criação poiética somente pode ser constatado porque trata-se de uma multiplicidade criadora, conseqüentemente, não comporta ser mera produção. A criação emergente (que surge) não é suscetível de dedução, tampouco significa um construto diferente ou repetitivo. A criação emergente, portanto, de acordo com Castoriadis (2006b, p. 262) é “o modo outro, como alteridade, emergência, multiplicidade criadora, imaginária ou poiética”.

Para esclarecer melhor o imaginário, importa saber que a palavra ideia tem formação etimológica a partir de *eidos* (imagem) derivada do vocabulário grego. O ser humano, categoricamente, é um ser pensante e, por conseguinte, criador de formas, figuras emergentes do pensamento e do próprio *eidos*. De acordo com Castoriadis, o pensamento advém da criação social-histórica que, de forma irreduzível, está atrelado à formação da psique individual, por intermédio do imaginário.

A imaginação emerge derivada da impressão percebida pela psique por estímulo sensorial, que transforma em representação/imagem para, depois,

surgir como figura, formadora de um fluxo representativo. Aqui, seguramente, pode-se chamar de criação original essa condição de estabelecer/criar figuras outras, fazendo constituir como figura o que não era. Essa imaginação abala as instituições (significações imaginárias sociais), mas importa saber que a percepção passa a ser a instauração do que é o fundo (fundo/figura), havendo a transformação no seu ser assim, da relação de fundo/figura, sendo passível de identificar como dilaceração criadora. Justamente neste momento, a criação passada transforma-se em um ser novo, uma nova perspectiva, em criação de outros tipos de *eidos*. O pensamento é criação do imaginário, porque “o processo de pensamento... formou-se a partir da representação. Só parcial e tardiamente, os “processos de pensamento” são ligados a, veiculados por, mediatizados em “representações de palavras”, bem como, o pensável é a própria constituição de “formas” (*eidos*) distintas (FREUD, *apud* CASTORIADIS, 2010, p. 334).

Para melhor entender a diferença entre a criação das formas de *eidos* dedutível da forma de *eidos* não dada, que é a criação *ex nihilo*, destaca-se o conteúdo de Castoriadis (2010) e de Perrusi (1999). Os autores trazem o exemplo do artesão que coloca sua ideia na obra de arte. Aquele que somente cria uma estátua não efetiva o surgimento de um *eidos* novo, mas imita um *eidos* dado, realizando uma imitação, uma simples cópia. Entretanto, ao fazer surgir uma forma não existente, está a criar um *eidos* novo, não sendo mera reprodução. O artesão pode criar um novo *eidos*, ou realizar a cópia de outro *eidos* pré-existente.

Assim, o filósofo do imaginário demonstra muito bem, no seu pensamento, a diferença existente entre criação no modo de emergência e criação no modo dedutível. A alteridade criativa traz como identidade ser irreduzível, indeduzível e improdutivo. Para configurar a genuinidade da alteridade criativa é preciso destruir as formas, levando em conta a determinação do em si ou do ser como esse.

Deve-se considerar que um objeto criado é dedutível ou produzido quando é feito a partir de outro, sendo produto de transformações repetidas de outro conjunto de formas existentes. Por sua vez, a construção de um objeto novo é quando a transformação não segue as mesmas leis determinativas de um conjunto dado. A emergência do novo ocorre quando o conjunto de

transformações determinadas não existe *a priori*, então pode assegurar a formação de outras formas. A criação de novas formas, de novas leis e de distintas determinações, é que caracteriza a emergência do novo, sendo o real sentido de nova forma, do termo *eidos*. O simples fato de ser imprevisível, indeterminado e imprezível, não significa o novo, porque pode ser uma mera repetição de forma determinada.

Para a configuração da alteridade, da imaginação criadora, se faz indispensável a criação acontecer na condição *ex nihilo*, de emergência de uma nova forma que não é um simples conjunto de transformações determinadas. Consequentemente, nestas circunstâncias, seria uma criação de forma distinta da dedutível, produtiva e de mera repetição. Nas palavras de Castoriadis, “alguma coisa é nova quando é posição de uma forma que não seja produzível a partir de outras formas”. (CASTORIADIS, 2006b, p. 282).

Na imaginação radical está o poder de criação da psique individual e, também, a potência imaginária da sociedade, na condição de imaginário instituinte social. A concepção de tudo que é inteligível da raça humana tem sua gênese no imaginário. Com exceção do mundo natural, nada escapa da formação e da constituição da criação imaginária. Os paradigmas científicos, as aporias, os axiomas, a construção das sociedades, a formação do indivíduo social, a totalidade do saber, tem referência originária na potência imaginária. A potência criativa é a causa da imaginação que é a força da humanidade que tem a potência como causa primeira, sendo a imaginação a própria potência criativa. A força do imaginário está fundada na possibilidade de instituir novas formas sem qualquer determinação, como se fosse a lava vulcânica sedimentando outras instituições não produzíveis.

Com exceção do primeiro estrato do mundo, o demais advém da capacidade humana de criar formas reproduzíveis ou sem qualquer referência de formas anteriores. A não ser a dimensão do pré-social, tudo que diz respeito à vida da humanidade decorre da potência imaginativa. Destaca-se que a potência imaginária constitui um mundo de significações para propiciar a sobrevivência e a organização social humana. Toda a instituição social tem o protagonismo da força do imaginário.

3.1 O Imaginário e a sua relação com o tempo e o espaço

Para versar sobre o tema do imaginário e suas diversas concepções existentes, como imaginário radical, imaginário instituído, imaginário fundante, imaginário social, é imperioso adentrar no estudo dos institutos do tempo, para absorção das diversas maneiras da criação. Nesse primeiro momento da pesquisa, o enfoque principal é para o entendimento da potência imaginária em sua gênese, exatamente no momento da concepção.

Para o alcance da compreensão do instante da gênese imaginária, será necessário refletir sobre os inúmeros tópicos referentes ao tempo. Cornelius Castoriadis, nos livros *A Instituição Imaginária da Sociedade*, *O Mundo Fragmentado e Feito e a Ser Feito*, apresenta as possibilidades variáveis de tempo da materialidade da imaginação. Discorre sobre o tempo identitário, o tempo objetivo, o tempo filosófico, o tempo subjetivo e o tempo imaginário, bem como, apresenta a analogia dos diferentes tempos e seu entrelaçamento no mundo da imaginação.

No livro *O Mundo Fragmentado*, Castoriadis compara as diversas espécies do tempo e faz analogia da similitude do pensamento aristotélico sobre o ser. Corroborar a ideia ao citar o livro *Metafísica IV e VII*, de Aristóteles, em que o filósofo da antiguidade afirma que “o ser é um pollachos legomenon” (CASTORIADIS, 2006b, p. 261), ou seja, o ser pode ser expressado de dez maneiras diferentes:

O termo *ser* é utilizado em vários sentidos, mas com referência a uma idéia central e uma característica definida, e não meramente como epíteto ordinário. [...] do mesmo modo *ser* é usado em diversos sentidos, mas sempre com referência a um início princípio. (ARISTÓTELES, 2006, p. 103).

Castoriadis entende que a relação existente entre o tempo e o ser é impossível de ser desfeita, não concebe a possibilidade de separação das duas categorias, tanto que menciona “que o tempo é inseparável do ser” (CASTORIADIS, 2006b, p. 262). O pensador sentencia a inseparabilidade entre o tempo e o ser, em outras palavras, na concepção castoriadiana, não existe a possibilidade de seccionar os dois. Na convicção absoluta do filósofo do imaginário, ocorre uma unicidade e unidade entre o tempo e o ser. Nas palavras

de Castoriadis, “a situação é referente ao ser e, se penso corretamente, pelas mesmas razões profundas”. (CASTORIADIS, 2006b, p. 261).

Tanto o vocábulo ser quanto o tempo podem ter muitas significações diferenciadas. O filósofo destaca, no seu pensamento, o aspecto de similitude entre o tempo e o ser, a possibilidade de ambos os termos poderem receber tratamento de muitas formas diferenciadas, entretanto, ambos mantêm referência de uma ideia central. O que importa é que os vocábulos tempo e ser podem ter muitos empregos de significações distintas, com diversas concepções derivadas, como bem lembra Castoriadis. A assertiva de similitude do tempo e do ser decorre da multiplicidade de acepções conferida aos dois termos, mas com a presença de sentidos diversos para cada um.

Na reflexão do tempo, a apresentação de divisão de inúmeras espécies é inevitável, visto que existe o tempo para o sujeito em si, o tempo para todos nós, o tempo subjetivo e objetivo, bem como o tempo em geral. Segundo Castoriadis, cada ser tem o seu mundo e seu próprio tempo, ou seja, o tempo pertence a todo sujeito, que é concernente a todo o ser para si:

O tempo pertence a todo sujeito – a todo ser para si. É uma forma de autodesenvolvimento de todo ser para si. O ser para si (por exemplo, todo ser vivo) é criação do interior, isto é, de um mundo próprio, organizado em e por um tempo próprio (*Eigenzeit*). (CASTORIADIS, 2006b, p. 274).

Pela necessidade de continuar a existir, a psique abre-se, fazendo a abertura para o mundo exterior, neste momento, acontece a incidência da internalização de um tempo social, distinto do tempo do mundo próprio do sujeito. Na sua essência, “a psique, em seu núcleo, é irreduzível à sociedade” (CASTORIADIS, 2006b, p. 274), porém, com a finalidade da sua própria sobrevivência, através do processo de socialização, deixa o estágio de “autismo” pela mediatização dos indivíduos (fabricação social) socializados. Importa destacar que ocorre a oposição da psique e da sociedade, contudo, esse antagonismo não é com o indivíduo porque esse é o resultado da sociedade e do processo da socialização imposta a psique. No processo de socialização da psique, dá-se a internalização do tempo instituído pela sociedade, que pode ser denominado de tempo público, ou também chamado de tempo social.

O tempo social tem, intrinsecamente, entrelaçado duas vertentes descritivas de tempo. A primeira categoria diz respeito ao aspecto de tempo identificado como tempo conjuntista-identitário, ou, simplesmente, denominado de confídico. Em segundo plano, o tempo social sob a ótica de um tempo imaginário instituinte. O principal modelo da dimensão instituída do tempo identitário é o calendário, ou tempo como demarcação. Esse tempo tem a ver com o tempo das medidas, em outras palavras, é relativo, essencialmente, ao recorrente, a repetição. O tempo conjuntista-identitário, que implica no tempo calendário, internamente, é constituído de divisões numéricas (minutos, horas, meses, anos, estações) e tem como sustentação os fenômenos naturais, amparados pelo conhecimento científico e alicerçados nos acontecimentos espaciais, apesar de os fenômenos não serem radicalmente resolutivos, devido à ausência de coincidência numéricas exatas.

O outro tempo social enunciado no pensamento de Castoriadis trata do tempo instituído como tempo das significações ou tempo imaginário, sendo permitido chamá-lo de tempo da alteridade. O tempo social (imaginário) é reflexo de criações significativas imaginárias, como se a sociedade fosse uma espécie de ser para si formador de instituições da sua própria existência. Conforme manifesta o autor:

O tempo nunca é instituído como um intermediário puro e neutro ou receptáculo permitido a coordenação externa das atividades. O tempo é sempre dotado de significação. O tempo imaginário é o tempo significativo e o da significação. (CASTORIADIS, 2006b p. 275).

Outro aspecto relevante refere-se à constituição de correspondência mútua de existência do tempo imaginário e do tempo identitário. A inferência entre o tempo da significação e o tempo conjuntista-identitário é de relação recíproca circular, uma vez que estão sempre presentes as duas dimensões na totalidade dos construtos das instituições sociais. O tempo identitário é que define (refere) o que é tempo imaginário, sem a identificação não haveria o tempo da significação. O mesmo acontece com o tempo identitário, que sem a significação conferida pelo tempo imaginário, não seria tempo. Importa asseverar que a pouca relevância do tempo imaginário durante a história da filosofia é decorrente da concentração de importância conferida, pela filosofia

herdada, ao tempo meramente identitário, (conídico), ao tempo repetitivo e mensurável. Isso explica muito bem a vulgarização dada ao Imaginário como categoria filosófica.

Em relação ao espaço do imaginário, para Castoriadis, as determinações pré-existentes ao ser e ao social histórico não fazem com que a criação reste restrita ao que já é, antes pelo contrário, jamais são fechadas para impedir o surgimento de outras determinações. Sob esse prisma, cria a condição de caracterizar distintas formas de espaço, de maneira abstrata e matemática, conseqüentemente, é possível pensar num espaço abstrato ou puro. No espaço puro, todo ponto pode diferir do outro, independentemente das suas características particulares, mas basta, para ser diferente, a posição que ocupa no espaço.

Por isso, dois objetos idênticos podem ser distinguidos diferentemente por estarem em lugar distinto no espaço, mesmo os objetos sendo iguais, conseqüentemente, estabelece a diferença dos idênticos. A diferença tem a potência produtiva e é a base da construção da matemática, que, por intermédio de leis dadas, pode construir conjuntos diversos, ou multiplicidades de dimensões, enquanto um receptáculo (do gênero de espaço).

Um espaço a ser destacado é o da física matemática, correspondente àquilo que identificamos como realidade. Esse espaço diz respeito ao universo do conídico (conjuntista-identitário), como se apresenta a construção de espaços públicos sociais, porém, não nos é permitido tratar o espaço na integralidade como conjuntista-identitário, conforme afirma Castoriadis: “nada nos autoriza a tratar o espaço todo como identitário” (CASTORIADIS, 2006b, p. 286). No caso do espaço da emergência da alteridade, não é permissível falar no espaço puro, abstrato, da alteridade, mesmo ela surgindo num devido espaço. A alteridade não condiz com a separação do que emerge como outro, pois não permite ser separada das formas e dos acontecimentos que lhe tornam alteridade. O autor explica a abrangência do espaço do imaginário da seguinte forma:

Devemos, portanto, pensar o espaço como comportando não somente uma dimensão conídica, mas também uma dimensão imaginária ou poética. Do mesmo modo que ele implica a manifestação “simultânea” de formas que são outras, que permite um “corte instantâneo” do que é como outro, que há “multiplicidade sincrônica” de outras formas, assim também o espaço efetivo, no interior pleno do termo, vai além

do espaço abstrato e além da simples organização conídica. (CASTORIADIS, 2006b, p. 287).

3.2 O imaginário *ex nihilo* (do nada)

Para iniciar o desenvolvimento sobre a matéria do imaginário *ex nihilo* (do nada), é preciso entender que a palavra tem sua origem do latim, tendo como tradução para o português o significado “do nada”. Seguindo o raciocínio lógico, o imaginário *ex nihilo* pode ser interpretado como criação do nada. Mas, o que significa isso? Então, a criação *ex nihilo* significa não havendo nada mesmo? Castoriadis explica esta indagação ao asseverar que:

[...] as instituições e as significações imaginárias sociais de cada sociedade são criações livres e imotivadas do coletivo anônimo concernido. São criações *ex nihilo*, mas não *in nihilo*, nem *cum nihilo*. Isso quer dizer que são criações *sob condições*. (CASTORIADIS, 1999b, p. 282).

Da manifestação supracitada de Castoriadis é primordial apontar duas informações importantes. A primeira é que o imaginário *ex nihilo*, em qualquer esfera (particular ou público), não será motivado (determinável). A segunda reside na referência de que a criação emergente advém de forma condicionada, portanto, ela não é *in nihilo*, tampouco *cum nihilo*, ou seja, a criação *ex nihilo* é criação “em” (*in*) determinadas condições e “com” (*cum*) específicos meios:

Criação que se manifesta, entre outras, pela enorme diversidade das formas sociais bem como na sua sucessão histórica. Essa criação é *ex nihilo*: quando a humanidade cria a instituição ou significação, ela não “combina elementos” que teria encontrado esparsos diante dela. Ela cria a *forma* instituição, e em e por essa forma ela *se* cria a si mesma *enquanto humanidade* (outra coisa do que uma assembléia de píbedes). Criação *ex nihilo*, criação da forma, não quer dizer criação *cum nihilo*, sem “meios” e sem condições, sobre tábua rasa. (CASTORIADIS, 2006b, p. 59-60).

Esse modo de criação “do nada”, como muito explica Castoriadis, não tem o sentido de uma criação “em nada”, ou “com nada” (*cum nihilo*), antes ao contrário, manifesta, permanentemente, a pré-existência de condições anteriores, que limitam e condicionam a instituição imaginária, no entanto não conseguem determinar. O exemplo de tábua rasa, apresentado por Castoriadis,

demonstra, exatamente, não existir esse *vazio* de condições no “tempo” e no “espaço” da criação *ex nihilo*.

Reforçando a ideia de haver condições “concretas” envoltas na criação *ex nihilo*, importa realçar a existência anterior do primeiro estrato natural do mundo físico e químico, ou mundo exterior (mundo circundante). Outro aspecto mensurável da condição apresentada para criação da forma está no estrato natural do próprio ser humano, enquanto biológico e psíquico. A formação da história, por sua vez, também se ancora naquilo que já foi instituído socialmente. Por isso, não tem como negar a presença de condições na criação de algo novo, ou seja, não se trata de uma criação *cum nihilo* (sem condições e “meios”), porém a condição não tem a faculdade de determinação sobre a criação como alteridade. “Mas ela não é causada e nem determinada por esses elementos. O que existe, ou uma parte disso, condiciona a nova forma; não a causa e nem a determina”. (CASTORIADIS, 2006b, p. 283).

Castoriadis estabelece, no seu pensamento, que a criação *ex nihilo* acontece sob certas condições, bem como a criação de modo indeterminado se presta como uma categoria criativa, tanto do imaginário individual como do imaginário coletivo ou social:

Assim, os humanos criam o mundo do sentido e da significação, ou da instituição, sob certas condições – que sejam seres vivos, que não haja Deus constante e corporalmente presente dizendo-lhes o sentido do mundo e da sua vida, etc. (CASTORIADIS, 2006b, p. 283).

Um dos motivos apresentados por Castoriadis como justificativa para o encobrimento da criação *ex nihilo* pela filosofia herdada está no cogitar errôneo de ser o termo *ex nihilo*, um termo teológico. A afirmação de Castoriadis, de pensar que a filosofia tinha o termo *ex nihilo* como teológico. Dentro deste espectro, reside a justificativa da proposição de Parmênides, *ex nihilo nihil* (nada surge do nada). Assim, retira a possibilidade da esfera do imaginário na sua plenitude de criação *ex nihilo*.

3.3 *Tout court* (sem mais nada)

O *tout court* (mundo pré-social) está intimamente ligado a formação de significados do mundo circundante dos seres humanos, mas, ao mesmo tempo, na constituição da psique individual, em razão da inseparabilidade e irreduzibilidade do imaginário social e da psique individual. Cornelius Castoriadis estabelece, em seu pensamento filosófico, que o mundo *tout court* é o mundo natural, sem ser o “natural”, pois, exatamente, a expressão (nome) e a significação são produtos do imaginário individual e do imaginário social e não existem no mundo pré-existente ao ser humano. O mundo *tout court* é aquele que admite às diversas sociedades criarem o próprio magma de significações imaginárias sociais para instituir e constituir seu mundo específico. Essas criações não são separáveis da funcionalidade e da racionalidade na essência das instituições sociais. O autor costuma usar a sigla (S.I.S.) para identificar as significações imaginárias sociais. A criação imaginária social de mundo é possível ser tanto da dimensão “social” quanto da “natural”.

A verdade é que o primeiro extrato natural, ou mundo precedente, é anterior ao ser humanizado que resulta do rompimento da psique. Castoriadis denomina o mundo pré-social de mundo *tout court*, ou seja, um mundo desprovido de qualquer significação. Esse mundo sem significações comporta as significações imaginárias sociais, em outras palavras, o primeiro extrato natural *se presta* à incidência de tais significações instituintes da sociedade:

A resposta é: o mundo se presta a (*é compatível com*) todas S.I.S e não privilegia nenhuma delas. Isto significa: o mundo *tout court* é a-sensato (*a-sené*), desprovido de significação (salvo a de se prestar a [...]). Mas isso não é o que chamamos de significação). (CASTORIADIS, 1999b, p.18).

A sociedade jamais poderia existir se não tivesse se sustentado na compatibilidade do primeiro extrato natural, que é perceptível pela possibilidade observada diretamente pela própria constituição da natureza animal do ser humano:

[...] assim como qualquer outro ser vivo não pode ignorar ou transgredir aquilo que é, para ele, a organização da natureza que corresponde a sua própria organização. [...] é o que denomino o primeiro extrato

natural sobre o qual se apoia a instituição da sociedade, e que ela não pode pura e simplesmente ignorar, nem forçar. (CASTORIADIS, 2010, p. 273).

A formação da sociedade como um *ser para si* cria seu mundo próprio que passa pela instituição das suas significações imaginárias sociais. Como ocorre com a psique individual, a sociedade também realiza a sua constituição através da autocriação. Para alcançar a sua constituição social, a sociedade precisa da imaginação instituinte, juntamente com a imaginação conídica. Dito de outra forma, para a existência de uma sociedade é necessário haver a dimensão imaginária radical e a dimensão conjuntista-identitária:

[...] o para si não pode existir senão criando (senão se ele cria) um mundo próprio suficientemente “análogo” a traços do mundo “exterior”; e tal criação torna-se possível porque, tanto o mundo próprio para-si quanto o mundo *tout court* comportam uma dimensão conídica. (CASTORIADIS, 1999b, p. 23-24).

Castoriadis, categoricamente, argumenta que o *para-si* individual (a psique singular) realiza a separação e a combinação, enquanto no mundo *tout court* (exterior) há o separável e o combinável. Nas palavras do filósofo “O para-si deve criar conídico – e há conídico no mundo”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 24).

3.4 O imaginário e a psique

Desenvolvido o tema sobre as condições do primeiro extrato natural se prestar a incidência da criação imaginária do novo e do conídico por se tratar de um mundo desprovido de significações, nesta seção será esclarecido que o imaginário e a psique não são a mesma coisa, contudo cause certa confusão entre imaginação e psique.

A psique que pode ser denominada psíquico tem a sua própria realidade totalmente distinta da significação do imaginário, apesar de não ficar muito esclarecido o sentido de imaginário na obra castoriadiana. A tríade constitutiva do imaginário radical se faz presente enquanto essência da psique. Mais detidamente, na explicação da psique é importante anotar a sua existência desde os primórdios do vivente, entretanto, com instâncias diferentes da imaginação (imaginário). É na psique que se encontra “o primeiro para si, o para

si arquétipo, é o vivente. Tudo o que será dito adiante pressupõe as categorias do vivente que se mantêm através dos níveis do para si” (CASTORIADIS, 2006b, p. 209). Nessa fase da psique do para si vivente já faz que haja a figura, mas faz que haja da mesma forma sujeitada à funcionalidade. A imagem controlada pela funcionalidade corresponde à imaginação genérica ou submetida às funções de conservação e de reprodução, ou seja, mesmo na primeira estrutura da psique, a imaginação está presente. A permanência do fechamento da psique está estritamente condicionada à imaginação, submetida às funções biológicas de conservação e de reprodução. Justamente neste estado, tem-se uma imaginação igual a todas as espécies de viventes:

Como já dito, para o vivente, a criação tem lugar de uma vez por todas, e permanece submetida centralmente à funcionalidade. No humano, o fluxo espontâneo da imaginação, no que ele tem de especificamente humano., é liberado da finalidade biológica. Essa é a condição para a capacidade do ser humano com o fechamento (cognitivo, afetivo, desejante) no qual o simples vivente permanece. (CASTORIADIS, 1999b, p. 163).

Existe um segundo nível de ser para si que é o *para-si* psíquico, em que se encontram duas instâncias distintas, que são o inconsciente e o consciente, os quais, neste estágio, não são divididos. O nível do *para-si* da psique é dissolvido pela ruptura da estrutura monádica de fechamento. Castoriadis ensina ser o primeiro estado da psique na forma de mônada, conceito elaborado por Leibniz e utilizado pelo filósofo do imaginário:

Mônada Conceito desenvolvido por*Leibniz, em cuja filosofia as mônadas são as verdadeiras unidades e por isso as únicas substâncias verdadeiras. As mônadas não têm extensão sendo entidades mentais suscetíveis de percepções e estados apetitivos, embora cada uma delas seja autossuficiente e se desenvolva sem qualquer relação com outra mônada (*ver* harmonia preestabelecida). Sua autossuficiência é frequentemente enfatizada na afirmação de que as mônadas “não têm janelas”. Os fundamentos da doutrina encontram-se na tese segundo a qual as relações têm de ser explicadas em última instância pela natureza categorial, não relacional, das coisas. (BLACKBURN, 1997, p. 254).

A psique nos dois níveis de *para-si* já citados apresenta a pulsão, como a existência de intencionalidade característica da busca e da evitação, assim como, a formação de figuras com a presença da faculdade de relacionar:

A psiquê inconsciente é portanto isso: processo representativo onde a emergência e a colocação em relação de representações é “regular”/guiada pelo - princípio do prazer. A questão da realidade psíquica em seu ser originário é pois questão de origem da representação, de origem de relação, de origem de princípio do prazer como intenção visando o afeto. (CASTORIADIS, 2010, p. 335).

A ruptura da mônada leva a psique a ter um fluxo contínuo e incontrolável, espontâneo de representação sem imposição determinável. Com a abertura, surge a alteridade, contrária à identidade, bem como a constituição do processo de intromissão. Esse processo se dá através da percepção que possibilita a formação do indivíduo socializado. Pela socialização, acontece a formação no mundo da psique, com a constituição do terceiro nível do *para-si social*.

Na sequência, importa desenvolver o significado do termo imaginário. Imaginário pode ser interpretado como aquilo que é resultado criativo da imaginação, ou seja, a imaginação assume o papel de processo pelo qual resulta a constituição do imaginário. Semelhante a conotação usada, erroneamente, pela filosofia herdada, é possível dar o sentido, ao imaginário, de irreal ou fictício.

Segundo a visão de Castoriadis, somente é possível falar de algo a partir da criação imaginária, que é incessante e sem determinação. A construção do imaginário cria sobre figuras/formas/imagens e não permite a redução de formação somente de imagens. A expressão imaginário, muito empregada nas obras de Castoriadis, tem relação idêntica com o termo imaginação. Os termos imaginação e imaginário, na construção do pensamento castoriadiano, são dotados de equivalência:

No percurso dos textos de Castoriadis, vimos que para a mesma categoria ou para o mesmo nível de discussões – acerca do imaginário – ora ele utilizará o termo “imaginário radical”, ora “imaginação radical”, ou ainda “imaginação criativa” ou “criadora”. Todas elas se equivalem, embora possamos atribuir à imaginação um caráter mais originário, uma vez que, apesar de também ser atividade criadora, o imaginário radical dependerá de sua relação direta com a constituição social-histórica de uma dada sociedade, de uma dada época. (CARVALHO, 2002, p. 34).

Castoriadis faz uso do termo imaginário para diversas classificações distintas de imaginários. O termo imaginário varia conforme a relação estabelecida, se usado em relação à sociedade ou se usado em relação a psique

no seu estado de fechamento. Assim sendo, na condição de fechamento monádico, tem-se o imaginário genérico comum a todas as espécies que não efetivaram a abertura, bem como ao ser vivente, antes da fratura. Castoriadis designa de imaginário radical aquele que acontece da criação *ex nihilo*, tanto para a criação da psique privada quanto para o imaginário instituinte. O imaginário fundante, ou o imaginário efetivo, possuem a mesma significação do imaginário radical. Já o imaginário social tem idêntico sentido ao imaginário instituído. O imaginário tem similitude às diversas classificações conferidas por Aristóteles ao ser.

3.5 O imaginário radical

A imaginação radical pode ser definida como o poder criativo do ser humano e do coletivo humano na totalidade das construções realizadas pela humanidade. Tudo o que é possível de ser pensado, os princípios, os axiomas, as organizações sociais, a economia, o direito, todas as disciplinas, a totalidade epistemológica, a antologia, o significado de humanidade, a percepção do mundo externo, o mundo interno, até a presente dissertação é originada do imaginário de raiz. A causação da imaginação é potência criativa, que tem na potência sua causa primeira, assim sendo, a imaginação é a própria potência. O pensamento de Castoriadis sustenta que ao imaginário radical é que pertence o fundamento para a universalidade, contrariando o argumento de que a “racionalidade” humana ser a fonte.

Não tem como deixar de citar, literalmente e de forma reiterada, o argumento de Castoriadis de que a ruptura da mônada é a gênese do imaginário radical:

Ora, a ruptura traduzida pelo aparecimento do humano está ligada a uma alteração dessa imaginação, que se torna, a partir daí imaginação radical, constantemente criadora, aparecimento ininterrupto do mundo psíquico (inconsciente, como consciente) de um fluxo espontâneo e incontrolável de representações, de afetos e de desejos. (CASTORIADIS, 1999b, p. 163).

O imaginário radical como vocábulo tem vários termos denominativos com significativo idêntico. Por exemplo, imaginário fundante corresponde à mesma

conotação de imaginário radical. Outra designação usada com frequência é imaginário de raiz, contudo refere-se ao mesmo sentido dado ao imaginário radical. A expressão radical tem relação originária com a palavra raiz, por isso, imaginário radical tem o sentido de raiz da criação imaginária ou a origem da imaginação. Isso ocorre porque o imaginário fundante dispõe como característica da sua natureza a propriedade de inventar e dar representação ao simbólico, ao imaginário efetivo.

O imaginário radical é a origem criadora da psique/soma, pois ele é o significado do fluxo representativo afetivo e intencional da psique/soma. Do mesmo modo, o imaginário radical, na condição de imaginário social, surge como fluxo público incógnito, consistente no imaginário social instituinte:

O imaginário radical é como social-histórico e como psiquê/soma. Como social-histórico ele é corrente do coletivo anônimo; como psique/soma é fluxo representativo/afetivo/intencional. Denominamos imaginário social no sentido primário do termo, ou sociedade instituinte, o que no social-histórico é posição, criação, fazer ser. Denominamos imaginação radical o que, na psiquê/soma é posição, criação, fazer ser para psiquê/soma. (CASTORIADIS, 2010, p. 414).

A dimensão do imaginário social-histórico (imaginário instituinte), bem como da psique/soma (imaginário fundante) são produtos da formação do imaginário radical. Essas duas expressões imaginárias não são separáveis e nem estáticas.

Castoriadis utiliza a perspectiva antropológica filosófica para explicar os mecanismos da transposição da imaginação do ser vivente. A imaginação do ser vivente é submissa à centralidade das funções instrumentais de conservação e de reprodução da espécie do imaginário que fica refém do substrato biológico. Quando ocorre a transposição, surge o imaginário radical que tem como característica intrínseca a disfuncionalidade.

Segundo Castoriadis, a partir da automatização da imaginação, foi permitido o rompimento da relação essencialmente funcional para transferir o prazer do biológico à representação. Como consequência, resulta o surgimento da representação e do imaginário radical:

É igualmente a autonomização da imaginação e a substituição do prazer de órgão pelo prazer da representação que é a condição para

essa determinação decisiva do ser humano, sem a qual não teria havido hominização: a sublimação. (CASTORIADIS, 1999b, p.164).

Castoriadis não hesita em afirmar que, para haver a alteração do ser vivente para vivente humanizado, esta necessita da automatização da imaginação. Exatamente nessa fase acontece a troca do prazer do órgão para o prazer da representação, mas, simultaneamente, é indispensável a sublimação para tornar o vivente em ser social.

Para potencializar a automatização imaginária com o surgimento disfuncional, assim como com a sobreposição do prazer representativo sobre o prazer do órgão e a aparição do fluxo contínuo de representação afetiva intencional, é necessário o rompimento do mundo fechado do ser vivente. Com a ruptura da mônada (semelhante ao autismo), ocorre a abertura para o surgimento do ser humano mediante a transfiguração do imaginário atrelado a funções conservadoras e reprodutivas para o aparecimento do imaginário radical:

O nascimento da pessoa se realiza a partir de uma ruptura com o mundo natural. Essa ruptura cria inevitavelmente uma fratura entre ela e o mundo. O ser humano foi expulso do paraíso natural. É desse modo que ele se distanciou do mundo ao qual anteriormente seu ser estava integrado de modo pleno. (RUIZ, 2003, p. 57).

O imaginário fundante emerge e surge como um fluxo criativo permanente de formação de imagens. Sua radicalidade resulta da intencionalidade afetiva representativa, após a efetiva abertura para o mundo decorrente da fratura da psique. O imaginário de raiz, no seu surgimento, já apresenta a faculdade da indeterminação de possibilidade do desenvolvimento do pensamento. A indeterminação não fica condicionada à dimensão ontológica ou à lógica, como também o imaginário radical não se submete à deliberação da vontade. O imaginário fundante é uma potência sem controle, é incontrolável no ser humano e na sociedade.

3.6 O imaginário, a sublimação e a opressão

Para o entendimento do conceito de sublimação, no pensamento castoriadiano, o autor define como “a sublimação nada mais é do que o aspecto psicogenético ou idiogenético da socialização, ou a socialização da psiquê considerando como processo psíquico” (CASTORIADIS, 2010. p. 355). Do conceito de Castoriadis sobre a sublimação se depreende dois pontos importantes, que serão desenvolvidos a seguir para melhor entender o alcance do seu contorno.

A psicogenética de forma isolada não é suficiente para explicar o processo de formação do indivíduo social, bem como não consegue esclarecer a socialização da psique”, conseqüentemente, não se presta para a compreensão da sublimação. Restringir o entendimento à psicogenética tem sido o modo reiterado dos psicanalistas de tratar o assunto. É óbvio que atribuir o esclarecimento à psicogenética, de modo estrito, causa a redução do psíquico ao genético. Outro aspecto de interesse, não menos importante, que está relacionado à redução explicativa ao psicogenético, é a ocultação do imaginário restrito à palavra, bem como do imaginário radical da psique e do imaginário social.

O segundo ponto de destaque para o entendimento da sublimação também pode ser relacionável à tentativa frustrada de explicação do conceito reduzido à psicogenética. Como já visto antes, a sublimação acontece através da socialização da psique, para tanto, é necessário a incidência de fatores externos, quais sejam, o imaginário social instituído e as significações. Estes devidamente recuperados pela psique formam a ligação dos mundos privado e público, constitutivos de um mundo comum. A irredutibilidade está na essência da formação da psique individual, como na constituição do imaginário social, portanto, não haveria a sublimação sem a necessária integração do social com a psique individual:

[...] qualquer forma de sociedade instituída, e já a linguagem – só pode existir se, e somente se, há sublimação, mostra irredutibilidade do social-histórico ao psíquico, ao mesmo tempo em que a irredutibilidade do social-histórico inversa. (CASTORIADIS, 2010, p. 355).

No subcapítulo anterior, Castoriadis explicita que, depois da ruptura, inicia a automatização da imaginação como um fluxo intencional, afetivo e representativo sem cessar. O ser em si psíquico evolui para a condição de hominizado quando desligado da funcionalidade padrão do imaginário genérico que continua mantido nas outras espécies. Desse modo, o agora humano passa do sinal ao signo, bem como de “uma coisa pela outra” (*quid pro quo*) para a linguagem. Concomitantemente, o *para si* psíquico faz “a substituição do prazer do órgão pelo prazer de representação que é a condição para essa determinação decisiva do ser humano”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 164).

O fenômeno da sublimação faculta a socialização da psique privada a absorver as significações da sociedade. A psique particular passa, efetivamente, a trocar os objetos privados pelos objetos de valores da sociedade, incluindo a perda de si, pela formação de outra imagem. “A sublimação é capacidade de investir “objetos” imperceptíveis, socialmente instituídos, que não têm outra existência senão a social, encontrado aí o prazer (no sentido psíquico)”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 164).

Assim sendo, a sublimação é o desenvolvimento imposto à psique de trocar os objetos privados de aplicação, incluindo a imagem de si mesmo, pelo prazer de objetos de cunho social, ou seja, de valores e significações da sociedade instituída:

a sublimação é a capacidade de obter prazer indireto: isto é, há um objeto, que em si não tem a capacidade de produzir prazer, mas por meio de dado mecanismo tem sua existência transformada em doadora de prazer. (CARVALHO, 2002, p. 86).

Encerrando o tópico da socialização para adentrar no conteúdo da opressão, cumpre esclarecer que, devido à irredutibilidade do núcleo da psique, ocorre oposição entre psique e sociedade. Contudo, a psique, para sobreviver, submete-se ao processo de socialização, que constrói o indivíduo que será sua representação externa. A psique se socializa pela fabricação do indivíduo social. Para haver a formação do indivíduo mediatizante do desenvolvimento socializado, a psique necessita aderir aos valores e às regras existentes da sociedade. Esse processo é consumado através da sublimação.

Sobre a opressão, destaca-se que a sua causa está na origem da inclusão da psique no mundo, em outros termos, o instante da fratura, ou melhor, da ruptura da mônada de seu estado de fechamento. A constituição da psique, na sua origem, é como mônada fechada, sem existir nada no mundo do para-si psíquico para além da sua organização própria.

Nesta fase do para-si psíquico não existe alteridade, somente identidade, tudo é absolutamente o mesmo, numa “identificação autística”, não havendo nada mais que a psique, nada diferente:

Através desta, são absolutamente o mesmo, sem que sejam “reduzidos” um ao outro, são idênticos de maneira não atributiva e não predicativa, os “termos” que denominamos na linguagem eu, boca, seio, leite, sensação oral, sensação proprioceptiva, prazer, ser, tudo, eu. (CASTORIADIS, 2010, p. 340).

A verdade é que, imediatamente após a ruptura, a psique privada nunca mais terá a sua representatividade do estado primário (proto-representação) porque se magnetizou, na psique, a formação triádica da imaginação. A fratura da mônada impõe o objeto (seio), o outro (outro para-si, a mãe) “e o próprio corpo, ela está para sempre excentrada em relação a ela mesma, orientada por aquilo que ela não é mais e não pode ser mais. A psiquê é seu próprio objeto perdido” (CASTORIADIS, 2010, p. 339). Essa repressão imposta à psique de cisão consigo mesma, perda de si, é consumada pela socialização, pela sublimação, pela mediatização do indivíduo. Porém, esse é o processo que a psique sofre para sua inclusão no mundo, embora ela permaneça negando-se a cumprir. Esse é o primeiro trabalho realizado imposto à psique para a sua inclusão do mundo.

A fratura monádico tem sua realização pela instauração de um mundo de desprazer que não tem representação, mas é presente e figurado nos processos mais profundos do núcleo monádico:

É preciso primeiro que uma certa realidade como diferente do sujeito, se estabeleça para que o princípio de desprazer sofra a torção – transformação que liberará um princípio de realidade, que o teste de realidade se torne possível, que o que não se presta à representação se anuncie e se imponha à psiquê, para que a repressão, que como tal nada mais é do que uma consequência da evitação do desprazer, portanto manifestação do princípio da realidade em sentido amplo,

possa começar. A repressão é o segundo trabalho imposto a psiquê pelo fato da sua inclusão no mundo. (CASTORIADIS, 2010, p. 341).

A redução da força egocentrista e de onipotência do *para-si* da psique individual dá-se, justamente, pela repressão imposta à psique originária, configurando a realização do segundo trabalho da psique. A repressão imposta tenciona até a ruptura da mônada, instaurando, lentamente, a inclusão no mundo social público, através da socialização e por intermédio do indivíduo social. O aumento do mundo da psique individual se dá pelo desenvolvimento da formação da dimensão social, com o acatamento dos valores e das significações da sociedade pelo *para-si*.

No próximo capítulo será abordado o imaginário social, na perspectiva da formação da construção e instituição da sociedade. O imaginário instituído será estudado por sua própria denominação, ou seja, porque é ele criador das novas formas institucionais da sociedade, mas importante saber a diferenciação do imaginário instituído.

4 IMAGINÁRIO SOCIAL

“Toda sociedade é um sistema de interpretação do mundo.”

Para melhor compreender o pensamento castoriadiano sobre o imaginário social é importante, inicialmente, conhecer como o autor cogita ter se verificada a gênese da humanidade e a instituição da sociedade. Na sua concepção de formação da humanidade e da vida social, tem muito acentuada a ideia de indeterminação. Castoriadis descarta que a sociedade seja, integralmente, um produto de leis naturais ou resultado de um poder sobrenatural. Entretanto, ele pondera que a autocriação social, tanto quanto a constituição do ser humano, apoia-se na natureza, ou seja, no primeiro extrato natural, entretanto, a emergência não é puramente contingência de desígnios funcionais da existência. A sociedade e a humanidade procuram responder a suas formações como oriundas de forças sobre-humanas, de origem divina, como se toda a constituição do social e do sujeito fosse obra heteronômica:

Para sobreviver, o ser humano deu sentido a um mundo sem-sentido, criou o mundo social-histórico sobre o Caos. A partir de então, a humanidade não soube, segundo Castoriadis, se relacionar com essa dimensão absolutamente sem sentido: “a experiência do Abismo”. A religião aí aparece, por conseguinte, atribuindo uma significação ao Caos: “transcendência”, “Deus”, como forma de “resolver” a relação com o insondável, de “resolver” a incapacidade humana de aceitar o Caos enquanto Caos ou de responder a seu “desejo de crença”. (PERRUSI, 2022, p. 103).

Contrário a esta ideia, o filósofo do imaginário preconiza que o início da sociedade e do ser humano não tem aspecto de procedência sobrenatural ou de imposição simplesmente de Leis físicas, “mas o mundo – o ser – é essencialmente Caos, Abismo, Sem-Fundo. Ele é alteração e auto-alteração”

(CASTORIADIS, 2002a, p. 388). A instituição da sociedade e o próprio sujeito social são formados da indeterminação, do vazio do mundo, com surgimento a partir do caos:

A humanidade emerge do caos, do Abismo, do Sem-Fundo. Ela emerge enquanto psique: ruptura da organização regulada do vivente, fluxo representativo/afetivo/intencional que tende a reportar tudo a si, e existe precisamente enquanto sentido continuamente procurado. (CASTORIADIS, 2002a, p. 385).

Castoriadis confere configuração de semelhança para a origem social e a origem do humano, sendo ambas de criação indeterminada, sem gênese de criação sagrada ou de imposição de leis físicas. Assim, possibilita a condição de formação autônoma, como criação individual sob a indeterminação psíquica, através do imaginário radical, bem como do poder de criação coletiva de significações pela indeterminação social, por intermédio do que Castoriadis denomina de imaginação instituinte:

O imaginário radical é como social-histórico e como psiquê/soma. Como social-histórico ele é concorrente do coletivo anônimo; como psiquê/soma é fluxo representativo/afetivo/intencional. Denominados de imaginário social no sentido primário do termo, ou sociedade instituinte, o que no social histórico é posição, criação, fazer ser. Denominamos imaginação radical o que, na psiquê/soma é posição, criação, fazer ser para a psiquê/soma. (CASTORIADIS, 2010, p. 414).

O imaginário social tem como insígnia a indeterminação na sua origem por ser proveniente do que Castoriadis denomina de imaginário radical inerente à constituição da psique do ser humano, que é flagrantemente constituído pela indeterminação na sua formação. Para as diferentes formas constitutivas das instituições organizativas das sociedades existentes, o autor destaca a ausência de determinidade na criação das significações imaginárias sociais. Parece antagônico apontar a indeterminação constitutiva das significações imaginárias sociais porque são elas que determinam as significações imaginárias instituídas, entretanto, a priori, o imaginário instituinte é magma criativo:

O ser humano aparece, então, como criador de seu próprio mundo pela criação de instituições e de significações imaginárias que, no entanto, não determinam o mundo de uma vez por todas. O cosmos (seja ele mítico, filosófico ou científico) é a tentativa de dar sentido a um mundo

sem- sentido, dar ordem a um mundo desordenado, contudo, prenhe de sentido, por seu turno organizável. (PERRUSI, 2022, p. 102).

O entrelaçamento entre a psique individual e a sociedade não acontece de maneira amistosa, antes ao contrário, para que ocorra a socialização da psique se faz necessária a fabricação do indivíduo que realiza a mediatização entre psique e sociedade. Importante relembrar que o mundo próprio da psique singular, que é uma indeterminação radical, só pode existir de modo concreto na forma de clausura numa identidade singular do indivíduo social, porém, a subjetividade psíquica pode modificar o seu contexto e se modificar e criar um mundo humano. Sob pena de não sobrevivência, a psique alcança uma quase satisfação por meio da construção do indivíduo social:

Radicalmente inapta à vida, a espécie humana sobrevive criando a sociedade e a instituição. A instituição permite a sobrevivência da psique ao impor-lhe a forma social do indivíduo, ao lhe propor e impor outra origem e outra modalidade de sentido: a significação imaginária social, a identificação mediatizada com esta (com suas articulações), a possibilidade de tudo reportar a ela. (CASTORIADIS, 2002a, p. 385).

Segundo Castoriadis, neste estágio, o *para-si* da psique singular com o escopo de sobrevivência começa a transformação para uma condição humanizada através da sublimação (substituição do prazer do órgão pelo prazer da representação) que está contida dentro de uma dimensão muito maior, definida como socialização. Assim sendo, a transformação do *para-si psíquico* acontece pela socialização, fazendo emergir a constituição do *para-si social*:

Podemos afirmar que, do ponto de vista psicossocial, o indivíduo é fabricado: a psique vai abandonando o caos e investindo-se num mundo institucional, apropriando-se de regras socialmente instituídas. Neste caso, é claro que a psique tem de encontrar um *sentido* nas instituições. Socializar-se, portanto, é interiorizar as instituições. (MAIA, 2008, p. 173).

Para Castoriadis, a composição do *para-si indivíduo social* é o terceiro estágio da psique, porém, o primeiro estágio se configura pelo *para-si do vivente* e a segunda fase do *para-si psíquico*. Ao mesmo tempo que temos a formação do *para-si indivíduo social* de maneira irreduzível e inseparável, emerge a constituição do *para-si sociedade*. O processo de socialização da psique

individual pressupõe a existência do mundo social, até porque a totalidade existente no exterior da psique é entendida como mundo social.

Não é permissível, jamais, deixar à deriva, no construto da formação da psique e da sociedade, a ideia de que a sociedade e a psique individual são inseparáveis e irreduzíveis, ou seja, a existência de ambas (sociedade e psique) é que ampara a possibilidade de existência das duas, pois pressupõe serem indissociáveis as suas constituições. Castoriadis é categórico ao afirmar que “sociedade e psique são inseparáveis e irreduzíveis uma à outra”. (CASTORIADIS, 2010, p. 364).

O pensamento de Castoriadis é explícito ao sentenciar que a formação da sociedade e da psique deriva do desenvolvimento imbricado imprescindível para suas constituições. No entanto, a irreduzibilidade e a inseparabilidade da psique e da sociedade não podem ser tomadas sob a exegese de subjugação ou de prescrição de uma para outra, visto ser intrínseco às suas naturezas de formação (formante-formando) a autoconstituição:

O surgimento da significação – da instituição, da sociedade – é criação e autocriação; ele é manifestação do ser enquanto *por-ser*. As questões acerca da origem, do fundamento, da causa e do fim são levantadas na e pela sociedade; mas a sociedade (e a significação) não “tem” nenhuma origem, fundamento, causa o fim diferente dela própria. Ela é sua própria origem – isto é o que quer dizer autocriação. (CASTORIADIS, 2002a, p. 389).

Não se produz a psique a partir do social, tanto quanto não pode haver constituição da sociedade pela psique. Suscintamente, a criação da sociedade e da psique são autocriação. Nos termos próprios do filósofo “as tendências ou exigências próprias da socialização da psiquê, não podem em momento algum fazer pensar que umas podem ser destituídas ou produzidas a partir das outras”. (CASTORIADIS, 2010, p. 364).

O que resta claro e evidente, até o momento, sobre o desenvolvimento do imaginário social, é que, para conceber a sua definição, constituição e contorno, é preciso adentrar no estudo da formação da psique individual, até porque “é indissociável a efetividade do “para-si indivíduo social” fora de um “para-si sociedade”. (CARVALHO, 2002, p. 76).

Sendo assim, pode-se evidenciar que a psique tem, no seu estágio inicial, o imaginário do vivente subjugado às funções básicas de sobrevivência,

ou seja, direcionada à reprodução e à conservação da espécie, idêntica à imaginação genérica encontrada na espécie dos seres vivos. A psique encontra-se fechada a tudo e só reconhece a si mesmo como único mundo existente. A imaginação da psique individual configura que o todo existente faz parte de si, não havendo mais nada, além da própria psique individual. Mesmo já preexistindo um mundo exterior (primeiro estrato natural), a psique não secciona de sua internalidade, pois é neste momento que é vivenciado, pelo psiquismo, a expropriação do outro. Esse estágio da psique tem a característica de um mundo próprio fechado. O fechamento total psíquico inicial é como o solipsismo ou uma bola fechada na forma de uma mônada. O mundo autista da psique é alterado pela ruptura sustentada por sua necessidade biológica:

A ruptura da mônada psíquica é certamente apoiada pela necessidade somática: A necessidade somática não “explica” nada; a fome anuncia-se à psiquê e não pode ser pura e simplesmente ignorada por esta – mas ela não é condição necessária, nem condição suficiente. (CASTORIADIS, 2010, p. 385).

Uma das consequências imediatas oriundas da fratura monádica reside no aparecimento da alteridade, pois a psique individual percebe a existência de outros e das coisas fora do seu mundo próprio. Neste justo momento, inicia o processo representativo externo, do mundo exterior, através da percepção. Com a ruptura do psiquismo, o *para-si psíquico* transforma-se em *para-si indivíduo social*, por deixar de imaginar integralmente condicionado pelas funções de conservação e de reprodução. A imaginação disfuncional decreta o fim do fechamento psíquico. A psique humana avança para a dimensão imaginária que a torna um “fluxo espontâneo e incontrolável de representações, de afetos e desejos”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 163).

A imaginação liberada da condição biológica (ruptura psíquica) torna-se automatizada de forma representativa, afetiva e intencional. Com o desprendimento da psique da funcionalidade, a imaginação se modifica para se tornar imaginário radical, que é o fundamento do surgimento da psique individual e da psique pública. A construção reflexiva de Castoriadis assegura que, após a fissura da psique particular monádica, ocorre a impulsão para a constituição de indivíduo social. O indivíduo social tem a capacidade de auto representar e de apresentar pela representação o mundo circundante, por intermédio da

percepção. O mundo externo percebido pela psique individual adquire o significado imaginário de mundo social: “O essencial aqui é que o ‘mundo exterior’ para a psique é o mundo *social*, que a psique existe no e pelo sentido, e que o mundo social lhe permite criar um sentido para ela a partir da significação social”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 24).

Para Castoriadis, tudo aquilo que excede ao mundo privado do *para-si* singular é significado como sociedade ou mundo social para a psique, sendo que o mundo social tem existência, para a psique individual, pelos sentidos dados. O mundo da sociedade só é passível de existência, para a psique individual, devido às significações imaginárias formadas pelo imaginário social instituinte. O mundo social é semelhante ao mundo *tout court*, que se presta para criar sentidos, bem como, a psique somente pelos sentidos é criada. Assim, a sociedade tem sua constituição a partir da instituição das suas significações imaginárias:

A instituição da sociedade é instituição de significações imaginárias sociais que deve, por princípio, conferir sentido a tudo o que pode se apresentar, tanto “na sociedade” como “fora” dela. A significação imaginária social faz as coisas existirem enquanto *tais* coisas, apresenta-as como sendo *isso que* elas são – o *isso* que sendo introduzido pela significação, que é, indissociavelmente, princípio da existência, princípio de pensamento, princípio de valor e princípio de ação. (CASTORIADIS, 2002a, p. 387).

Para Castoriadis, o imaginário social acontece pelas significações imaginárias sociais. A sociedade é um emaranhado de significações que concedem sentido para as instituições sociais, pois, na ausência das significações, não haveria como pensar em sociedade. A teoria de Cornelius Castoriadis diz que “a instituição social histórica é aquilo em que e porque se manifesta e é o imaginário social. Esta instituição é instituição de um magma de significações, as significações imaginárias sociais. (CASTORIADIS, 2010, p. 277).

Extrapolando a dimensão do imaginário instituinte (fundante), que é a gênese da indeterminação na criação das significações imaginárias sociais, tem-se, contrário sensu, a determinação concedida às significações pela lógica conjuntista-identitária. O imaginário reprodutivo, dedutível, que é classificado como imaginário por Castoriadis, tem a função conídica de separar e de combinar as significações imaginárias. A dimensão conídica advém da lógica

identitária e, ao mesmo tempo, conjuntista para organizar a criação das significações imaginárias sociais². A função conjuntista-identitária só pode ser formulada pela incidência do *legein* e do *teukhein*. Ou seja, a sociedade é instituída pelas suas significações, sendo, ao mesmo tempo, conjuntizada e organizada sua identificação através do *legein* e *teukhein*:

A sociedade não é nem conjunto, nem sistema ou hierarquia de conjuntos (ou estruturas); ela é magma e magma do magma. Mas há uma dimensão ineliminável de fazer/representar social, de toda a vida e de toda a organização social, da instituição da sociedade, que é só e só pode ser congruente com a lógica identitária ou conjuntista porque ela é estabelecida ou simplesmente: é, em e por esta lógica. (CASTORIADIS, 2010, p. 262).

Enquanto o *legein* possui, na função social, a dimensão identitária, como representar/dizer, por seu turno, o *teukhein* tem a atribuição conjuntizante do fazer social. Castoriadis descreve de forma categórica que o *legein* e o *teukhein* são resultados do criar social, e tem a atribuição primordial e instrumentária da totalidade das instituições.

O processo de constituição da lógica identitária-conjuntista do imaginário social acontece de maneira crescente, sem celeridade. Como já mencionado, o processo acontece através da estrutura da sociedade, pela instituição social-histórica consolidada pelo *legein* e pelo *teukhein*, enquanto organização das significações imaginárias sociais. A sociedade só tem a sua constituição devido a instituição social dos conjuntos.

O imaginário social é que institui, para a sociedade, as significações como paradigmas, grandes teorias, sentidos, validade, coerência, certo e errado, bem e mal, guerras. O imaginário constituído socialmente é resultado do imaginário radical que deve ser denominado enquanto fonte geradora de novas significações sociais do imaginário instituinte. Entretanto, o imaginário social é a combinação do imaginário instituinte e instituído. Entre as significações imaginárias sociais cita-se a ética, o direito, todas as disciplinas, todas as instituições e formas de simbolizar a realidade.

² O termo *conídico* é utilizado por Castoriadis como forma abreviada de conjuntista e identitário. O mundo conjuntista-identitário é aquele que se pode medir, prever e explicar racionalmente.

Castoriadis, na sua obra, refere-se à diversidade imaginativa de hábitos alimentares e aponta, como exemplo, o desagradável costume dos franceses de comerem caracóis e rãs, como exemplos de significações sociais imaginárias instituídas. Similarmente, é possível elencar a tradição dos gaúchos, de tomar chimarrão com uma erva mate amarga e com água quente. O que importa é demonstrar que há inúmeros hábitos, costumes e tradições, nos mais variáveis sentidos, adotados como significações imaginárias sociais.

O que apresenta conotação grandiosa no pensamento castoriadiano reside no fato de que todas as significações da psique individual e do mundo exterior são resultado do imaginário. Ou seja, sobre o tema da criação imaginária, nada escapa do processo da potência imaginária da psique individual e do imaginário público. Isso significa dizer que todo o construto de socialização dos indivíduos (a família, a escola, o trabalho, as amizades, as instituições de Estado, os regimes de governo e a sua organização burocrática, como deve ser, ou não ser, a ação para ser reconhecido como membro de uma determinada comunidade) são significações imaginárias instituídas.

Dentro desta perspectiva, de que todas as formas de organização social, tanto individuais quanto coletivas, advém da criação imaginária, é seguro afirmar, então, que toda forma de pensar, fazer e realizar política também surge da sociedade. Os modos de organização dos governos e as formas de governar são produtos do imaginário instituído social, como é o caso da aristocracia, da monarquia, bem como da democracia, que é objeto central nesta pesquisa, no pensamento de Cornelius Castoriadis. A instituição imaginária social é muito rica no que diz respeito à filosofia política e social, com múltiplas formas de construção de sociedade no desenvolvimento do social-histórico. Por óbvio, sendo a democracia uma construção imaginativa instituída socialmente, ela também sofre a possibilidade de todas as incidências dos efeitos de conservação e de alteração decorrentes das transformações do imaginário instituinte, ou da imaginação radical. O destaque serve para observar que a democracia é uma instituição do imaginário social e, por conseguinte, suscetível ao fluxo de uma corrente do coletivo anônimo.

Como na construção do pensamento de Castoriadis a fonte de toda a construção do imaginário social decorre da potência imaginária, isso significa

que a política, e tudo que corresponde à disciplina, está sob a influência direta do magma imaginário. Sendo assim, a democracia, enquanto instituição do imaginário social instituído, é matéria concreta da produção ou do surgimento imaginário, tornando relevante a sua análise no desenvolvimento da organização da humanidade.

Na próxima sessão, será abordada a origem da imaginação. O seu nascedouro pode ser tanto de um fluxo intencional/afetivo/representativo, no caso da psique individual, ou de um fluxo anônimo social, sob a ótica de uma psique social.

4.1 O magma Imaginário

Explicar o significado de magma imaginário apresentado nos estudos de Castoriadis não é tarefa fácil porque, no desenvolvimento do conteúdo sobre o imaginário, ele não aponta uma definição conceitual, entretanto, no desenrolar da matéria, exibe o contorno daquilo que entende por magma imaginário. Castoriadis utiliza a metáfora do magma em relação ao imaginário pois o magma emerge sem forma definida e com infinitas possibilidades de solidificar-se em formas diferentes. De igual modo, a indeterminação radical do imaginário humano emerge como potência criadora de significações sociais imaginárias, com infinitas possibilidades de criar. Para elucidar sobre o tema magmático, o filósofo do imaginário acredita que tanto os objetos como o ser são complexos porque, nas suas características mais profundas, são magmáticos:

Dizemos que um objeto é magmático quando não é exaustivamente e sistematicamente conidizável – isto é, redutível a elementos e relações que dependem exclusivamente e de forma homogênea da lógica conídica (conjuntista-identitária). (CASTORIADIS, 1999b, p. 228).

De maneira geral, os objetos efetivos são magmáticos por não serem esgotados, sistematicamente, na lógica conídica, a não ser que sejam somente considerados pelo aspecto da instrumentalidade do artefato e sem tanger a ontologia do objeto. A mesma análise serve para a matemática, caso sejam tomadas as áreas isoladas de seus axiomas, porque, nestes casos, se terá organizações simplesmente dedutíveis.

Com o objetivo de esclarecer melhor a impossibilidade da determinidade do início magmático do processo imaginário, Castoriadis recorre ao exemplo dos axiomas. Ele propõe a comparação aos objetos efetivos, para demonstrar a similitude acerca da heterogeneidade de criação. Quando analisados mais detidamente no campo matemático, os axiomas, isoladamente, eles não são coexistentes, são independentes e de eventual concretude, conseqüentemente, não podem ser conidizíveis sistematicamente e exaustivamente. A heterogeneidade dos axiomas impossibilita a irreduzibilidade da análise conídica. A constituição dos objetos, ou do ser, remete a uma criação histórica de diferentes períodos temporais para a formação das camadas do ente. Castoriadis defende que a história, no seu desenvolvimento temporal, apresenta consecuições e rupturas, com a criação do novo, que pode ser explicado porque o objeto efetivo é magmático. Segundo o filósofo, os axiomas heterogêneos trazem o princípio da alteridade, sem redutibilidade ao conídico, sendo a história a temporalidade que propicia o surgimento do outro. Por isso, “os objetos efetivos são magmáticos porque são históricos. O ser é magmático, porque é criação e temporalidade”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 230).

Na concepção do autor, o social-histórico e o ser não são abarcados, integralmente, pela construção conidizível, até porque o magma precede o conjutista-identitário, sendo a imaginação magmática a própria origem da lógica conídica. Sobre a pergunta se o ser é magmático desde o início, Castoriadis responde que não existe começo, já que o ser é o tempo e não se encontra num ponto no horizonte do tempo.

Reforçando, o magma imaginário, enquanto indeterminação radical e potência criadora da imaginação, não admite o esgotamento pelo conídico, pois sempre existe a dimensão poiética do imaginário, que não é apreendida pela lógica conídica, irrealizável o êxito de reconstituir o todo do magma como numa composição. É da essência magmática a inerência da indeterminação imaginária que não aceita o conidizável, como é permitida na matemática, no sentido *latu sensu*. O que incessantemente, escapa do magma conídico é, exatamente, a imaginação, visto que é permanente o movimento formador de significações e configuração em rede que transpassa toda a vida dos indivíduos e da sociedade. Pelo magma imaginário é constituído o mundo próprio de cada sociedade, bem

como, a própria representação social. É do magma a atribuição da potência do imaginário *ex nihilo* que se conecta com a imaginação conjuntista-identitária. O magma imaginário é fluido que escapa à lógica conjuntista-identitária, por isso, é possível construir imensuráveis conjuntos lógicos:

Um magma é aquilo de onde se podem extrair (ou: em que se podem construir) organizações conjuntistas em número indefinido, mas que não pode jamais ser reconstituído (idealmente) por composição conjuntista (finita ou infinita) destas organizações. (CASTORIADIS, 2010, p. 388).

A psique pública e a psique individual, na sua origem, não se submetem a uma imaginação determinada, sendo próprio do imaginário a sua indeterminação de criação *ex nihilo*. Não existe uma outra explicação que não seja voltar a si mesmo para esclarecer a significação magmática do imaginário instituinte e do imaginário radical. Para tentar elucidar a origem ontológica da ebulição magmática do imaginário, aparece como plausível o círculo da criação:

De modo análogo, o vivente pressupõe o vivente (só há o vivo se existirem vivos) e a instituição pressupõe a instituição (os indivíduos produzidos por ela a fazem existir). A origem, propriamente dita, aparece como impossível de se descrever em si mesma, pois a criação é circular e só é, se torna e se deixa conhecer a partir de si mesma. Ora, o social-histórico é autocriação, origem de si mesmo, logo, afirma-se o círculo da criação. (PERRUSI, 1999, p. 33).

Castoriadis lembra, na composição do construto de seu pensamento, que o mundo exterior e a psique individual comportam a condição lógica da dimensão conjuntista-identitária. O mundo *tout court*, (primeiro estrato natural), assim denominado pelo filósofo, é desprovido de significação, conseqüentemente, “o mundo se presta, indefinidamente a organizações conídicas; o mundo não é esgotável por estas organizações: estes dois enunciados definem um modo de ser que eu denominei o modo de ser magma”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 19).

O mundo exterior é análogo a psique humana porque ambas as dimensões possuem traços semelhantes, o *para-si da psique* separa e combina, enquanto o mundo circundante é passível de combinação e separação. A psique individual precisa criar o conídico e o mundo exterior se presta ao conídico, entretanto, o mundo externo não é um sistema conídico. Castoriadis justifica a

afirmação de que o mundo exterior não é um mundo conídico porque inclui o imaginário humano, que também não é conídico.

No exemplo do magma da lava vulcânica é que Castoriadis constrói um pensamento análogo para melhor explicar a condição da imaginação indeterminada no início do processo imaginário, bem como o imaginário instituído. A comparação é que os sedimentos sólidos da lava vulcânica, em sua forma de rocha, são semelhantes à dimensão da sociedade devidamente instituída. Por outro lado, os sedimentos vulcânicos líquidos, assumem configuração semelhante ao processo imaginário criativo instituinte.

4.2 Constituição imaginária das representações sociais

Todo o pensamento de Cornelius Castoriadis sobre o protagonismo do imaginário na formação do ser humano e da sociedade é extremamente denso e profundo, até porque não poderia ser diferente a busca da concretude da ideia de explicar a instituição ontológica do ser e da sociedade. Da mesma forma, a explicação sobre a formação imaginária das representações sociais sofre idêntico processo para seu entendimento. Para iniciar a abordagem da constituição imaginária das significações sociais é preciso destacar a travessia da natureza para o social, que tem semelhança com a sucessão do somático para o psíquico. Nos dois casos, ocorre uma alteração para transformação de outro grau:

Como na “passagem do somático ao psíquico”, há emergência de um outro nível e de um outro modo de ser, e nada é, como psíquico, se não é a representação; assim também, na “passagem do natural ao social”, há emergência de um outro nível e de um outro modo de ser e nada é, como social-histórico, se não a significação, tomada por e referida a um mundo de significações instituído. (CASTORIADIS, 2010, p. 405).

Neste argumento citado de Castoriadis fica expresso e demonstrado, sem qualquer dúvida, que a constituição imaginária das representações sociais é criação das significações imaginárias. A instituição da sociedade só existe em e na potência imaginária de criar as significações sociais imaginárias a partir da travessia do natural para o social. O entendimento da complexidade da ideia de Castoriadis, da passagem que faz surgir outro nível e que também conduz a

constituição de um outro modo de ser, somente é viável pela abordagem ontológica da sociedade e da psique. Se faz necessário investigar o social-histórico para compreender que o social só revela o seu modo de ser a partir da abordagem do ser/ente total, que é o seu eu. Para conhecer a origem, a formação e a constituição imaginária social é impossível realizar a tarefa se não for através do social-histórico “sob o modo de ser que é o seu”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 19).

A condição imprescindível de autocriação da sociedade, de suas próprias significações imaginárias sociais, não confere o status de neutralidade na forma do ser/ente total. Isso acontece porque a formação do seu ser eu traz, em si, alguma coisa do mundo circundante, entretanto, não é determinante na constituição do imaginário social. Nesse sentido, destaca Castoriadis:

cada sociedade cria um magma de significações imaginárias sociais (escrevo, a partir daqui: S.I.S.) irreduzíveis à funcionalidade, ou à “racionalidade”, encarnadas nas e pelas instituições e que constituem, a cada vez, seu mundo próprio (“natural” e “social”). (CASTORIADIS, 1999b, p. 18).

A sociedade sofre uma espécie de fecundação, gestação e nascimento individual ou algo semelhante a uma gênese assexuada das instituições imaginárias sociais. Contudo, isso não representa a inexistência de um certo apoio no primeiro estrato natural, uma espécie de incitação e de indução, entretanto, é marca das instituições sociais o seu surgimento e sua formação decorrente da autocriação. Não é concebível, na formulação castoriadiana, a determinidade sobre a emergência das instituições sociais por imposição da funcionalidade, como também por incidência do mundo *tout court* ou pela organização conídica. A prova de não haver o reflexo de condições determinantes sobre a criação das representações sociais advém do surgimento da imensa variedade de mundos, de diferentes sociedades e das mais diversas instituições existentes nas sociedades, criadas a partir das significações imaginárias sociais. Caso a imaginação social fosse meramente induzida ou reprodutiva ela não apresentaria, como característica, a criação imotivada e efetiva. A sociedade não é xerox do mundo circundante, assim como uma simples reprodução:

O mundo das significações cada vez instituído pela sociedade não é evidentemente nem uma réplica ou um decalque (“reflexo”) de um mundo “real”, nem tampouco em relação com um certo ser-assim da natureza. Que este deva “ser levado em conta” na instituição do mundo pela sociedade, a sustente e a induza, pode parecer truísmo. (CASTORIADIS, 2010, p. 399).

Muito relevante, para a ciência do social-histórico, é o conhecimento de algumas particularidades relativas às condições submetidas da instituição imaginária social, para melhor vislumbrar a constituição das representações da sociedade. Embora já referida anteriormente, a primeira característica a ser apontada é que a sociedade é criação dela mesma, ou seja, a sociedade realiza a sua própria formação, sendo da natureza constitutiva a autocriação. A emergência da sociedade tem origem no ser/ente total, a partir de um outro modo de ser, em outro nível. É necessária a ontologia para alcançar, parcialmente, a formação da sociedade, este novo *eidos*. Castoriadis deixa explícito que as instituições sociais (família, modos de produção, linguagem, mercadoria etc.) e as significações (tabus, totens, deuses etc.) são partes intrínsecas que retratam o âmago do eu da sociedade. A sociedade, por ter imanente a autocriação do seu modo de ser e de fazer, dificulta a descoberta da formação de suas instituições sociais e a forma específica de cada sociedade, assim como a constituição das instituições primárias, apesar de encontrar ricamente tantas significações sociais:

Os dois – instituições e significações – representam criações antológicas. Em nenhum outro lugar encontramos instituições como modo de relação que mantém juntos os componentes de uma totalidade; e não podemos “explicar”- produzir causalmente ou deduzir racionalmente. (CASTORIADIS, 1999b, p. 281).

Outro tópico importante para entender melhor a constituição imaginária das representações da sociedade está relacionado ao fenômeno de ela ser histórica (sentido lato) no seu desenvolvimento. Castoriadis sustenta a ideia de que a sociedade acontece através de um processo de autoalteração, sendo ela o próprio processo de autoalteração, que ocorre de forma extremamente lenta para ser percebível. Esse desenvolvimento histórico da sociedade, envolve a identidade diacrônica, justamente para saber quando uma sociedade deixa de ser a mesma e torna-se “outra”.

Sobre a criação das instituições e significações imaginárias sociais, embora tenha já dito, reiteradamente, serem oriundas de criação *ex nihilo*, é fundamental repetir, para sedimentar o entendimento, que a sua origem da formação social é “do nada”. O fato de a conclusão dos elementos de formação da sociedade não serem fabricados (*ex nihilo*) não significa a ausência de condições na criação, ou seja, as criações *ex nihilo* não podem ser interpretadas como sendo criação *in nihilo* e *cum nihilo*. A constituição das representações sociais não deriva de uma produção causal, também como não é redutível à dedução racionalista. Uma das condições que aponta Castoriadis está relacionada às impostas pelo primeiro estrato natural e à constituição biológica do ser vivente. Importante ressaltar que as condições indicadas condicionam, entretanto, não têm o poder de causar a sociedade. O mundo natural tem a dimensão conídica, conseqüentemente, a psique individual cria uma dimensão conjuntista-identitária do mundo circundante:

[...] a instituição social deve recriar essa dimensão em sua “representação” do mundo e de si mesma, isto é, em seu mundo próprio, seu *Eigenwelt*. Em outras palavras, a instituição da sociedade reconstitui, recria, obrigatoriamente e sempre, uma lógica suficientemente correspondente a essa lógica conídica – o que lhe permite sobreviver como sociedade – sob a égide de significações imaginárias sociais a cada vez instituídas – o que lhe permite criar um mundo dotado de *sentido* (a cada vez diferente). (CASTORIADIS, 1999b, p. 283).

Para além do condicionamento externo da criação da sociedade existem aquelas condições internas relativas à “matéria primeira” (da psique), da qual a sociedade cria a si própria, ou seja, em outros termos, a partir do processo de fabricação do indivíduo social. Pelo processo da socialização da psique ocorre o abandono do mundo próprio, dos seus objetos de investimentos particulares, para investir em objetos socialmente criados. A psique individual abandona seu mundo fechado para se inserir no mundo público, conseqüentemente, a psique abandona seu tempo próprio para encaixar-se no tempo da sociedade, ou melhor referindo, no tempo público. Considerando as mais variadas sociedades, é possível afirmar a existência da diversidade de valores adotados na vida das psiques humanas. Por exemplo, dependendo da sociedade, no que se refere às práticas da sexualidade, é possível encontrar sujeitos poligâmicos,

monogâmicos ou celibatários. Já nas práticas religiosas, é possível encontrar crentes e ateus. Porém, para que seja possível a existência das inúmeras variações dos modos de vida e dos relacionamentos sociais é preciso que as instituições sociais façam *sentido* para a vida das pessoas.

Mais uma condicionante na criação das significações imaginárias sociais que merece destaque é a condição “histórica” de não encontrar, na origem das sociedades conhecidas, a possibilidade de serem criadas *in vacuo*. Isso significa dizer que sempre há resquícios e fragmentos passados de uma tradição na composição de uma dada sociedade. A verdade é que a relação com o passado faz parte do conteúdo constitutivo da instituição da sociedade. A recepção da tradição e do passado de maneira consciente replica um modelo de recriação ou de reinterpretação. Exemplo peculiar de recriação feita segundo as significações imaginárias presentes é a história do cristianismo.

Agora, tratando das condicionantes intrínsecas às próprias instituições e significações imaginárias sociais, elas precisam ser coerentes, bem como, devem ser completas. As instituições e as significações sociais devem ser coerentes no sentido do impulso da própria sociedade, considerando o comportamento dos indivíduos socializados. A coerência não pode ser interpretada como a não existência de classes sociais, divisões, contendas internas:

A coerência não é, em geral, posta em perigo pelas “contradições” entre dimensão estritamente imaginária e a dimensão conjuntista-identitária da instituição, pois via de regra, a primeira acompanha a segunda. (CASTORIADIS, 1999b, p. 285).

Sobre as significações sociais e as instituições, é necessário que elas sejam completas. Isso quer dizer que as significações devem ter uma determinidade fechada, ou seja, na acepção do termo no sentido estrito da matemática. Resumidamente, todo o questionamento formulado pela linguagem da sociedade deve encontrar a resposta no interior do magma de suas significações sociais.

A sociedade tem a sua emergência a partir da construção imaginária de representação social que afere sentido às instituições da estrutura da sociedade. As instituições e o sentido social que solidificam o conjunto da sociedade são

derivações do imaginário social. As significações e os institutos que cimentam a sociedade são reflexo da potência imaginária criativa do ser/ente total que produz de forma efetiva, por intermédio da socialização coletiva, formadora do imaginário social.

4.3 O imaginário simbólico da sociedade

Na abertura da investigação específica do simbólico social, nada mais justo buscar o sentido concedido ao termo, por isso, inicia-se a abordagem pela significação da palavra simbólico:

A palavra *symbolon* tem em grego o sentido de reunir duas partes separadas. Duas metades de um objeto que ao juntar-se formam a unidade perdida. A origem do termo *symbolon* remete a um sentido sociológico. Os símbolos eram as metades de um objeto, repartidas entre duas partes. (RUIZ, 2003, p. 133).

A partir da definição emprestada pelo termo tem-se que o símbolo representa duas partes de um objeto dividido e, quando unidas as partes que estão separadas, elas passam a fazer sentido. O símbolo são partes que não têm sentido em si mesmo, porém, existe um acordo preliminar entre as partes. Neste sentido, é possível entender a unidade conferida pelo imaginário simbólico frente à fratura da psique monádica em relação ao mundo exterior:

É a junção simbólica que confere o sentido pleno à realidade de fratura. O símbolo rejunta as partes separadas. O ser humano, ao conferir um sentido às coisas, realiza uma juntura simbólica com o mundo. Ele tenta, desse modo, uma superação da fissura interior que, ao constituir-se num ser autoconsciente, o fraturou como pessoa e o distanciou do mundo. (RUIZ, 2003, p. 133.).

Segundo o raciocínio sobre imaginação simbólica, é relevante apontar que a psique monádica tem a característica intrínseca de ser pré-lógica, sem a existência de tempo e de espaço, além de totalmente liberta para devaneios, fantasias, pela ausência de contradições. A configuração da psique fechada não forma conhecimento devido a irracionalidade do inconsciente. No estágio inicial

da psique vigora o fechamento psíquico e domina a imaginação radical em forma de magma ou potência, sem a presença de imaginação determinada, pois ainda não há lógica conjuntista-identitária.

O inconsciente constitui um “lugar” onde o tempo (identitário) – como determinado por e determinado uma sucessão ordenada – não existe, onde os contraditórios não se excluem mutuamente, mais precisamente, onde não se pode cogitar de contraditórios. (CASTORIADIS, 2010, p. 317).

A partir da ruptura da psique acontece a alteração da imaginação para se tornar imaginação radical que é criadora, através de um fluxo incontrolável e espontâneo de representações, de intencionalidade e de afeto. A imaginação se constitui e faz ser o que não é em qualquer lugar fora dela, o que não existe. Essa é a condição para a possibilidade de representar, sendo este não-ser a realidade psíquica denomina por Freud. O pensamento de Castoriadis é linear consistente ao afirmar que “esta realidade psíquica é feita essencialmente de representações. Nada pode existir para a psiquê que não seja sob forma de representação”. (CASTORIADIS, 2010, p. 154).

Muito singular é a análise apresentada pelo professor Castor M. M. Bartolomé Ruiz, sobre o estado anterior e posterior da psíquica humana com a emergência da fratura, bem como, é peculiar a justificativa para o aparecimento do simbólico. Para Ruiz, a psique monádica vivia no seu mundo próprio, como se fosse um paraíso, sem qualquer secção entre o *para-si* e o mundo exterior, ou melhor, “naturalmente”, tudo estava na essência constitutiva do fechamento do psíquico, ou seja, é o estado em que “a animalidade vive uma relação de harmonia plena com a natureza”. (RUIZ, 2003, p. 57).

O professor compara a ruptura da psique com a do parto do ser humano que é expelido da barriga da genitora, do mesmo modo, a psique individual é parida do mundo natural, através da cisão entre a psique humana e o mundo exterior. A fratura transforma a harmonia de um mundo individual em contradição com o mundo circundante, apesar de ser fragmento do mundo natural. Agora, para aproximar ou entrelaçar com o mundo da realidade, é indispensável uma costura da psique humana com o mundo exterior:

Uma fratura irreversível se estabeleceu entre a pessoa e a realidade, entre o eu e o mundo. A fratura rasga internamente o ser humano e o constitui como um ser incompleto e distante do mundo natural do qual emergiu. Essa fratura lhe possibilita ter consciência e identidade própria, confere-lhe a potencialidade de libertar-se das amarras do instinto compulsivo ou da programação genética. No entanto, ela lhe impõe a dor do distanciamento, da instabilidade, da angústia, da *desarmonia* e do *desequilíbrio*. A fratura é real e a sutura, simbólica. (RUIZ, 2003, p. 57-58).³

A abertura da psique impulsiona a constituição da realidade, com a criação da perspectiva simbólica que forma a organização representativa da totalidade social efetiva. Com a ruptura do estado monádico emerge a criação imaginária de mundo com lógica conidizível, que introduz, na constituição do mundo, a lógica criada pelo imaginário. O resultado foi a possibilidade de organizar o mundo pelo simbologismo, por intermédio do *logos*, para criar as condições da racionalidade social:

O logos tem a pretensão de denotar objetivamente o mundo que analisa, mas usa inevitavelmente elementos simbólicos para conotar os sentidos que produz. Um sentido lógico envolve também uma construção simbólica. Uma teoria mesmo científica constitui uma forma simbólica de explicar a realidade. (RUIZ, 2003, p. 111).

A lógica conjuntista-identitária permite separar e reunir por conjuntos, identificando, determinando e formando as significações sociais. As significações imaginárias sociais somente se concretizam por incidência do confídico que institui o espaço lógico na construção da sociedade. A lógica conjuntista-identitária transmite a racionalidade para a formação das significações sociais, através da materialidade alcançada pela simbolização.

A totalidade daquilo que se apresenta no mundo social-histórico está relacionada com a estrutura do simbólico social, entretanto, não finda neste a existência. Todo o existir humano, desde o nascimento à morte dos sujeitos, suas relações de trabalho e consumo, os atos coletivos e individuais, não são símbolos, porém, “são impossíveis fora de uma rede simbólica” (CASTORIADIS, 2010, p. 142). Sendo assim, ocorre uma relação de sustentação recíproca entre o imaginário e o simbólico, tanto do indivíduo, como das representações sociais,

³ Cfe. ORTIZ-OSÉS, Andrés. **La claves simbólicas de nuestra cultura**. Barcelona: Anthropos, 1993. p. 55. (Nota do texto original.)

bem como da constituição do sujeito social-histórico e nas relações sociais. Do mesmo modo, ocorre o apoio simultâneo entre a relação constitutiva do imaginário com o simbólico:

Apesar de atribuímos ao imaginário um caráter originário, nesta dimensão a expressão simbólica já se mescla essencialmente, a ponto de Castoriadis sublinhar a relação afirmando que o imaginário existe e exprime-se no simbólico. (CARVALHO, 2002, p. 35).

O surgimento de novas formas é resultado da criação imaginária advinda da ebulição magmática emergente do imaginário radical, como também, do imaginário instituinte. Todo o processo imaginário da psique individual e da psique pública emergem da imaginação. Porém, o imaginário é uma configuração de virtualidade (possibilidade) enquanto imagem, sendo uma potência sem carne própria, por isso, precisa diversificar e consubstanciar para tornar concretas as instituições, o que somente é alcançado pela efetividade material concedida por meio do processo simbólico:

o imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para “exprimir-se”, o que é óbvio, mas para “existir”, para passar do virtual a qualquer coisa a mais. O delírio mais elaborado bem como a fantasia mais secreta e mais vaga são feitos de “imagens” mas estas “imagens” lá estão como representando outra coisa; possuem, portanto, uma função simbólica. (CASTORIADIS, 2010, p. 154).

O imaginário, para tornar palpável e material o criado, precisa da racionalidade do simbólico. O simbólico, por natureza, é repleto de racionalidade e transpassa o *logos* para conceder representação e significação, como também, materialidade às representações. Em outras palavras, todo o procedimento imaginário e simbólico está estritamente vinculado à racionalidade, conseqüentemente, o simbolismo tem a essência carregada de racionalidade:

O imaginário não consegue manifestar-se a não ser sob formas simbólicas. Um simbolismo sempre perpassado pela racionalidade, mas também uma racionalidade sempre impregnada de simbolismo. Eis por que podemos caracterizar o ser humano como um ser simbólico. (RUIZ, 2003, p. 109).

As criações da humanidade possuem a marca dos símbolos para terem existência, isso é devido às coisas materiais não serem facultadas naturalmente,

por isso, a necessária conferência de sentido. O sentido tem o objetivo de simbolizar a relação com o real, devendo o termo sentido ser entendido como significação. De fato, a reciprocidade na relação entre o imaginário e o simbólico é, verdadeiramente, análoga a uma estrada de sentido oposto porque o simbólico necessita do imaginário, “pois pressupõe a capacidade de ver uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é”. (CASTORIADIS, 2010, p. 154).

O simbólico é indispensável ao imaginário para ultrapassar o próprio imaginário e conseguir expressar como real. A sociedade se torna possível devido à associação, de maneira entrelaçada, do simbólico à totalidade das coisas que se apresentam. Contudo, importa saber que nem todas as coisas, fatos e atos da existência são plausíveis da redução ao simbolismo. De outro modo, as instituições não são redutíveis ao simbólico, mas somente podem existir dentro de uma rede simbólica. Castoriadis defende que, apesar das sociedades não serem reféns do simbolismo, o mundo público é composto e sustentado pelas instituições devidamente formadas através de uma rede simbólica constitutiva:

Assim sendo, temos que toda constituição imaginária é também simbólica, e este simbolismo formará o que Castoriadis chama “sistema simbólico” ou “rede simbólica”. Nesta perspectiva os atos reais, coletivos e individuais, podem não ser símbolos, mas não são possíveis fora de uma rede simbólica. (CARVALHO, 2002, p. 36).

A criação simbólica deriva, originariamente, do processo histórico do imaginário privado e do imaginário público, por intermédio da formação da lógica simbólica das instituições e da capacidade de construção racionalizada. Não sucedeu de simples descoberta, de alteração do modo de vida, ou, então, de mera emergência. As significações simbólicas decorrem de uma construção de muito tempo até a alcançar a potência de manifestar o real, sendo que a formação dos símbolos aconteceu da instituição procedente da ação da sociedade social-histórica, de modo longo, contínuo e complexo. O imaginário humano tem a peculiaridade de subtrair os dados do mundo circundante e de conceder, aos aspectos da natureza, sentido de significação. O processo de conceder sentido significativo aos dados do estrato natural é a forma racional que se consuma na construção simbólica. Frente à percepção do mundo

circundante, a razão com logicidade processa os dados realizando a classificação, instituindo princípios, valores, categorias, propriedades.

Conforme o pensamento de Castoriadis, o primeiro simbólico é a linguagem, sendo que a linguagem constituída tem primeiro a sua composição por signos determinados sem neutralidades, porque não admitem disposição desordenada, como também não é crível o emprego dos signos de forma indiscriminada. Na linguagem, o uso dos signos precisa ser realizado corretamente, para o fiel cumprimento do papel simbólico, conseqüentemente, a utilização dos signos impõe ser diferenciada e bem definida. Não é possível uma liberdade ilimitada, mas deve-se apoiar em algo já existente.

Nas instituições, encontra-se o simbólico, entretanto, de maneira distinta e em outro tipo, até porque as instituições sociais não se limitam ao simbólico, apesar de não serem concebíveis fora do sistema simbólico:

A compreensão inicial de que o simbólico é algo central na vida das sociedades e das instituições é ponto pacífico. Todavia, salienta-se que as instituições constituem suas redes simbólicas próprias – “simbólico em segundo grau” – notadamente diferente do simbolismo geral da sociedade ou de outras instituições. Ocorre, porém, que certas instituições têm socialmente sua existência como sistemas simbólicos sancionados, como é o caso do judiciário, de um poder instituído, de um sistema de direito, de uma religião. (RODRIGUES, 2023, p. 243).

Denomina-se de simbólico sancionado o simbólico que está relacionado a um significante ou representação que emana de um sentido imposto por especificada ordem social. A sua natureza é constituída pela ligação dos símbolos aos significantes, obrigando essa configuração de ligação à sociedade. A religião, a economia, a matemática, a astronomia, a geometria, a filosofia, são alguns modelos de organizações de sistemas simbólicos sancionados.

No campo do direito, por exemplo, pode-se encontrar a amostra da quase extinta nota promissória, do cheque e da duplicada, como símbolos de títulos de créditos que representam o ordenamento do direito comercial. Outro modelo, indicado por Castoriadis, oriundo do direito civil, mais especificamente dos direitos das coisas, está no título de propriedade, que, pela legislação brasileira, tem, na escritura pública, a representação da propriedade. Mais um exemplo, ainda na área do Direito, é a sentença condenatória exarada pelo juiz criminal. O Estado confere ao juiz o poder de aplicar a pena ao sujeito, impondo-lhe a

restrição da liberdade, com a incidência do direito de execuções penais e toda a rede simbólica disciplinar.

Mais um modelo de simbólico sancionado está na religião, com seu tesouro ritualístico impregnado de detalhes provenientes das leis divinas, porém, apresentando, na ritualidade, elementos provenientes da realidade. O candelabro utilizado para celebrações religiosas tem, primeiramente, o objetivo de iluminar os locais com pouquíssima luz, onde realizavam os cultos. Já a relação das sete lâmpadas do candelabro possui a interligação do mundo ter sido criado em sete dias, bem como a composição semanal ter sete dias. Adotando idêntico raciocínio, o candelabro judaico é constituído de sete braços pelo aspecto funcionalista de um número mágico (*set-identidad*), cabendo ressaltar que seria possível escolher qualquer outro número como mágico.

Outro ângulo interpretativo do simbolismo se dá sobre a exegese do funcionalismo que entende o símbolo como um instrumento revestido de neutralidade, sendo ele devidamente adequado ao já existente nas relações da sociedade. O simbolismo, para o funcionalismo, pode ser explicado pela funcionalidade dos signos nas culturas, ou seja, haveria uma explicação funcional e racional para os diferentes símbolos de uma cultura, segundo o funcionalismo. Castoriadis crítica esta e as demais tentativas de explicar por uma causalidade determinante a origem ou significados dos símbolos, dados que estes sempre são uma criação de sentido e como tal sempre inovam as possibilidades de ser. Existe outra forma interpretativa do simbolismo que estabelece o simbólico numa inserção da ordem racional. Nesta visão, o simbólico está a serviço da realidade racional, entretanto, essa interpretação é incoerente com a realidade e causa a destruição da interpretação funcionalista.

Pensar que o simbolismo deve ser revestido perfeitamente de neutralidade e de adequação para a função dos processos reais é integralmente absurdo, pois “Também não existe um conteúdo prévio ou real a exprimir através do símbolo, o que implica dizer que é uma situação cultural e social. (RODRIGUES, 2023, p. 243-244).

Para a sociedade se repetem as regras sobre a neutralidade e a adequação do simbolismo, apesar de constituir o sentido simbólico de maneira diferente, entretanto, a formação emerge de acordo com a natureza porque

precisa da matéria existente. À estrutura simbólica é alicerçada nas sobras do simbolismo anterior:

Esses processos se dão sempre em contextos limitados que demarcam significações carregadas dos aspectos culturais e sociais. Por mais novo que seja, “todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, utilizando seus materiais” (CASTORIADIS, 1982, p. 134).

A constituição da rede simbólica da sociedade não ocorre de maneira totalmente livre, porque para determinadas criações é necessário tomar de referência a matéria da natureza existente, sendo a própria natureza ligada a outros objetos existentes:

A sociedade constitui seu simbolismo, mas não dentro de uma liberdade total. O simbolismo se crava no natural e se crava no histórico (ao que já estava lá); participa, enfim, do racional. Tudo isso faz com que surjam encadeamentos de significações, relações entre significantes e significados, conexões e consequências, que não eram nem visadas nem previstas. Nem livremente escolhido, nem imposto pela sociedade considerada, nem simples instrumento neutro e *medium* transparente, nem opacidade impenetrável e adversidade irreduzível, nem senhor da sociedade, nem escravo flexível da funcionalidade, nem meio de participação direta e completa em uma ordem racional, o simbolismo determina aspectos da vida da sociedade (e não somente os que era suposto determinar) estando ao mesmo tempo, cheio de interstícios e de graus de liberdade. (CASTORIADIS, 2010, p. 152).

A constituição do simbolismo da história real e da vida não faz eco com definições como “fechadas” e “transparentes” para se referir aos símbolos, como se estivessem inseridos num sistema matemático. Devido as suas conexões históricas e naturais, o significado é transpassado pela ligação rígida do significante.

Castoriadis cita a designação “Soviete dos comissários do povo” como um belo modelo criado de simbolismo, com dimensão linguística e também institucional. Quando o partido Bolchevique toma o poder na Rússia, em outubro de 1917, ao montar o novo governo, Lênin não queria permanecer com os “ministros” e a sua organização coletiva com o nome de “conselho de ministro”. Então, incumbiu Trotsky para que encontrasse uma nova denominação. Trotsky sugeriu para Lênin que fossem chamados pelo nome de comissários do povo e “Soviete dos comissários do povo”. De imediato, Lênin sentiu encanto pela

expressão, entendendo que tinha o sentido revolucionário, conseqüentemente, adotou os nomes na estrutura de governo. Mas, até que ponto, realmente, tudo era novo? O fato é que a revolução criava uma nova linguagem e contava coisas emergentes.

Mas esses símbolos, esses significantes, já quando se trata da linguagem e infinitamente mais quando se trata das instituições, não são totalmente subjugados pelo “conteúdo” que supostamente têm que veicular, mas também por uma outra razão. (CASTORIADIS, 2010, p. 148).

O simbolismo é a expressão da criação imaginária e sempre está em transformação, estabelecendo uma diversidade de novos sistemas simbólicos e de instituições. O surgimento de novos símbolos resulta na formação de novos sistemas de significantes e significados distintos, conseqüentemente, ampliando a complexidade das instituições da sociedade. A possibilidade de emergência de novos símbolos e novas estruturas da sociedade decorre da natureza indeterminada da própria formação simbólica, ou seja, “Uma nova sociedade criará certamente um novo simbolismo institucional e o simbolismo institucional de uma sociedade autônoma terá pouca relação ao que conhecemos até aqui”. (CASTORIADIS, 2010, p. 153).

Contudo, é importante registrar que para Castoriadis as instituições sociais são formas simbólicas instituídas e enquanto significações simbólicas estão expostas aos processos de constituição do simbólico. Isso não significa que para Castoriadis as instituições sociais sejam só símbolos sem materialidade, senão que a materialidade institucional sempre remete a um significado simbólico que a origina, sustenta e transforma. Eis porque é de grande importância analisar a relação do simbólico e o social.

Seguindo o pensamento da constituição imaginária do novo, com a criação de outros sistemas simbólicos sociais é que se alimenta a importância do estudo da potência imaginária e a implicação da possibilidade de novas criações na vida política, mais mormente, a ampliação e a qualificação do regime democrático da sociedade.

4.4 O imaginário instituído

O imaginário social instituído é o resultado da criação magmática imaginária devidamente solidificada, por intermédio das significações imaginárias sociais que constituem as instituições da sociedade e, de igual forma, ao modo de fazer e de ser social. O experimento comparativo apresentado por Castoriadis, da similitude entre o imaginário e a lava vulcânica, tem um encaixe perfeito para proposição da criação imaginária social, pois ele estabelece que os sedimentos sólidos vulcânicos são parecidos a dimensão da sociedade instituída, ao passo que os sedimentos líquidos, correspondem ao imaginário criativo instituinte:

A sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto a uma atividade que o originou; ela representa a fixidez/estabilidade relativa e transitória das formas-figuras instituídas em pelas quais somente o imaginário radical pode ser e se fazer como social-histórico. (CASTORIADIS, 2010. p. 416).

O imaginário social enquanto instituinte ou instituído tem, na sua particularidade, o fato de ser histórico, por isso a constituição da sociedade, originariamente, manifesta o processo de autoalteração. É da natureza ontológica da sociedade a sua autoalteração permanente que institui formas-figuras de maneiras relativamente fixas e estáveis, mas que, pela explosão que é resultante da posição-criação de outras formas-figuras, cria tipos novos de entidades social-históricas, por isso “Toda sociedade é autoinstituição, embora as sociedades heterônomas ocultem este fato: elas têm- se instituído, instituindo para si mesmas uma origem extrassocial”. (PERRUSI, 2022, p. 104).

A sociedade é autoinstituição e se institui instituindo as próprias estruturas de significações imaginárias, sendo o surgimento do social-histórico iminência das significações instituídas na sociedade. Sobre isso, Castoriadis (2010, p. 405) afirma que “a sociedade se institui instituindo um mundo de significações, porque a emergência do social-histórico é emergência da significação e da significação como instituída”.

O imaginário efetivo acontece devido à coesão do sistema de significações imaginárias que configuram a sociedade, ou seja, “é mediante a sinergia de todos esses esquemas de significâncias que se constitui a “realidade”

para uma sociedade dada” (CASTORIADIS, 2010, p. 415-416). O imaginário social instituído é a consagração efetiva das significações imaginárias sociais porque a sociedade possível deriva da estrutura do conjunto de suas significações sociais, por isso, para o filósofo, não é inaceitável pensar que a sociedade seja comparada a criações de imagens semelhantes à de uma pintura realizada. A constituição da realidade social se dá pelo modo organizativo do mundo e do mundo social sobre as significações imaginárias da sociedade devidamente constituída, que envolvem ética, valores, linguagem, princípios, axiomas, relação de consumo, produção, trabalho, o ser e tantos outros modos de fazer e de ser, individual e coletivo. Castoriadis expressa que tanto a criação do social histórico, como também a criação do ser são significações imaginárias sociais devidamente instituídas na e pela sociedade. A existência da significação está sujeita ao acatamento pelo *para-si* sociedade, ou seja, para constituir-se numa significação imaginária social devidamente instituída é preciso a aceitação da sociedade:

Ao identificar o Ser ao Caos, Abismo, Sem-Fundo, o Ser não tem um sentido em si, e todo sentido / significação do Ser, segundo o autor, é criação social- histórica. O Ser ganha um significado, mas que só tem valor se criado / acatado pela coletividade, de tal modo que decidimos imaginariamente sobre o que vai ser ou significar o Ser. A decisão ontológica seria, por conseguinte, diante do Ser, ou aceitar que ele tenha uma única significação / determinação ou aceitar que o Ser seja prenhe de significações / determinações. (PERRUSI, 2022, p. 101.)

São componentes que figuram na interioridade do imaginário social, o imaginário radical, que, sob o prisma da criação de novas significações imaginárias sociais pode ser denominado de imaginário instituinte e, ainda, o imaginário efetivo, o qual também recebe a designação de imaginário instituído. O imaginário instituído é formado pelo conjunto organizado de representações instituídas pertencente a sociedade. A sociedade só é pelas significações imaginárias sociais instituídas que lhe conferem unidade e identidade, isto porque existe unidade no mundo das significações sociais. Em outras palavras, o que unifica a sociedade são as significações imaginárias instituídas, como uma estrutura cimentada de significações efetivas.

A estruturação da rede de significações sociais torna-se possível por meio da solidificação proporcionada pela organização conferida através da lógica

conídica, ou seja, a teia das significações imaginárias sociais tem como fundação a lógica identitária-conjuntistas, a qual é composta pelo *legein* e o *teukhein* como referências da composição conídica:

A instituição da sociedade é instituição de um mundo de significações. Mais minuciosamente falando, tratar-se-ia da instituição de um “magma de significações imaginárias sociais”, que, contudo, só seria possível mediante os esquemas operativos da lógica conjuntista-identitária, a saber, o *legein* e o *teukhein*. Eles só existem na sociedade considerada e, concomitantemente, fazem-na existir, quer dizer, só podem agir se pressupostos na organização social referida. (PERRUSI, 2022, p. 105).

O *legein* traz a atribuição da responsabilidade do dizer social, juntamente com a representação. Quanto ao *teukhein*, é de sua substância o encargo da determinação do fazer social, sendo que a unicidade dos dois viabiliza a configuração das significações da sociedade, pois, como declara o pensador, “em e pelo *legein* e o *teukhein* instrumenta-se a instituição global da sociedade, figuração-presentificação do magma de significações que está, cada vez, faz ser” (CASTORIADIS, 2010, p. 415). O *legein* e o *teukhein* são inventos do imaginário social, por conseguinte, contidos pelas significações instituídas, que, por sua vez, configuram todas as representações e instituições da sociedade. As significações instituídas possuem a sustentação oriunda do imaginário determinado que resulta da validade e do reconhecimento social. É atribuição da sociedade a execução de construir e de legitimar as normas, valores, crenças, sentidos e significações do válido e do não válido, do certo e do errado, daquilo que é factível do infactível, do que é e não é, como significações imaginárias sociais instituídas.

A sociedade é a instituição de um mundo de significações instituídas socialmente. Por isso, é a construção de um imaginário determinado na instrumentalidade do *legein* e do *teukhein* que conduzem para o fechamento das significações sociais, porque o conídico leva a determinar o dizer e o fazer social:

A dimensão conjuntista-identitária tende ao fechamento, porque ela organiza e institui a sociedade. Todavia, a sociedade é autoinstituição contínua e, portanto, em sua autoorganização reside a possibilidade de autoalteração. Assim, em um certo sentido, *legein* e *teukhein* são o próprio meio de abertura ou possibilidade de transformação da instituição da sociedade por conterem em si a possibilidade de criar novas significações. (PERRUSI, 2022, p.105).

A ruptura das significações imaginárias sociais instituídas acontece de forma ontológica na sociedade pela sua autocriação e sua autoalteração. As sociedades são procedentes do “magma de significações imaginárias sociais”, ou seja, as sociedades são proveniências criativas do imaginário indeterminado, derivadas do imaginário instituinte, mas só existem enquanto tal modelo social através do imaginário instituído que constitui os modelos institucionais e culturais de cada sociedade:

A autotransformação da sociedade diz respeito ao fazer social – e, portanto, também político no sentido profundo do termo – dos homens da sociedade e a nada mais. O Fazer pensante e o pensar político – o pensar da sociedade como se fazendo – é um componente essencial disso. (CASTORIADIS, 2010, p. 418).

Assim, na elaboração de Castoriadis, fica aberta a possibilidade de transformação das instituições sociais para o coletivo de homens e mulheres constituírem novas formas de participação na sociedade e, por óbvio, de outras significações sociais de emancipação de toda forma opressão.

4.5 O imaginário instituinte

O imaginário social instituinte, que é um codinome do imaginário radical, traz, em si, a potência de conceder sentido a sua própria autocriação, como também de significar a instituição da sociedade para proceder criação de novas formas de representação do imaginário social instituído. Quando se pronuncia que a sociedade é uma instituição decorrente de um magma de significações denota que as significações imaginárias sociais procedem do imaginário social instituinte. O imaginário social instituinte realiza o processo criativo de duas maneiras distintas: a) uma com o sentido criativo de qualificação de invenções e b) a outra, entendida como a constituição de novas formas. Não se pode perder de vista que o imaginário instituinte tem sua origem como criação *ex nihilo*, sem qualquer motivação, embora apresente condicionamento na sua gênese, entretanto, não retira o seu caráter totalmente indeterminado. Importante reafirmar que as significações imaginárias sociais instituídas em cada sociedade são sempre *ex nihilo*, sendo criações sob condições, entretanto, as significações

sociais não são dedutíveis ou simples produtos de casualidade pré-definidas ou previsíveis. Um dos condicionantes, exterior ao processo imaginário instituinte da sociedade instituída, é a imposição de apoio do primeiro estrato natural.

O imaginário instituinte tem na base de sua constituição a característica social-histórica que é manifestação da corrente coletiva anônima. Castoriadis afirma que o social-histórico é posição, criação, fazer ser:

(1) a proposição de que a atividade humana é criação e autotransformação da sociedade no tempo; e (2) a proposição de que a história é criação humana instituindo o social. Dada a extensão da obra castoriadiana, delimitou-se a discussão ao processo dinâmico instituinte, que, a um só tempo, faz funcionar e transforma a instituição *de dentro*. (MEIRA, 2010, p. 1).

As condições históricas são disposição para o implemento do imaginário social. Para a existência das instituições e significações imaginárias sociais é necessária a coerência e a completude para suas constituições, conseqüentemente “A sociedade é, portanto, sempre autoinstituição do social-histórico” (CASTORIADIS, 2010, p. 417). A sociedade tem como característica intrínseca o sentido histórico que tem como essencial o processo de autoalteração que é quase imperceptível porque o movimento de modificação é gradual e lento. Nos termos do filósofo, “a sociedade é sempre histórica, no sentido lato, mas próprio do termo: ela atravessa sempre um processo de autoalteração, ela é um processo de autoalteração”. (CASTORIADIS, 1999b, p. 282).

A autoalteração permanente da sociedade decorre da alteração das significações imaginárias sociais que são determinadas como preceitos de identidade da própria sociedade. As modificações da sociedade acontecem pela transformação nas regras de identidade sociais instituídas. O processo de autoalteração passa pela validação e pela homologação da validade de outra norma. Assim acontecem as modificações das significações imaginárias no interior da sociedade. Como o *para-si sociedade* é o modo de ser do imaginário social, a psique pública faz o seu modo de ser, conseqüentemente, a sociedade efetiva a sua autoalteração e a sua ressignificação mudando o seu próprio modo de ser, pela alteração das instituições sociais. A transformação da sociedade

pode acontecer pela criação de novas instituições, bem como pela criação de novas formas de eidos, além da produção de novas redes simbólicas.

Como a sociedade é um modo de ser, ela mesma faz esse seu modo de ser. Por isso, potencializa a mudança do próprio modo de ser, realizando sua autoalteração e ressignificando a institucionalidade social, criando novas entidades sociais, criando outro tipo de eidos e de novas relações simbólicas. O imaginário instituinte está na base da transformação das significações imaginárias porque, “a sociedade é criação, e criação dela mesma: autocriação. É a emergência de uma nova forma ontológica – um no *eidos* – e de um novo nível de ser”. (CASTORIADIS, 2010, p. 281).

O imaginário instituinte realiza a sua autocriação como forma de um fazer social, através da criação ontológica para emergir alterações pelo imaginário social instituinte na sociedade instituída. A criação imaginária se consubstancia nas instituições e nas significações sociais e sua forma de processamento acontece pela constituição de formas outras com o sentido de criação:

A autotransformação da sociedade diz respeito ao fazer social – e, portanto, também político no sentido profundo do termo – dos homens na sociedade e nada mais. O fazer pensante e o pensar político – o pensar da sociedade como se fazendo – é um componente essencial disso. (CASTORIADIS, 2010, p. 418).

Antes de encerrar, é relevante apontar a existência de inúmeras proposições do modo de constituição e organização do sistema institucional da sociedade, mas destaca-se a teoria da tradição anglo-saxônica, pela significação peculiar na concepção de formação social:

O tipo de análise organizacional que tal perspectiva teórica impulsiona, vai ao encontro da crítica ao conservadorismo da teoria neoinstitucional proposta pelos pesquisadores do Observatório da Realidade Organizacional. (MEIRA, 2010, p. 2).

O pensamento do imaginário social, em Castoriadis, contrapõe a teoria neoinstitucional de tradição anglo-saxônica que confere à criação da sociedade um enfoque de homogeneidade estrutural e processual isomórfico-institucional. Para o neoinstitucionalismo, a constituição das instituições sociais são meras reproduções miméticas. Essa ideia é totalmente oposta à defendida pelo

pensamento castoriadiano, de que a sociedade não é, simplesmente, uma imagem pintada na parede.

Dando continuidade à matéria das criações imaginárias sociais, no próximo capítulo será abordada a temática da democracia, talvez uma das mais importantes significações imaginárias sociais instituídas criadas pela humanidade. A democracia tem importância decisiva no modo de organização das sociedades, antigas e contemporâneas, em torno do poder político que governa, individual e coletivamente, as pessoas.

5 A POTÊNCIA IMAGINÁRIA E A DEMOCRACIA EM CORNELIUS CASTORIADIS

“Por trás das aparências há, e haverá sempre, outras aparências”

A construção desta pesquisa, sobre o pensamento de Cornelius Castoriadis, mantém o desenvolvimento metodológico de revisão da literatura sobre os elementos constitutivos e da formatação do imaginário no sentido lato sensu do termo. Neste capítulo, a intenção é desembocar na criação específica da significação imaginária social instituída denominada democracia. A ideia do filósofo sacramenta que as significações imaginárias sociais instituídas, como a democracia, emergem da forma ontológica de autocriação e autoalteração da sociedade, através do processo criativo do imaginário instituinte. Sendo assim, as significações sociais instituídas sofrem alteração contínua, transformando a sociedade de modo permanente, por força da convergência do magma criativo de outras significações imaginárias sociais:

A história é criação: criação de formas totais de vida humana. As formas sociais-históricas não são “determinadas” por “leis” naturais ou históricas. A sociedade é autocriação. “Quem” cria a sociedade e a história é a sociedade instituinte, isto é, imaginário social no sentido radical. (CASTORIADIS, 2002a, p. 280).

Neste raciocínio, é seguro alegar que a democracia, como significação social instituída, também está sob a incidência da potência imaginária instituinte social, conseqüentemente, não isenta das alterações instituintes imaginárias. Castoriadis sempre militou, abnegadamente, em defesa da qualificação democrática e no seu livro *Uma Sociedade à Deriva* deixou explícito o argumento de que a democracia tem um caráter inacabado, conseqüentemente, se depreende que é passível de ser melhorada:

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 *gérmen*. (CASTORIADIS, 2002a, p. 280).

Na linha do pensamento de Castoriadis, a *arché* principal é o imaginário para a existência do ser humano e da estrutura institucional da sociedade do modo que a concebemos. Toda a construção, definição e organizações da rede significativa institucional social são procedentes do imaginário instituinte que, por sua vez, deriva da potência criativa do magma imaginário social. O modo de ser social, o modo de fazer da sociedade, encontra a logicidade na emergência do conídico, sendo o ancoradouro do imaginário radical. A emergência da criação filosófica, da política e da democracia caracterizam, exatamente, as criações das significações imaginárias da sociedade grega, um legado que herdamos. Segundo Castoriadis, o processo do surgimento da filosofia decorre da crença dos gregos sobre a constituição da totalidade universal existente ligada a ideia de *chãos*:

em Hesíodo, lemos que no princípio era o caos. Caos, em grego, no sentido próprio e primordial, significa vazio, nada. É do vazio mais total que o mundo emerge. Mas, já em Hesíodo, também o universo é o caos, no sentido que não é perfeitamente ordenado, de que não se submete a leis plenas de sentido. (CASTORIADIS, 2002a, p. 301).

Pensamento parecido sobre a origem do ser é apresentado pelo filósofo Anaximandro que compreende que o “elemento” do ser é o *aperion*, gerado pelo indeterminado, o indefinido, conseqüentemente, oriundo do caos. Assim sendo, a filosofia surge condicionada para esclarecer essas indeterminações, pois, caso o universo fosse totalmente ordenado, teríamos um sistema de saber único, sequer haveria a necessidade de pensar. A mesma lógica de raciocínio pode ser empregada para o surgimento do pensamento político e da democracia porque o mundo humano não é perfeitamente ordenado na internalidade nem no seu exterior.

A democracia é grega em sua origem, ela é uma criação grega. Não porque os gregos foram mais racionais que outros povos, mas porque eles tiveram a intuição de que a democracia não tem fundamento – como todo ser é sem fundamento, caos originário e indeterminação. (CASTILLO, 2022, p. 58).

Não incidem motivos sobre a constituição do pensamento político e na emergência da democracia de determinações divinas, da “natureza”, de “natureza da sociedade” ou pelas “leis da história”. Deste modo, são necessárias as instituições sociais para constituir a vida no interior da sociedade. A democracia tem sua gênese em si mesma, pois é um governo de si e para si, fundado na autolimitação e de autocriação:

De modo análogo, se os seres humanos não pudessem criar alguma ordem para si mesmos estabelecendo as leis, não haveria qualquer possibilidade de ação política, instituinte. E, se um conhecimento seguro e total (épistèmè) do domínio humano fosse possível, a política terminaria imediatamente e a democracia seria tão impossível quanto absurda, já que ela pressupõe que todos os cidadãos têm a possibilidade de atingir uma doxa correta, e que ninguém possui uma épistèmè relativamente a assuntos políticos. (CASTORIADIS, 2002a, p. 302).

A instituição da sociedade recorre, quase integralmente, à história da humanidade. A sociedade faz sua autocriação e sua autotransformação, criando as suas próprias instituições e significações, mas oculta a sua autocriação, conseqüentemente, atribuindo a sua formação para seres, forças extrassociais, dando à instituição social o sentido de fechamento. Entretanto, na história, esse fechamento foi rompido por duas oportunidades distintas. A segunda ruptura aconteceu com o advento da revolução francesa e a primeira, na Grécia, com o surgimento da filosofia questionando as representações coletivas aceitas. Da mesma forma, a política e a democracia começaram a interrogar as instituições estabelecidas:

o *processo histórico* instituinte: a atividade e a luta que se desenrolam em torno da mudança das instituições, a autoinstituição explícitas (ainda que permaneça parcial) da *polis* enquanto processo permanente: um processo que demora cerca de quatro séculos. A eleição anual dos *thesmothètai* em Atenas remonta a 683-682, e foi provavelmente na mesma época que os cidadãos de Esparta (9 mil deles) se constituíram como *homoioi* (“semelhantes” isto é, iguais) e que o reino do *nomos* (lei) foi declarado. E a ampliação da democracia em Atenas se processa até a data avançada do século IV. (CASTORIADIS, 2002a, p. 303).

No social-histórico ficam muito bem demarcados dois momentos de ruptura emergentes e de consignação da potência imaginária na formação das instituições imaginárias sociais. E não ficam dúvidas de que a instituição da

democracia é uma significação imaginária instituinte de imensurável valor para melhor viver em sociedade, apesar das distorções que sofre e que devem ser combatidas para garantir a participação da integralidade dos sujeitos sociais nos destinos de suas histórias, concedendo a sua própria lei para a vida em sociedade.

5.1 Democracia

A etimologia do vocábulo democracia procede das palavras gregas *dèmos* e *kratos*, *demokratia*, sendo que *demos* significa povo, enquanto *kratos* tem o sentido de poder. Invertendo a ordem da disposição escrita da palavra *kratos* do *demos*, o termo pode ser traduzido como “o poder do povo”. Outras formas de organização em face do poder é a plutocracia, que é o poder do capital, a autocracia, que é o poder do eu, ou a aristocracia, que é o poder dos nobres.

Na modernidade, encontram-se, entre outros, dois grandes pensadores sobre a matéria da política e, conseqüentemente, da democracia, entretanto, com conceitos diferentes sobre o assunto: Jean Jacques Rousseau e Alex Tocqueville. Para Rousseau, o conceito de democracia está contido no contrato social, porém, para Castoriadis, é insustentável a definição proposta pelo contratualismo a respeito da democracia porque procede de uma trama de noções abstratas. O conceito rousseauiano de democracia tem sentido de poder “executivo” (o poder governamental e a administração), do poder do legislador, isso tudo reunido na identidade do soberano, ou príncipe, como um único corpo. Grande pensador é Alex Tocqueville que defendeu a liberdade individual e a igualdade política, ou seja, a igualdade de condições, juntamente com a democracia. Para Castoriadis, a descrição de democracia de Tocqueville é essencialmente “sociológica”, não política, sendo o equívoco da sua análise decorrente das condições políticas dos Estados Unidos que já haviam desaparecido. Sobre as diversas formas de definir democracia, existe uma anterior, de Maquiavel, o qual encarna o príncipe moderno no partido político, o que é possível de extrair do seguinte argumento:

Não é somente sob o Antigo Regime que o “público” político é assunto privado do monarca ou, sob o totalitarismo, do aparelho do partido;

uma das múltiplas razões pelas quais seria risível falar de “democracia” nas sociedades ocidentais de hoje é que a esfera “pública” nelas é, de fato, privada – e isso tanto na França quanto nos Estados Unidos ou Inglaterra. (CASTORIADIS, 2004, p. 208).

Retomando o *gérmen* da democracia grega, como propõe Castoriadis, os gregos tinham muito bem articuladas a separação das dimensões da vida privada em relação à vida pública, o que fica explícito na sua forma estrutural da organização política das instituições imaginárias sociais do período. A *oikos*, na Grécia, tinha a proteção da instituição social para tratar dos assuntos privados, mas, é claro que isso não significava a existência de um mundo fechado totalmente, sem tutela e garantias do governo dos membros que habitavam aquele espaço. Diferentemente das *oikoi*, no espaço da *ágora* havia o intercâmbio dos assuntos referentes à vida privada e à vida pública, onde as pessoas se encontravam livremente. A *ecclesia* é o lugar do poder, onde os temas pautados diziam respeito aos assuntos do povo:

e a *ekklèsia*, a esfera pública/pública, isto é, em regime democrático, o lugar onde se delibera e se decide sobre os negócios comuns. [...] Na *ekklèsia* no sentido amplo, compreendendo tanto a “assembleia do povo” quanto o “governo” e os tribunais, estou em um espaço público/público: delibero com outras pessoas para *decidir*, e tais decisões são sancionadas pelo poder público da coletividade. (CASTORIADIS, 2004, p. 208).

De acordo com o pensamento de Castoriadis, a democracia não pode ser interpretada como o regime que, simplesmente, deve proporcionar condições igualitárias formais sobre qualquer condição. Imaginar ser esse o papel da democracia é lhe conceder uma atribuição reduzida, porque tal condição pode ser, seguramente, solucionada por qualquer religião. A democracia tem uma demanda muito ampla, haja vista que democracia é o poder da *demos*, do povo, da coletividade, por isso, a democracia não pode ser submetida a uma norma que reduza a sua natureza de garantir a disponibilidade a todos os assuntos da coletividade. Diante disso, da impossibilidade da redutibilidade da democracia, é da sua essência ser o regime de autolimitação e a sua consignação encontra-se na carta de princípios dos direitos da humanidade, sendo ela, antes de tudo, “primeiramente, a democracia é o poder do *demos*, isto é, da coletividade”. (CASTORIADIS, 2004, p. 205).

A coletividade expressa aqui é aquela que se refere à igualdade efetiva, de realmente participar no poder, com o direito de debater e decidir todos os assuntos atinentes à vida pública. A igualdade não é só no papel, mas real, de domínio da coletividade sobre os poderes públicos, sem restrição de qualquer tipo dos indivíduos pertencentes ao povo. Como ensina Castoriadis, as leis para os atenienses iniciam dizendo que “*edoxe te boule kai to demo*”, “Pareceu bom, a opinião em pesada do Conselho e do povo foi que..”, e depois segue o texto da lei. “Esse *edoxe* é fantástico, é realmente pedra angular da democracia” (CASTORIADIS, 2006a, p. 151). O direito de participação dos atenienses nas decisões dos negócios comuns solidifica a democracia porque garante a possibilidade indiscriminada de deliberar no espaço (*ecclesia*) da totalidade do povo:

os atenienses diziam: “Depois de bem pensar, foi a opinião do Conselho do povo decretar o seguinte...”. Isso quer dizer que a democracia é o regime da *doxa*, isto é, da opinião bem considerada, dessa faculdade que temos de formar uma opinião sobre questões que escapam aos raciocínios geométricos. (CASTORIADIS, 2006a, p. 151).

O preceito importante extraído da constituição das leis dos atenienses reside não haver uma ciência do que é bom para a humanidade, ou seja, não existe a necessidade de deter conhecimento da ciência política, história, filosofia, arte, música, economia, entre outras. O que realmente importa é ter a matéria em debate passada por relevante discussão, até a formação de uma opinião bem pensada:

O ponto essencial é que em democracia não temos uma ciência da coisa política e do bem comum, temos opiniões das pessoas; essas opiniões se enfrentam, são discutidas, argumentadas e depois, finalmente, o povo, a coletividade, toma uma posição e decide por seu voto. (CASTORIADIS, 2006a, p. 152).

Não acontece uma delimitação do corpo político de maneira científica, como instituições de princípios matemáticos ou geométricos, o que importa é que o começo da instituição social é através da sua autoconstituição. Sabemos que o povo decide e o desejo é que o povo decida, mas sabemos, também, que nem sempre o que o povo decide é, necessariamente, o melhor ou a verdade

última, a decisão tomada é passível de engano, por isso, nas palavras de Castoriadis (2006a, p. 152), “ninguém nunca poderá salvar o povo dele mesmo”.

Na modernidade, a redação conferida às cartas constitucionais, normalmente, adota a inscrição, no preâmbulo do documento jurídico, referência conotativa, como se a lei tivesse uma procedência extranatural. A sensação que causa é de ser a carta magna derivada da concessão de um poder superior, com sentido forte de credo teológico. O padrão preliminar que anuncia a promulgação das constituições, normalmente, inicia assim: “ ‘A natureza ordenou que...’, - ou ‘Deus ordenou que...’, ou ‘Cremos que os homens são iguais’ - sendo esta última asserção falsa, aliás: a igualdade é uma criação dos homens que agem politicamente”. (CASTORIADIS, 2006a, p. 151).

Em seu construto de pensamento das significações imaginárias instituídas, mais especificamente sobre a instituição democracia, Castoriadis apresenta dois destaques da crise do referido instituto. O teórico declara que, durante o antigo regime governado pelo monarca, pelo totalitarismo do leste europeu e pelos aparelhos partidários burocráticos da sociedade ocidental, torna-se hilário falar de democracia porque a esfera pública se tornou domínio do interesse privado. Um motivo da subversão da deliberação coletiva para uma decisão privada é em razão de as decisões verdadeiras serem tomadas a portas fechadas nos palácios, ou nos corredores e lugares particulares de encontro dos governantes. “Sabe-se que elas não são de fato tomadas nos locais oficiais ou deveriam sê-lo; quando chegam diante do Conselho de Ministros ou da Câmara dos Deputados, já está tudo resolvido”. (CASTORIADIS, 2004, p. 209).

As deliberações são secretas, clandestinas, na maioria dos casos, e o povo não tem direito de acesso, legalmente, às informações, pois as leis tornam sigilosos os assuntos de governo, proibindo o conhecimento pela população. Para acessar os arquivos públicos é necessário esperar prazos muito longos, ou seja, só depois de muitos anos é que se pode pedir abertura da investigação dos documentos da administração pública. De acordo com Castoriadis, na Inglaterra leva em média 30 anos para dispor da documentação oficial do governo, já na França, o tempo é um pouco mais longo, cerca de 50 anos. No Brasil, em 2022, no último ano de mandato do presidente Jair Messias Bolsonaro, esse aplicou o uso da Lei n. 12.527, de 18 de novembro de 2011, conhecida como LAI – Lei de

Acesso à Informação, para estender o sigilo das informações públicas para 100 anos. Ou seja, informações sobre acessos ao Palácio do Planalto e reuniões com Jair Bolsonaro, dados sobre o processo disciplinar contra Eduardo Pazuello e dados sobre o cartão de vacinações de Jair Bolsonaro só se tornariam públicas após um século do fim do seu governo. As informações de governo do período de Bolsonaro são muito importantes para o esclarecimento de mortes no caso da Covid-19, sendo que o ministro da Saúde, Eduardo Pazuello, era o responsável direto pelo combate ao vírus em todo o território nacional. Muitos assuntos, de tomadas de decisão do governo na área da saúde, não foram esclarecidos e milhares de brasileiros e brasileiras vieram a óbito, por insuficiência de recursos e por um intencional negacionismo da ciência e propagação de desinformação a respeito das vacinas por meio das chamadas *fake news*. Faltou oxigênio para os internados nos hospitais do Amazonas, justamente onde havia o debate de aplicar, como medida de combate ao vírus e sua propagação, a imunidade de rebanho. Ninguém respondeu pela negação de assistência médica e pela conseqüente morte de 700 mil brasileiros, até a presente data.

Se é realmente público, de domínio público/público, a coletividade tem o direito de saber das informações. Da mesma forma, os poderes públicos têm a obrigação de dar conhecimento sobre todas as matérias e decisões a serem tomadas pela administração.

Por toda a restrição do povo às informações sobre matérias nas quais deveriam ter participado nas decisões, constata-se que a “democracia” atual pode ser tudo o que se quiser, exceto uma democracia, pois a esfera pública/pública é, de fato, privada, ela é possessão da oligarquia política e não do corpo político:

Uma definição de democracia tão boa quanto qualquer outra é: o regime em que a esfera pública torna-se verdadeiramente e efetivamente pública – pertencente a todos e efetivamente aberta à participação de todos. (CASTORIADIS, 2002b, p. 264).

Qualquer intelectual com base filosófica política clássica reconhece o domínio do regime oligárquico na sociedade ocidental, pois é uma camada bem definida que domina a sociedade. O fato é que, para Castoriadis, o movimento

democrático está atravessando uma crise devido ao surgimento da concepção de “democracia” condicionada a simples conjuntos de “procedimentos”. Essa significação toma a democracia como um *regime* associado a um entendimento da substância do escopo das instituições e de um determinado tipo de ser humano que lhe corresponda:

[...] uma concepção voltada exclusivamente para os procedimentos da “democracia” tem sua origem na crise das significações imaginárias concernentes às finalidades da vida coletiva, e visa a encobrir esta crise dissociando qualquer discussão relativa a essas finalidades da “forma do regime” político. (CASTORIADIS, 2002b, p. 255).

Essa concepção apresentada, como significação imaginária de toda a coletividade da sociedade, não se sustenta porque, justamente, no seu interior, comporta o individualismo contemporâneo. Não é admissível ou crível a existência de uma sociedade separada do Estado, como se a regulamentação das leis, a aplicação dessas leis, a gestão, e a decisão não fosse referente à vida de todos os seres integrantes da sociedade. Debater sobre democracia significa discutir política e a política encontra-se em todos os lugares, existindo na totalidade da sociedade, nas suas instâncias implícitas e explícitas. Consequentemente, não pode haver uma sociedade sem instituições explícitas de poder, tal ideia chega ao total absurdo porque a história da sociedade mais rudimentar já tinha o poder instituído. Entretanto, é importante destacar, aqui, que o governo pode existir, e já existiu, sem o Estado:

Pode haver, houve, e esperamos que haja novamente, sociedades sem Estado, a saber, sem aparelho burocrático hierarquicamente organizado, separado da sociedade e exercendo domínio sobre ela. [...] Uma sociedade sem um Estado é possível, concebível, desejável. (CASTORIADIS, 2002b, p. 256).

Conceber a sociedade como resultado de indivíduo-substância, que já preexistia antes da sociedade, como se houvesse a possibilidade da formação do sujeito social sem a vivência com a sociedade, independente da fabricação do indivíduo socializado. Tal processo de instituições sociais não pode ocorrer por instituição deliberada de “indivíduos”, por isso, a concepção de uma linguagem de “indivíduos” humanos como “substância”, sem intersubjetividades, separáveis da sociedade, é absurda:

Não existe ser humano extra-social; não existe nem como realidade, nem como ficção coerente, um “indivíduo” humano como “substância” a -, extra- ou pré-social. Não podemos conceber um indivíduo sem linguagem, por exemplo, e não existe linguagem senão como criação e instituição social. (CASTORIADIS, 2002b, p. 256).

As ciências, de modo geral, envolvendo a “filosofia política” e a ciência econômica, atrelam-se à quimera do indivíduo-substância, que não possui vínculo ou existência anterior à sociedade, sustentando, sobre essa surrealidade, o pensamento da existência do pseudoindividualismo contemporâneo de uma democracia de “procedimento”. “Contudo, fora da sociedade, o ser humano não é nem um bruto, nem Deus; (Aristóteles) ele simplesmente nem é, não pode existir nem fisicamente nem, sobretudo, psiquicamente”. (CASTORIADIS, 2002b, p. 257).

Castoriadis nunca escondeu, no seu pensamento, que não há qualquer polaridade entre o indivíduo e a sociedade, porque é incumbência do indivíduo propiciar interseção das duas dimensões, sendo o indivíduo o resultado do processo de socialização da psique. O indivíduo é o que denomina o *para-si social*, enquanto as instituições sociais são o *para-si-sociedade*, que são irreduzíveis e inseparáveis. Dito de outra forma, não existe polaridade entre o indivíduo e a sociedade, mas o indivíduo-substância, desassociado da sociedade, é uma quimera mágica:

Desde o nascimento, o sujeito humano é presa de um campo sócio-histórico, é colocado sob o domínio ao mesmo tempo do imaginário coletivo instituinte, da sociedade instituída e da história, da qual esta instituição é o resultado provisório. A sociedade não pode fazer mais do que, em primeiro lugar, produzir indivíduos sociais que lhe são conformes e que a produzem por sua vez, mesmo quando nascemos em uma sociedade conflituosa, o terreno do conflito, o que nele está em jogo, as opções pré-dadas; mesmo se devemos nos tornar filósofos, é esta história desta filosofia que será o ponto de partida de reflexão, e não outra. (CASTORIADIS, 2002b, p. 258).

Essa condição da socialização da psique sobre a influência das instituições imaginárias instituídas reflete, exatamente, um poder implícito social sobre o ser social no processo necessário para a sobrevivência. Entretanto, existe outra forma de poder que é explícito devido às várias circunstâncias pertinentes ao ser social, como também aqueles da natureza do ser sociedade.

Não adentraremos muito nessas características, porém, para não passar totalmente desprezado, cita-se, como fatores causadores da imprescindibilidade do poder explícito social, o mundo pré-social, a impossibilidade da socialização completa da psique singular, a diversidade de sociedades e o avanço ao futuro que exclui uma formatação das decisões. Por isso, resulta a imposição de uma instância institucional para tomar decisões sancionáveis e, de acordo com o filósofo do imaginário, “o político é tudo o que concerne a este poder explícito (os modos de acessá-lo, a maneira apropriada de geri-lo, etc.)”. (CASTORIADIS, 2002b, p. 259).

A política assume papel importante porque é o trabalho explícito da coletividade de membros de uma dada sociedade e somente é possível falar de democracia por intermédio da política. Para o aperfeiçoamento da democracia, a participação coletiva popular necessita da implementação do regime democrático para transformar as instituições em espaços verdadeiramente abertos e efetivos da participação coletiva em situação de equidade para a tomada de decisões pertinentes aos bens sociais:

a política como um trabalho que diz respeito a todos os membros da coletividade em questão, pressupondo a igualdade de todos visando a torná-la efetiva – um trabalho, portanto, também de transformação das instituições no sentido da democracia. Assim, podemos definir a política como atividade explícita e lúcida concernente a instauração das instituições desejáveis, e a democracia como o regime da autoinstituição explícita e lúcida, na medida possível, das instituições sociais que dependem de uma atividade coletiva explícita. (CASTORIADIS, 2002b, p. 260).

Castoriadis procura esclarecer o significado da política como atividade efetiva de todos os membros em participação no processo de gestionar o que importa, realmente, à vida da coletividade. A política é o poder, a liberdade concreta traduzida pela autonomia da totalidade do povo da sociedade, por isso, o questionamento é “mas e a ‘política’, o que é isso? O ‘político’ é o poder, sua aquisição, seu exercício” (CASTORIADIS, 2004, p. 203). Para o autor, a política não tem por finalidade alcançar a felicidade, todavia, o escopo principal da política é a conquista da liberdade, representada na autoinstituição e pelo autogoverno explícito, ou seja, pela “autonomia”:

resulta que a autonomia (a liberdade efetiva) de todos, em uma democracia, é e deve ser uma preocupação fundamental de cada um. (O “esquecimento” desta evidência é uma das inúmeras enganações do pseudo-“individualismo” contemporâneo.) Porque a qualidade da coletividade que decide sobre nós importa-nos vitalmente – caso contrário, nossa própria liberdade torna-se politicamente irrelevante, estóica ou ascética. (CASTORIADIS, 2006b, p. 262).

O filósofo entende que a atividade do desenvolvimento em busca da sociedade autônoma somente será obtida pela sustentação participativa da totalidade do povo, por intermédio do processo democrático de participação efetiva. Para alcançar a autonomia numa sociedade coletiva, é indispensável que os membros possam participar da decisão efetiva sobre as leis, sendo concebível o efetivo estado de autonomia quando estendida de um indivíduo para o outro, como direito inerente a todos. Para o indivíduo social realmente afirmar que a liberdade é efetiva à sua participação na constituição da lei de instituição social. Não existe liberdade quando não posso afirmar que a lei seja minha, mesmo que a minha posição sobre o assunto não tenha sido aprovada e seja declarada voto vencido:

De início, ninguém pode razoavelmente querer a autonomia para si sem estendê-la a todos. Mas acontece também que, a partir do momento em que existe coletividade e em que essa coletividade não pode viver sem leis, ninguém é efetivamente autônomo – livre – se não tiver a possibilidade efetiva de participar da determinação dessas leis. Liberdade e igualdade exigem-se uma à outra. [...] o único sentido em que posso dizer são minhas leis é o sentido de que participei da formação da lei, mesmo que tenha sido derrotado no voto: trata-se de uma lei que aprovo ou cuja elaboração e adoção eu aprovo, pois participei. (CASTORIADIS, 2004, p. 207-208).

Com o propósito de encerrar esta seção, destaca-se a definição de democracia por Heródoto, bem como para Aristóteles. Ambos entendem democracia como aquela que consiste no poder do *demos*, poder não submetido a nenhuma redução por imposição em face da legislação, que não sofre nenhuma limitação em matéria de legislação, “e na designação de magistrados (não de representantes) por sorteio ou rodízio”. (CASTORIADIS, 2002a, p. 305).

5.2 Democracia representativa

A denominada democracia representativa, instituída a partir do período da sociedade moderna, gera a sensação de liberdade de participação nas decisões públicas, entretanto, para Castoriadis, não passa de engano do povo porque é ilusório o direito de deliberação dos membros da sociedade. O processo decisório sobre a coisa pública fica restrito a um corpo seletivo de pessoas da sociedade, ou seja, apenas para aqueles que participam do processo eleitoral, concorrendo para uma vaga eletiva para um determinado prazo temporal preestabelecido pelas normas previstas na legislação eleitoral de cada sociedade. O pensador questiona a manifesta liberdade citada por Rousseau, concedida através do processo pelo sufrágio eleitoral nos moldes que conhecemos atualmente:

Como dizia Rousseau sobre os ingleses, eles só são livres no dia das eleições. Mas será que mesmo nesse dia eles são livres? As cartas estão marcadas, as pseudo-opções são predeterminadas pelos partidos – e, além do mais, vazias. Que são os “programas” dos partidos políticos hoje, na França, na Inglaterra ou em outros lugares? (CASTORIADIS, 2006a, p. 199).

Na chancela do pensamento castoriadiano, fica notória a ausência de liberdade na forma conferida à população de participar na escolha de seus representantes políticos, por diversos motivos. Porém, as condições delimitadas de incidência dos membros da sociedade, na deliberação da vida pública, resultam das significações imaginárias instituídas para regular o modo de ser e fazer o processo político de poder. Considerando que o processo político eleitoral leva a população ao engano de pensar que existe liberdade, de fato e de direito, no processo decisório social e, sendo as eleições uma construção imaginária instituída, isso significa que o imaginário pode, também, causar estranhamento sobre a efetiva realidade política existente. É importante salientar que o engano asseverado não se refere ao aspecto de fraude eleitoral, mas ao fato de ludibriar. Ou seja, é sobre o aspecto de engodo proporcionado por toda a instituição imaginária eleitoral, por conseguinte, da falsa democracia política empregada de representação:

Tais considerações valem para a economia, assim como para o direito, a religião, a política, a educação e todas as instituições particulares da sociedade. Uma evidência disso está no fato de as pessoas acreditarem viver em uma democracia apenas porque votam uma vez a cada quatro anos para escolher de forma mais ou menos livre – aparente – seus representantes. Assim, a heteronomia e a alienação também têm como fundamento o imaginário, não podendo ser explicadas sem considerar essa dimensão social-histórica no qual uma coisa (ser, essência) se passa por outra (não-ser, aparência), para lembrar Parmênides, filósofo grego do século IV a.C. (PAVÃO; TAURO, 2021, p. 18).

Castoriadis descreve como engraçados os aspectos atinentes à “representação” porque aqueles que escrevem sobre o tema da política não fornecem nenhuma “filosofia da representação”. O filósofo declara que nunca encontrou, em lugar algum, um fundamento, justificativa, esclarecimento ou elucidação plausível do que pode, realmente, consistir na dita representação política:

A “representação” significa que concedemos, *unicamente em nosso* interesse (e não dos “representantes” também), por um período de quatro, cinco ou sete anos, pouco importa, uma delegação *irrevogável* de poder a alguém. [...] com o sistema “representativo”, a coletividade dá um mandato irrevogável, por um longo período, a “representantes” que podem agir produzindo situações irreversíveis – de tal modo que determinam eles mesmos os parâmetros e a temática de sua “reeleição”. (CASTORIADIS, 2004, p. 214).

O poder político concedido aos eleitos, no sistema representativo, é tão grande que o próprio escolhido tem a faculdade de estabelecer as normas, “critérios”, para as próximas eleições. Ou seja, toda a regulamentação da disputa do processo eleitoral é de competência legislativa dos eleitos através do sufrágio. As regras do jogo são estabelecidas pelos que jogam, então, dificilmente, as autoridades políticas eletivas criam normas de disputa do pleito que venham a prejudicar a certeza da reeleição. O processo eleitoral tem a faculdade de reconhecer os eleitos como “representantes”, conferindo-lhes a condição especial de autoridade política, com as prerrogativas de ocuparem os espaços públicos fechados para os demais cidadãos. O político eleito é retirado do meio da população e, como numa espécie de liturgia divina (i.e. processo eleitoral), é consagrado como autoridade dotada de poderes especiais de decidir os destinos da coletividade dos membros componentes da sociedade. O

processo toma a forma de sacralização do profano (cidadão comum) em pessoa que passa a ser sagrada, com poderes especiais (autoridade política eletiva).

O povo tem no máximo um vago veto eleitoral, a cada cinco ou dez anos – veto, como vocês sabem, mais fictício que real pela simples razão de que o jogo é marcado, não no sentido de fraude eleitoral, mas porque as escolhas oferecidas aos eleitores são sempre predeterminadas. (CASTORIADIS, 2006a, p. 152).

O argumento de Castoriadis é direto ao afirmar que Rousseau estava enganado sobre a liberdade dos ingleses de escolher seus políticos a cada cinco anos, pois, durante o período de seus mandatos, os políticos, inevitavelmente, terão ações que predeterminarão o resultado do próximo pleito eleitoral. Em decorrência da separação de um número muito pequeno de pessoas para compor o corpo político, por óbvio, os componentes desses órgãos priorizam os seus interesses e poderes pessoais, em detrimento do interesse coletivo. O procedimento desse corpo político é realizar conchavos, conluíus, acordos inexcusáveis com os demais poderes constituídos na sociedade, principalmente, com interesses financeiros para garantir a continuidade dos mandatos e regalias decorrentes das posições salvaguardadas:

[...] que uma vez eleito senador, você se torna, exceto algum acidente, senador vitalício. Por quê? Porque ser eleito senador exige dinheiro, muito dinheiro (conceito “não eleitoral”) para o financiamento das campanhas eleitorais (inclusive televisão etc.) e porque esse dinheiro é fornecido pelos PACs (*Political Action Committees*), previsto pela lei americana, que regulamenta mui estritamente, no papel, as atividades e os “limites” das contribuições. (CASTORIADIS, 2004, p. 216).

No Brasil, um dos maiores problemas eleitorais é, frequentemente, temática nas rodas de debate político: o modo de financiamento das campanhas eleitorais. As casas legislativas e a justiça eleitoral regulamentam as normas que causam a desigualdade financeira entre as campanhas dos candidatos nas eleições. São discrepantes as diferenças econômicas dos financiamentos eleitorais, conseqüentemente, decisivas no resultado alcançado, favorecendo aqueles que têm maiores recursos econômicos para a propaganda eleitoral. Os partidos políticos, na distribuição dos recursos, priorizam os candidatos com maior poder político, até porque é deles o controle das diversas instâncias partidárias, sobrando migalhas para as candidaturas mais pobres. O sistema

eleitoral, por sua vez, prioriza a distribuição de verbas para os partidos mais fortes, eleitoralmente, concedendo recursos reduzidos aos partidos de expressão menor. Os tempos de rádio e de televisão são distribuídos de forma desigual, priorizando, principalmente, as representações políticas com bancadas maiores nas casas parlamentares. Os financiamentos de campanha particulares são direcionados conforme o interesse financeiro dos setores econômicos e seus patrocinadores. Disso tudo se depreende que a legislação é cheia de lacunas, injusta e desigual. A constituição social, na qual as normas do dinheiro prevalecem, os dispositivos do pseudomercado contemporâneo, unidas às regras hierárquicas burocráticas, formam as sociedades liberais, assim “Esta mistura da norma do dinheiro e da norma hierárquica-burocrática basta para continuar a caracterizar as sociedades liberais como sociedades de capitalismo fragmentado”. (CASTORIADIS, 2004, p. 211).

Castoriadis aponta a existência de antagonismo fundamental nos países do capitalismo fragmentado do Oeste europeu. A mesma realidade se repete nos países capitalistas de burocracia totalitária do leste da Europa. A contradição indicada é relativa à divisão entre os que dirigem, politicamente, a sociedade e os que têm a tarefa de realizar a execução das decisões. Os executores são excluídos das deliberações sobre as suas vidas individuais ou coletivas, ou seja, “o regime tenta reduzir as pessoas a puros executores - obrigados a fazê-lo -, tenta excluí-las da direção de suas próprias atividades” (CASTORIADIS, 2006a, p. 150). O processo da divisão é materializado pela existência de um aparelho de Estado separado da sociedade que submete a seu controle todas as instituições da sociedade. A base de funcionamento dos aparatos políticos está instituída e solidificada por estruturas burocráticas que conferem a sustentação para a existência da maquinaria estatal. Nos países “socialistas”, o partido “instaura por toda parte a hierarquia que defende sua própria organização e aglomera em torno de si camadas burocráticas de gestão da produção, da economia, do Estado, da cultura”. (CASTORIADIS, 2006a, p. 129).

Para Castoriadis, o processo de burocratização é universal, na sociedade contemporânea, sendo o regime social de “todos” os países, no ocidente, o burocrático fragmentado. Enquanto isso, a Rússia, a China e outros poucos

países seduzentes de socialistas são, na realidade, regimes burocráticos totalitaristas:

Em um regime totalitário, por exemplo, em princípio a esfera pública absorve tudo. Ao mesmo tempo, ela não é na realidade de modo algum pública, e sim a propriedade privada do aparelho totalitário que detém e exerce o poder. (CASTORIADIS, 2002b, p. 264).

Nos Estados do capitalismo burocrático totalitarista acontece o aumento de uma democracia estatal e política que busca dirigir, de forma integral, os espaços da atividade social. A consequência da tentativa de domínio integral dos setores da sociedade conduz à burocratização dos movimentos operários e de suas entidades de representação, institucionalizando a divisão entre dirigentes e executores no modo da organização capitalista hierarquizada.

Para Castoriadis, os partidos políticos não passam de instituições burocratizadas na sua forma estrutural, como também nas suas instâncias de organização. A ideologia tem a natureza heteronômica, alienada e alienante, que impõe a sujeição aos seus filiados e a terceiros. A política burocrática encrustada na prática dos partidos tem como algo exclusivo do partido o direito de se apossar da direção do Estado, revelando uma concepção restritiva do poder, além de estabelecer flagrantemente a política burocrática. Os partidos conservadores, revisionistas, socialistas, de situação ou de oposição, defendem o direito permanente das instituições partidárias de deterem o poder do Estado:

Essa concepção da atividade política está necessariamente incorporada no que os partidos são: organizações burocráticas, que pretendem (em função de uma ideologia mais ou menos capenga) ter encontrado o princípio arquimediano para a transformação da sociedade. É o que explica a cegueira dos partidos políticos diante do que está acontecendo com os novos movimentos, e o fato de que essas organizações de “vanguardas” tenham aparecido como retaguardas se arrastando lamentavelmente longe atrás dos acontecimentos. Os geniais líderes políticos e os ilustres teóricos descobriram, com uma defasagem de cinco, de dez anos, de vinte anos, a autogestão. (CASTORIADIS, 2006a, p. 146).

Na vida prática do exercício de funções eletivas políticas, os eleitos e empossados nos assentos de “representantes políticos do povo”, na maior parte do exercício do mandato, não têm, veridicamente, nenhum poder. É o que acontece na maioria dos casos das oligarquias eletivas e liberais porque o real

domínio político do poder, no sistema de organização política do Estado, é de domínio de instâncias extraparlamentares. Em outras palavras, o poder decisório não é de deliberação do indivíduo investido no cargo político eletivo, mas da legenda partidária ou da coligação dos partidos, ou ainda, do partido majoritário no poder político. Na política brasileira dos últimos governos, é perceptível a figura de gestão “democrática” denominada de presidencialismo de coalisção, que é, normalmente, muito criticada pelos partidos da oposição. No entanto, quando os partidos de oposição estão no poder político, agem da mesma forma. Quando candidato à presidência, Jair Bolsonaro, durante a sua campanha eleitoral, criticou, abertamente, nos espaços políticos eleitorais, a prática de negociar o apoio da câmara dos deputados e do senado para sustentar as pautas do governo. Ele afirmava não aceitar a distribuição de cargos políticos nos escalões do governo e demais entidades ligadas ao setor público para obter apoio para a aprovação dos projetos do governo do planalto. Atacou a prática, diretamente, como sendo uma forma corrupta de fazer política, no entanto, todo o seu mandato teve a sustentação dos partidos políticos denominados centrão. O candidato Luís Inácio Lula da Silva também maldisse o presidencialismo de coalisção, mas, para aprovar a reforma tributária, liberou, dias antes da votação, centenas de emendas parlamentares aos deputados e senadores, prática decisiva para a aprovação do projeto governamental. De fato e de direito, o partido majoritário, ou a coligação de partidos, para alcançar a maioria e dominar o poder governamental ou administrativo do Estado, controla o poder legislativo para nomear centenas ou milhares de cargos nos espaços públicos de sua competência:

Fala-se de separação de poderes; mas que separação de poderes? O partido majoritário dispõe do poder legislativo; dispõe igualmente do poder que se costuma chamar hipocritamente de “executivo”, para deixar entender que não faz senão executar” as leis, o que é uma asneira: o poder “executivo” não executa nada, ele decide e governa. São os oficiais de justiça e os datilógrafos que “executam”. O poder “executivo” é na realidade o poder *governamental*; ele toma decisões que não são predeterminadas por nenhuma lei. Ele não “aplica” a lei, ele age no quadro das leis. O que é muito diferente. Suas decisões são, nos casos importantes, discricionárias e irrecorríveis. (CASTORIADIS, 2004, p. 217).

O pensamento castoriadiano é muito objetivo em sentenciar que o sistema político eleitoral, para a escolha de representantes políticos, não é democrático. Isso porque, de acordo com o pensador, o sistema afasta do povo o direito de deliberar, politicamente, sobre as leis que dizem respeito a todos os indivíduos e, conseqüentemente, à coletividade social. Para ele, o Estado é uma instância política que retira a política do meio da sociedade para configurar privilégio das oligarquias eletivas e dos liberais decidirem os rumos da vida de todos os membros da sociedade, criando, conseqüentemente, a exclusão do poder político da coletividade social. Para isso, os métodos adotados passam pela burocratização da política, por intermédio dos partidos políticos. O filósofo é muito contundente ao sustentar que a resolução para a falta de democracia não passa pelos partidos políticos, independentemente de serem reformistas ou totalitaristas. Os partidos políticos mantêm o *status quo* vigente porque, para Castoriadis, não haverá transformação da sociedade pelo domínio partidário:

Não mudam em função de uma vontade popular qualquer, mas segundo as regras do jogo burocrático do aparelho partidário, que vão promover novos dirigentes. E o que resta de um pouco democrático na sociedade atual é que a subsistência dos resultados das lutas empreendidas durante séculos e séculos. (CASTORIADIS, 2006a, p. 152).

Para a sociedade ser considerada democrática, de forma efetiva, tem que desenvolver, ativamente, não só a isonomia formal preconizada pelos atuais modelos, mas a isocracia. A isocracia representa a igualdade de participação de todos no poder, de acordo com a pluralidade de indivíduos. Por razões já explicadas aqui, isso não acontece, na prática, nas sociedades democráticas chamadas de oligarquias eletivas e liberais, com estratos sociais bem assegurados em suas posições de poder. Para romper com a exclusão da grande maioria dos membros da sociedade da participação igualitária no poder decisório, é preciso transformar a sociedade em atividade política, por meio de coletivos engajados:

Paradoxalmente, as pseudo-“democracias” ocidentais contemporâneas transformaram em grande parte a esfera pública em questão privada: as decisões verdadeiramente importantes são tomadas em segredo e nos bastidores (do governo, do parlamento, dos aparelhos partidos). (CASTORIADIS, 2002b, p. 264).

Torna-se necessária a instauração de sociedades autônomas, por intermédio de coletividades políticas que lutem e que ajam para transformar a sociedade. É importante livrar-se das ideias feitas de que a única ação política é dos partidos, dos vereadores, dos deputados, “o verdadeiro lugar da política não é aquele que a gente achava que era. O lugar da política está em todo o lugar. O lugar da política é a sociedade”. (CASTORIADIS, 2006a, p. 148).

Em especial, sobre os partidos de “esquerda”, Castoriadis critica e afirma que é errado o movimento de defender a necessidade de o governo se nacionalizar, porque o restante virá automaticamente. Em segundo lugar, ele critica a atitude de transformar as reivindicações em plumas e cosméticos, através de concessões demagógicas verbais. Um exemplo demagógico de atender as reivindicações das mulheres é destinar 30% dos cargos de direção a elas. As reais reivindicações sociais não estão contidas nas pautas ideológicas das organizações políticas oficiais dos partidos. As mulheres, os jovens, os movimentos ecológicos não se sentem representados, são combatidos, desprezados e ignorados pelas organizações; muito antes, é uma tentativa dos partidos de se apropriarem dos movimentos. Essas pessoas participam dos movimentos porque entenderam que nem as instituições estatais e nem os partidos respondem às suas aspirações. Isso equivale a dizer que os partidos, quando falam das questões ecológicas, por exemplo, o fazem de forma demagógica e nunca será diferente. Propagam que, com a revolução ou a tomada do poder, tudo se resolve, quando, na verdade, os partidos políticos são uma espécie de freio no meio dos movimentos de criação social. Nesse sentido, Castoriadis contesta, veementemente, o modelo democrático representativo, que não tem democracia.

Um modelo de organização popular de luta pela democratização agrária no Brasil que se mantém independente da influência partidária na sua trajetória de construção é o MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). Apesar de sofrer todo o tipo de confronto dos partidos reconhecidamente conservadores, que defendem o modelo de economia campesina baseada no latifúndio, o movimento dos trabalhadores rurais tem mantido a sua coerência no combate ao regime que afasta os trabalhadores da terra para conceder a exploração a

grandes proprietários de terras. Esse é o modelo econômico adotado no Brasil de oligarquias rurais, desde a colonização, com a criação das capitânicas hereditárias. Por outro lado, o assédio dos partidos sedizentes de esquerda também tenta incidir sobre a forma organizativa do MST, entretanto, o movimento vem se mantendo livre das injunções de cooptação das burocracias partidárias. A autonomia resguardada do MST é adquirida através da disciplina, da obrigatoriedade de continuar estudando e das decisões tomadas por conselhos, ou seja, o modo de direção do movimento não aceita a representação, mas se constitui pela direção decidida de forma coletiva.

5.3 Democracia direta

Para elucidar o significado de democracia direta, não tem como não recorrer à história grega e às suas diversas construções de significações imaginárias instituídas para a organização política das cidades-estados. A principal referência de modelo instituído é a administração de Atenas. O direito de participar nas decisões da vida política de Atenas era estendido a todos que eram considerados cidadãos atenienses, os quais tinham a faculdade de fazer parte da *ecclèsia*, reconhecidamente, a assembleia do povo. A assembleia tinha a atribuição de ter a decisão final sobre a legislação, para votar e nomear seus magistrados e para decidir sobre a declaração de guerra ou paz. Junto à *ecclèsia*, existia um conselho assistente denominado *boulè*, composto por 400 cidadãos, indicados por votação na *ecclèsia*, com possibilidade de criar novas leis. Entretanto, a decisão da aprovação da legislação elaborada sempre competia à *ecclèsia*. Um fator que merece destaque é que havia igualdade de participação no poder na assembleia do povo (isocracia). A todos era assegurada a igualdade perante a lei (isonomia). Por fim, todos tinham igualdade de palavra no espaço público (isegoria):

A participação se concretiza na *ecclèsia*, Assembleia do Povo, que é o corpo soberano efetivo. Nela, todos os cidadãos têm o direito de tomar a palavra (*isègoria*), suas vozes têm cada qual o mesmo peso (*isopsèphia*), e a todos se impõe a obrigação moral de falar com toda a franqueza (*parrhèsia*). Mas a participação se dá também nos tribunais, onde não há juízes profissionais e a quase totalidade das cortes são formadas de júris, sendo os jurados escolhidos por sorteio.

A ecclèsia, assistida pela *boulè* (conselho), legisla e governa. Isso é a *democracia direta*. (CASTORIADIS, 2002a, p. 304).

Seguindo a interpretação firmada no pensamento de Castoriadis, a palavra *demos* tem a acepção de povo, enquanto *Kratos* tem o sentido de poder. Então, o vocábulo democracia corresponde ao sentido de ser o poder que está ligado ao povo, ou seja, o poder oriundo da coletividade dos componentes de uma determinada sociedade. A democracia, na sua essência, como regime participativo, não delega representação, pois este é exercido diretamente pelo detentor do direito. Efetivamente, o contorno primário da palavra democracia está, na sua origem, ligado a efetiva participação coletiva do povo no governo da sociedade. A representação é algo de estranhamento para o governo de si mesmo:

O coletivo dos cidadãos – o *dèmos* – proclama-se absolutamente soberano: ele se rege por suas próprias leis (*autonomos*), possui sua jurisdição independente (*autodikos*) e governa-se a si mesmo (*autotélès*), para retomar os termos de Tucídides. E declara, também, a igualdade política (a igual repartição da atividade e do poder) de todos os homens livres. É essa auto-instauração, auto-definição do corpo político”. (CASTORIADIS, 2002a, p. 303-304).

Castoriadis, com o propósito de exibir a disposição de criar e participar, diretamente, nas instâncias de deliberação da sociedade, pelos indivíduos sociais, apresenta algumas construções instituídas quando houve a participação efetiva e radicalizada do povo, quais sejam: “conselhos comunitários (*town meetings*) durante a revolução Americana. As *sections* durante a Revolução Francesa. Comuna de Paris, os conselhos operários ou sovietes em sua forma original”. (CASTORIADIS, 2002a, p. 304).

Na história moderna sempre que aconteceu o envolvimento categórico da população nos movimentos políticos, a solução encontrada pela coletividade recorre à democracia direta, como uma espécie de ressurreição ou reinvenção da participação direta. A coletividade, ao iniciar o processo de autoconstituição de autoatividade, reitera o modo de garantir as decisões como atribuições da totalidade dos componentes da sociedade.

A democracia direta contrapõe a possibilidade de ser reservado a um corpo de “*experts*” as questões administrativas da sociedade, as questões

importantes, a instituição das leis e dos assuntos políticos. As decisões sobre assuntos de interesse social e as deliberações tomadas na Grécia ateniense diziam respeito, tão somente, à *ecclesia*. É inconcebível ser de especialistas a responsabilidade de tratar, de forma exclusiva, os assuntos políticos que são pertinentes à vida de todos os indivíduos da sociedade:

Em vista disso, não podemos admitir que, o surgimento da sociedade democrática, implique na existência de uma liberdade e de uma igualdade que digam respeito apenas à participação de “representantes” ou de “especialistas” na elaboração de normas sociais. (AZEVEDO, 1984, p. 25).

Os temas coletivos pertencem à comunidade política, sem qualquer especulação de consignação a peritos ou a sábios políticos. O pertencimento dos assuntos políticos é de todos os membros da comunidade, sendo esta uma das características mais marcantes do regime da democracia direta, sem qualquer possibilidade de tomada de decisão sem a apreciação da coletividade social:

O bom juiz de um especialista não é outro especialista, mas o usuário: o soldado (e não o ferreiro) quanto à espada, o cavaleiro (e não o seleiro) quanto a sela. E naturalmente, quanto a todos os assuntos públicos (comuns), o usuário e, portanto, o melhor juiz – só pode ser a própria *polis*. (CASTORIADIS, 2002a, p. 304).

A formulação de um poder político separado da população (Estado) não é inteligível para os gregos, como também não faz sentido quando se trata do direito da totalidade dos membros da sociedade terem a faculdade de deliberarem sobre as coisas comuns. Esta formulação confronta a ideia de Estado na concepção atual para a *polis* grega, opondo-se ao pensamento de distribuir, de forma idêntica, a participação efetiva da coletividade formadora da sociedade. Por isso, “Tucídides é perfeitamente explícito quanto a isso: *andres gar polis*, ‘pois a polis são os homens’” (CASTORIADIS, 2002a, p. 307). Não havia, na política dos gregos, a ideia de “Estado” separado dos cidadãos, como não tem compreensão, na democracia direta, a ideia de uma instituição deliberativa política seccionada da coletividade social:

O fato de que a *ecclesia* decide sobre todas as questões *governamentais* de importância assegura o controle do corpo político sobre os magistrados eleitos, bem como a possibilidade de revogar, a qualquer momento, o mandato destes últimos: a condenação em processo judicial acarreta, *inter alia*, a perda da magistratura. Na verdade, todos os magistrados são responsáveis por suas gestões e são obrigados a prestar contas (*euthunè*); na época clássica, eles o faziam perante o boulè. (CASTORIADIS, 2002a, p. 308).

A configuração mais elevada do regime democrático está na possibilidade transposta da sua própria autolimitação, bem como na capacidade de autoinstituição de forma autônoma. A autoinstituição de novas significações sempre é uma abertura normativa que sucede, de forma permanente, no processo político social. Para a sociedade apresentar a significação de igualdade na autoinstituição e no autogoverno, de maneira autônoma, é necessário que seja garantido a todos a autonomia e, também, conferida, à integralidade dos membros sociais, o direito de deliberar e participar na construção das leis:

Uma sociedade livre e autônoma é aquela que se dá, efetiva e reflexivamente, suas próprias leis, aquela cujos cidadãos nela se reconhecem e participam tanto da formação das leis como do exercício do poder. (VIEIRA, 2010, p. 99).

O direito assegurado, de debater e deliberar no processo legislativo, caracteriza o exercício efetivo e real da participação. O mais amplo sentido de participação democrática é a democracia direta que se desenvolve no espaço público/público. A realização do regime democrático direto consubstancia pela atividade sem intermediação no processo coletivo nas deliberações sociais. É uma ação direta do detentor da faculdade de escolha e decisão sobre as matérias comum aos cidadãos. O regime democrático é de autolimitação, ou seja, da gênese de autoinstituição, o regime da autonomia:

Uma sociedade autônoma, uma sociedade verdadeiramente democrática, é uma sociedade que questiona qualquer sentido pré-dado, e na qual, por isso mesmo, está liberada a *criação de novas significações*. E, numa tal sociedade, cada indivíduo é livre para criar para a sua vida o sentido que quiser (e puder). Mas seria absurdo pensar que ele pode fazer isso fora de todo contexto e de todo condicionamento sócio-histórico. [...] O indivíduo *individuado* cria um sentido para sua vida ao participar das significações criadas por sua sociedade, ao participar de sua *criação*, seja como “autor”, seja como “receptor” (público) dessas significações. E sempre insisti sobre o fato de que a verdadeira “recepção” de uma obra nova é tão criadora quanto a sua criação. (CASTORIADIS, 2002b, p. 73).

A sociedade moderna continua a apresentar uma fissura exposta sobre o processo político de organização social. As instituições sociais que organizam a gestão dos assuntos sociais têm a função instituída de separar os indivíduos sociais entre dominadores e dominados, constituindo um estado de exceção para a grande maioria das sociedades existentes. O modo de exclusão acontece pelo impedimento criado para coibir a atuação política direta da maioria dos membros da sociedade através do sistema eleitoral, no caso das oligarquias liberais, conseqüentemente, a grande desigualdade e as injustiças sociais são provenientes do estado de exclusão do processo deliberativo sobre os assuntos públicos. Segundo Castoriadis, os movimentos procuram, de uma maneira ou outra, superar e abolir a divisão entre dirigentes e executores, entre direção e execução:

Visto que não são simplesmente movimentos de explosão e de expressão, mas também movimentos de criação, de instituição social, traduzem e encarnam a aspiração das pessoas à autonomia. Assim, anunciam e preparam a única transformação radical da sociedade que existe; o advento de uma sociedade autônoma, que assuma pela primeira vez seu autogoverno, que formule ela mesma suas leis".(CASTORIADIS, 2006a, p. 150).

Para Claude Lefort, teórico e amigo de Castoriadis, cocriadores da *Revista Socialisme ou Barbarie*, o Estado moderno não é somente um órgão legitimado de poder político, ele também exerce o papel de sustentar as relações sociais existentes. A democracia, neste modelo político, econômico e social tem a característica de estar cindida entre dois setores contraditórios sociais:

A legitimidade do poder funda-se sobre o povo; mas à imagem da soberania popular se junta a de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender apropriar-se dela. A democracia alia estes dois princípios aparentemente contraditórios: um, que o poder emana do povo; outro, que esse poder é de ninguém. Ora, ela vive dessa contradição. (LEFORT, 1983, p. 76)

O filósofo Cornelius Castoriadis ensina que a verdadeira forma de liberdade seria a democracia direta. Assim, pode-se chegar ao objetivo de um regime político de participação defendido pelo autor durante toda a sua trajetória de criação de significações imaginárias sociais. Castoriadis assegurava que o

principal objetivo da política não buscava a felicidade, mas, antes desse objetivo, tinha como prioridade o alcance da liberdade. Acertadamente, o autor põe em relevo a liberdade para a conquista dos demais bens políticos, mas, acima de tudo, para a obtenção do primeiro de todos que é a democracia direta. Só com esse regime político se é capaz da autoinstituição e do autogoverno da sociedade, com participação da coletividade, de maneira autônoma. Isso equivale a dizer que seria o homem dando a sua própria lei para o seu governo, ou seja, seria a exuberância da liberdade política, a magnitude da democracia direta e a excelência da autonomia. Neste capítulo, a pesquisa trouxe a contribuição do pensador Cornelius Castoriadis sobre o papel das significações imaginárias sociais referentes ao modo de organização do poder nas diversas sociedades. Por isso, houve o detalhamento mais aprofundado do regime democrático desde o seu nascedouro até os dias atuais. No próximo capítulo, na conclusão, far-se-á uma breve retomada da trajetória teórica empreendida na pesquisa, apontando possibilidades e potencialidades, no campo da filosofia, do papel do imaginário para melhor compreender as construções sociais e políticas.

6 CONCLUSÃO

O pensador Cornelius Castoriadis, é, e possivelmente será, reconhecido como um dos intelectuais expoentes do pensamento humano deste último período da história da filosofia social e política. A sua contribuição para a especulação do sentido de entender a humanidade pelo aspecto social, bem como sobre a exegese da constituição do ser, individualmente, por intermédio do enfoque da imaginação, é sem precedentes registrados pela teoria do conhecimento (episteme). O autor, nos últimos onze anos da sua vida, lança-se ao trabalho de consolidar sua pesquisa e deixa registrado o seu pensamento sobre a importância do imaginário na fundação da sociedade, através da criação da sua obra “coletânea” denominada *Les carrefours du labeyrinthe*. O primeiro volume foi publicado no ano de 1978, o segundo volume, *Domaines de l’homme*, foi publicado em 1986. O terceiro livro da obra, *Le monde morcelé*, teve a publicação em 1990, já o quarto volume foi publicado em 1996, com o subtítulo de *La montée de l’insignifiance*, enquanto o quinto livro, *Fait et à faire*, foi publicado em 1997, no ano do falecimento do autor. Por fim, o sexto volume, *Figures du pensable*, foi publicado em 1999, de forma póstuma. No ano de 1975, Castoriadis publica o livro *L’Institution imaginaire de la société*, no qual reúne, de forma concisa e sintética, as ideias principais sobre o imaginário. O motivo da exposição das obras do trabalho de Castoriadis é porque são imprescindíveis para o desenvolvimento da pesquisa. No prefácio do primeiro livro o autor elucida o esforço investido na pesquisa:

Pensar não é sair da caverna nem substituir a incerteza das sombras pelos contornos nítidos das próprias coisas, a claridade vacilante de uma chama pela luz do verdadeiro sol. É entrar no labirinto, mais exatamente fazer ser e aparecer um labirinto ao passo que se poderia ter ficado “estendido entre flores, voltado para o céu”⁴. [...] É perder-se em galerias que só existem porque escavamos incansavelmente. [...] Com certeza, o mito queria significar algo de importante, quando fazia do labirinto a obra de Dédalo, um homem. (CASTORIADIS, 1997b, p. 10).

Castoriadis proporciona uma nova linha de pensamento a ser percorrida, apresentando outros sentidos para a existência e a construção do mundo em

⁴ Rilke, Immer wieder... (Nota do texto original).

que vivemos, como se fosse o desenvolvimento do caminho de labirintos. As diversas formas apresentadas para significar a constituição do pensamento são como sendas de diferentes encruzilhadas a serem percorridas na busca do esclarecimento da existência. Esta investigação segue o trajeto da pesquisa sobre o imaginário em todas as dimensões que, de modo incipiente, foram abertas pelo autor para que se trilhasse por novos estudos.

Primeiramente, e segundo analisamos anteriormente, a pesquisa destaca a batalha entabulada por Castoriadis frente a todo o pensamento herdado que conferia integral desprezo à imaginação, concedendo-lhe uma significação jocosa, inclusive, com conotação de significação de engano. A filosofia da antiguidade clássica não tem prestígio pela imaginação e estabelece um lugar de segundo plano à temática. Isso é motivado pelo entendimento de que o imaginário não se trata de uma perspectiva real, mas de ilusão e fantasia (phantasia), direcionava, conseqüentemente, ao erro sobre a verdade das coisas. Dito de outra forma, a imaginação era tomada como um devaneio e estava ligada e subjugada aos sentidos. Por influência do pensamento dominante da filosofia antiga, o imaginário recebeu a pecha de matéria irrelevante, com perceptível desprezo e acentuada visão preconceituosa. Talvez seja Platão o maior destaque de desconsideração ao imaginário, entre os filósofos da antiguidade.

A principal consequência do desprezo conferido pela filosofia ocidental ao imaginário foi a de conceder destaque, inversamente, como uma importância menor, ou seja, colocar a imaginação em um lugar sem importância para a investigação. Os gregos passam a atribuir ao *logos* e ao *nous* o status de principal fonte para explicar o desenvolvimento do pensamento da humanidade, com descaso flagrante ao imaginário. A exemplo dos pensadores da antiguidade, os teóricos do iluminismo elegeram a imaginação como uma categoria de importância secundária. Essa tradição de considerar a imaginação como um subproduto do *logos* se estende até os dias de hoje pela supervalorização a razão moderna. A razão utilitarista, sustentada pelo desenvolvimento da técnica do sistema capitalista, oculta a potência do imaginário criativo e a modernidade condecora a supremacia da razão através da racionalidade. Mais uma vez, a história do pensamento humano relega a

imaginação à dimensão de segundo plano frente a superioridade conferida à razão.

Os filósofos como Aristóteles, Platão e Emanuel Kant, referendados no corpo desta pesquisa, são exemplos de grandes pensadores que, apesar da reconhecida contribuição prestada à filosofia, e inclusive de terem intuído em alguns casos, como Aristóteles e Kant a grande importância da imaginação, não observaram, adequadamente, a importância do imaginário na constituição do ser humano, nem tampouco para a formação da sociedade. Justamente por isso, afastaram o imaginário dos seus estudos, valorando-o como categoria de segundo nível, em relação ao instituto da razão. O destaque aos pensadores supracitados, no desenvolver do trabalho, é com o objetivo de demonstrar o menosprezo dado à imaginação pela filosofia da antiguidade e pela própria filosofia contemporânea.

Imergindo sobre o imaginário proposto por Castoriadis, é importante recordar que a imaginação, na sua mais ampla expressão como gênese criativa imaginária, tem a qualidade de potência radical de fazer emergir o novo sem derivação de outra forma pré-existente. Ou seja, é aquela imaginação que será denominada como imaginário fundante, ou imaginário radical, pois diz respeito ao poder imaginário sem determinação. Castoriadis chama o imaginário indeterminado de segundo porque cria outras significações fazendo surgir o que antes não existia, tratando-se, pois, da imaginação poética. Porém, a imaginação tem, ainda, outra dimensão, a condição imitativa ou imaginação determinada, que pode ser conhecida como imaginário efetivo ou imaginário instituído. O imaginário determinado tem a qualidade de ser combinatório e dedutível, sendo identificado, por Castoriadis, como imaginário secundário. Para entender o imaginário no pensamento de Castoriadis, é preciso realizar uma pesquisa ontológica do ser humano, investigando os detalhes possíveis sobre o ser/ente, como também saber que a imaginação, na percepção do filósofo, deriva da condição da *phusis* (natureza) humana.

O imaginário apresenta, na sua formação e na relação de existência, classificações de tempo e de espaço diferentes. Precisamente, sobre o tempo, Castoriadis compreende não ser alcançável desfazer a unidade do tempo e o ser, pois afirma, com veemência, que o tempo é inseparável do ser. Ele aponta

o tempo da psique como distinto do tempo social, que, por sua vez, é dividido em tempo conídico e tempo instituinte social. Outro tempo social tratado é o tempo imaginário, conhecido como tempo da alteridade. Como as determinações pré-existentes não impedem o surgimento de novas criações, significa a abertura para outros espaços abstratos, mas existe outros espaços como o espaço conídico da física e da matemática, como também os espaços públicos sociais. Embora seja possível identificar o espaço da emergência da alteridade, não é admissível falar de espaço puro da alteridade.

Outro tema de extrema relevância para o construto teórico do autor é a concepção de criação imaginária *ex nihilo*, ou seja, a criação a partir do nada, pois a expressão quer dizer “sem nada”. Apesar de a procedência do imaginário *ex nihilo* não ser “em” (*in*) nada ou “com” (*cum*) nada, visto que é afetado por certas condições e por meios específicos, o imaginário não é causado e nem determinado pelo mundo pré-existente interior, nem pelo universo exterior. O mundo pré-existente deve ser entendido como a existência de um primeiro estrato natural, anterior ao imaginário, sendo permitido chamá-lo de mundo exterior ou de mundo circundante. O estrato natural do ser humano, ou seja, a sua composição biológica e psíquica também precede qualquer forma de criação imaginária anterior. O mesmo acontece com a constituição histórica que está fundada sobre a organização do imaginário social instituído. A esse mundo exterior e interior (pré-social) que é desprovido de qualquer significação, Castoriadis chama de mundo *tout court*, porque ele se presta a significações. Por óbvio, é possível realizar separações e combinações entre o mundo da psique individual e o mundo exterior, conseqüentemente, ambos se ajustam à lógica conídica.

Para que haja construção de sentido do mundo exterior e do mundo interior, é necessário o rompimento da mônada, que está no modo de fechamento originário da psique, é precedente à socialização do *para-si* individual. O desencadear do processo de socialização do indivíduo só é realizável pela sublimação (troca do prazer do órgão pela significação), que impulsiona o surgimento do indivíduo social. A ruptura monádica conduz, como consequência imediata, à constituição do ser humano e ao aparecimento do

imaginário radical, caracterizado pelo imaginário como fluxo representativo, intencional e afetivo.

O imaginário radical significa a potência criativa de tudo o que tem sentido para o ser humano, individualmente, e para a coletividade. Do imaginário fundante surge a totalidade das significações que fazem sentido, tanto para o sujeito social quanto para a sociedade. O imaginário radical é a fonte criadora da psique/soma, enquanto o imaginário instituinte é a origem das instituições sociais, como resultado de um fluxo coletivo incógnito. Todas as criações realizadas pela humanidade são decorrentes do imaginário radical, em outros termos, a integralidade das instituições humanas tem por alicerce o imaginário de raiz. O imaginário fundante emerge da ausência de determinidade funcional biológica e tem a marca inconfundível de ser gerado de forma disfuncional. O imaginário é uma potência sem controle, por isso, incontrolável pelo sujeito social e pela sociedade.

Sobre a origem da sociedade e a formação da humanidade, Castoriadis descarta a possibilidade de ser criação de um poder divino ou de forças da natureza, como se fosse construção heterenômica. O *para-si sociedade* realiza a sua constituição de maneira autônoma. O filósofo acentua que a formação da sociedade acontece através da autocriação, num processo contínuo de alteração e de autoalteração. O ser e o mundo são resultados do abismo, do sem-fundo, do caos, por isso, são formados da indeterminação. O imaginário social é consubstanciado pelos sentidos conferidos às instituições da sociedade, pelas significações imaginárias sociais. O imaginário social é resultado do imaginário indeterminado e do imaginário determinado. Em outras palavras, o imaginário social é gerado pela interação entre o imaginário instituinte e o instituído através da lógica identitária-conjuntista. O imaginário social é a combinação do imaginário instituinte e do imaginário instituído. As significações imaginárias sociais sempre estão sob a incidência das transformações causadas pela potência magmática do imaginário social. A condição imaginária magmática é de constante movimento para a formação de novas significações entrelaçadas que efetivam a vida dos indivíduos e das diversas sociedades.

Como a totalidade das significações sociais emerge da criação imaginária e permanece em constante alteração, o modo de organização do poder, em cada

sociedade, segue a constituição proveniente da criação magmática. Assim sendo, o processo político e as mais diversificadas formas de constituição do poder governamental são significações imaginárias instituídas, ou seja, a autocracia, a plutocracia, bem como a democracia representam instituições sociais que estão em pleno processo de alteração, seguindo as transformações da sociedade e dos indivíduos sociais.

Castoriadis apresenta, no bojo do seu pensamento filosófico, forte convicção de que a democracia atual é um instituto social inacabado. Para ele, o regime democrático existente nos países capitalistas burocráticos totalitários e nos países capitalistas burocráticos fragmentados tem a gestão do Estado estruturada na política burocratizada dos partidos. Apesar da existência do sufrágio universal, este não significa a realização democrática, até porque a população não tem acesso, nas deliberações sobre as matérias de interesse público, pois os assuntos de interesse coletivo ficam restritos a decisões do corpo político. A composição dos cargos eletivos da administração pública é restrita aos membros escolhidos para concorrerem entre os representantes dos partidos políticos. A consequência direta dos mandatos estarem vinculados a organizações partidárias é que as questões públicas ficam submetidas aos critérios de interesse do partido. O partido majoritário, por sua vez, tem o direito de indicar a maioria dos cargos da administração pública para controlar a gestão conforme o objetivo dos dirigentes partidários, bem como tem mais verbas para campanhas e maiores tempos de propaganda eleitoral. Dessa forma, o Estado afasta a população do direito de participar das decisões sobre as matérias públicas e impede a coletividade de exercer o poder de autogoverno. Castoriadis insurge-se contra o modelo democrático instituído no “individualismo substância”, que priva a participação coletiva da sociedade nas deliberações públicas, inclusive, assevera, de maneira muito eloquente, que muito pouco na ‘democracia’ é democracia.

Para Castoriadis, a democracia só pode ser alcançada pela ação coletiva da sociedade porque reflete, exatamente, uma instituição imaginária que somente é concebida na sua gênese pela autogestão. Dessa forma, o único modo de a democracia acontecer decorre da ação coletiva, na forma real de autotransformação e de autoconstituição. Para o filósofo, o regime autêntico de

organização política de participação do povo é a democracia direta. A população, quando participou, decisivamente, nas transformações políticas e sociais, na história moderna, demonstrou a sua aptidão para gerenciar, diretamente, as questões de interesse público. Como exemplo contemporâneo de organização coletiva pode-se citar o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), considerado um dos maiores movimentos populares do mundo. Castoriadis afirma a importância da evolução das instituições democráticas para se chegar ao estágio da coletividade conquistar a liberdade de participar da realização de sua própria lei, da democracia direta, do seu autogoverno e de alcançar a plenitude da real autonomia humana.

Assim como o mito deseja significar alguma coisa relevante, ao atribuir ao homem Dédalo a construção do labirinto, Cornelius Castoriadis apresenta um sentido novo para ampliar a jornada da humanidade. Essa jornada implicaria na formação transformadora de um novo imaginário social instituinte, de outro ser e de outro fazer social, forjando um novo indivíduo social, pleno de liberdade e de autonomia para, na práxis, materializar a efetiva existência de um regime pertencente a todos e a todas. Uma sociedade em que todos e todas tenham direito à palavra para consumir a mais autêntica partilha do poder para decidir sobre o público/público.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.

AZEVEDO, Alba Cristina Cardoso de. Reflexões sobre a “criação histórica” e a democracia a partir de Claude Lefort e de Cornelius Castoriadis. 1984. Dissertação (Mestrado em Educação) – Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro/ RJ, 1984. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/9290?show=full>. Acesso em: 21 ago. 2023.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Consultoria da edição brasileira Danilo Marcondes. Tradução Desidério Murcho *et al.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CARVALHO, Flávio José. Anotações sobre o problema da imaginação na filosofia de Immanuel Kant. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 9. n. 1, p. 179-200, 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/511086>. Acesso em: 21 ago. 2023.

CARVALHO, Flávio José. **A constituição da subjetividade em Cornelius Castoriadis**: a relação psique e sociedade. 2002. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife/ PE, 2002. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/6332>. Acesso em: 21 ago. 2023.

CASTILLO, Monique. Cornelius Castoriadis: psicanálise e democracia. **Dissertatio**, volume suplementar 11 – Dossiê Cornelius Castoriadis, p. 51-63, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/23957>. Acesso em: 21 ago. 2023.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

CASTORIADIS, Cornelius. **Uma Sociedade à Deriva**: entrevistas e debates 1974 - 1997. São Paulo, Ideias & Letras, 2006a.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto III**. O mundo fragmentado. Tradução Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Paz e Terra, 2006b.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto VI**: figuras do pensável. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto II**: os domínios do homem. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Paz e Terra, 2002a.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto IV: a ascensão da insignificância.** Tradução de Regina Vasconcelos. São Paulo: Paz e Terra, 2002b.

CASTORIADIS, Cornelius. **Les carrefours du laberynthe.** Figures du pensable. Paris: Seuil, 1999a.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do Labirinto V: feito e a ser feito.** Rio de Janeiro: DP&A, 1999b.

CASTORIADIS, Cornelius. **Les carrefours du laberynthe.** Fait et à faire. Paris: Éditions du Seuil, 1997a.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto I.** Tradução Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Paz e Terra, 1997b.

CASTORIADIS, Cornelius. **Les carrefours du laberynthe.** La montée de l'insignificance. Paris: Seuil, 1996.

CASTORIADIS, Cornelius. **Les carrefours du laberynthe: Le monde morcelé.** Paris: Seuil, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius. **Les carrefours du laberynthe.** Paris: Seuil, 1986a.

CASTORIADIS, Cornelius. **Les carrefours du laberynthe: Domaines de l'homme.** Paris: Seuil, 1986b.

CASTORIADIS, Cornelius. A fonte húngara. *In:* _____. **Socialismo ou Barbárie: o conteúdo do socialismo.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASTORIADIS, Cornelius. **L'Institution imaginaire de la société.** Paris: Seuil, 1975.

FERREIRA, Evandson Paiva. **Filosofia, democracia e autonomia**

[manuscrito]: o pensamento de Cornelius Castoriadis e a formação humana. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012. Disponível em:

https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/6/o/Tese_Evandson_Paiva_Ferreira.pdf.

Acesso em: 21 ago. 2023.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os pensadores, v. XXV).

LEFORT, Claude. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.** Tradução Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites do totalitarismo.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

MAIA, Gretha Leite Revista. Introdução ao pensamento político de Cornelius Castoriadis e sua aplicabilidade na compreensão da democracia. **Nomos - Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito** – UFC, v. 28, n. 1, p. 167-178, jan./jun. 2008.

MEIRA, Fabio Bittencourt. Castoriadis (o instituinte) e a instituição. *In: XXXIV ENCONTRO DA ANPAD*, 25 a 29 set. 2010, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro, RJ: Windsor Barra Hotel e Congressos, 2010.

PAVÃO, Ronaldo Maciel; TAURO, David Victor-Emmanuel. Autonomia individual, política, educação e transformação da sociedade: considerações ontológicas a partir dos conceitos de imaginação e Imaginário radical instituinte na obra de Cornelius Castoriadis. **InterMeio: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação**, Campo Grande, MS, v. 27, n. 53, p.11-34, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/intm/article/view/13564>. Acesso em: 21 ago. 2023.

PERRUSI, Martha Solange. O projeto de autonomia como criação ontológica em Castoriadis. **Dissertatio**, volume suplementar 11 – Dossiê Cornelius Castoriadis, p. 99-110, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/23960>. Acesso em: 21 ago. 2023.

PERRUSI, Martha Solange. Aspectos da criação no pensamento de Castoriadis. **Revista Symposium**, número especial, p. 32-44, 1999. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/2891/2891.PDF>. Acesso em: 21 ago. 2023.

PLATÃO. **A República**. Tradução Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2012.

PLATÃO. **Diálogos V**: O banquete; Mênon (ou a virtude); Timeu; Crítias. São Paulo: Edipro, 2010.

RODRIGUES, Maria da Conceição Alves. Castoriadis e o Imaginário Social em experiência de construção da sustentabilidade rural no Nordeste brasileiro. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 54, n. 1, p. 239–258, mar./jun. 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/14205>. Acesso em: 20 ago. 2023.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

VIEIRA, Marilene de M. Educação e Filosofia. Universidade: espaço de formação? **Revista Páginas de Filosofia**, v. 2, n. 1, p. 77-107, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/PF/article/view/1955/1959>. Acesso em: 21 ago. 2023.