

SOBRE ALGUMAS REPERCUSSÕES DA ONTOLOGIA DO SOCIAL-HISTÓRICO DE C. CASTORIADIS PARA A TEORIA SOCIOLÓGICA¹

Alberto Luis Cordeiro de Farias²

PPGS Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: O artigo aproxima alguns dos fundamentos da compreensão do social-histórico de Cornelius Castoriadis, orientado por uma perspectiva teórico-sociológica. Procuro pensar em que sentidos pode a consideração da ontologia social de Castoriadis nos ajudar a repensar, e eventualmente reconfigurar, o domínio da reflexão teórico-social sobre o mundo. Ao mesmo tempo, procura-se medir o alcance do reordenamento que os pressupostos dessa ontologia implicam para o nível pressuposicional - elementos ontológicos, epistemológicos e metodológicos - e teórico - categorias, conceitos e enunciados gerais - na sociologia. O texto encerra, programaticamente, com alguns problemas e desafios que o pensamento de Castoriadis lega à reflexão teórico-social sobre o mundo.

Palavras-chave: Cornelius Castoriadis, Ontologia social, Imaginação, Imaginário, Teoria sociológica.

Abstract: The article approximates some of the foundations of Cornelius Castoriadis's understanding of social-historical, guided by a theoretical-sociological perspective. I try to think in what senses Castoriadis's social ontology consideration can help us to rethink and eventually reconfigure the domain of social-theoretical reflection on the world. At the same time, an attempt is made to measure the extent of the reordering that the presuppositions of this ontology imply for the presuppositional level - ontological, epistemological, and methodological elements - and the theoretical level - categories, concepts, and general statements - in sociology. The text closes, programmatically, with some problems and challenges that Castoriadis' thought bequeaths to the theoretical-social reflection on the world.

Keywords: Cornelius Castoriadis, Social ontology, Imagination, Imaginary, Sociological theory.

¹ Este texto é uma versão revisada e levemente modificada do artigo homônimo publicado no "Volume Suplementar 11 - Dossiê Cornelius Castoriadis", da Revista Dissertatio de Filosofia, sob a cura do Prof. Dr. Sérgio Dela-Sávia, a quem agradeço pelo convite para compor aquele oportuno dossiê em homenagem aos 100 anos do nascimento de Castoriadis. O texto da ocasião da publicação, contudo, foi postado com alguns problemas formais e substantivos (fundamentalmente: gralhas de digitação, dificuldades de referenciação e conexões lógicas), os quais, por razões técnicas, não puderam ser minimizados no arquivo que consta na plataforma.

² O artigo retoma e desenvolve alguns dos argumentos expostos no primeiro e último capítulos da dissertação do autor, defendida nos quadros do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da UERJ, sob a supervisão do Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe, intitulada: "O desocultamento/ocultamento da imaginação: ontologia do ser social, antropologia filosófica e sociologia em Cornelius Castoriadis" (2017.1). Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) pela bolsa de estudos e auxílio financeiro que possibilitou a dedicação integral ao programa de pós-graduação e a dedicação exclusiva à pesquisa de mestrado.

Introdução

Em que pese a recepção de sua obra enfatizar mais aquilo que nela se sobressai como afim à filosofia política e à psicanálise, há um fio condutor evidente em todos os momentos do pensamento de Cornelius Castoriadis que o conecta a questões de ordem teórico-sociais. Mesmo não tendo se dedicado à sociologia disciplinar *stricto sensu*, configurando antes disso uma forma de reflexão caracteristicamente indisciplinada, Castoriadis adentrou o complexo de problemas relativos à constituição e à continuidade da vida social, (re)formulando em seus próprios termos os quadros de referência teórica e metateórica a partir dos quais abordar questões centrais para a tradição de pensamento social, clássico e contemporâneo. Dos escritos iniciais, quando a sua atenção estava circunscrita ao desenvolvimento histórico da sociedade soviética e à crítica do capitalismo e da burocracia (CASTORIADIS, 2012a), até as suas últimas manifestações na forma de diagnósticos do tempo (CASTORIADIS & LASCH, 2012b), passando pelas elaborações teóricas maduras expostas em *L'Institution imaginaire de la société* (CASTORIADIS, 1975), o problema de como é possível a sociedade ou de como ela se institui e se mantém surge e ressurgiu como um *leitmotiv* fundamental em sua obra.³

No que segue, gostaria de, a par da exposição de alguns dos fundamentos da filosofia de Castoriadis, medir algumas de suas ocasionais implicações para a teoria sociológica. O meu procedimento é pontual e prosaico, portanto destituído de maiores pretensões: fundamentalmente, leio alguns *motivos* castoriadianos numa perspectiva teórico-sociológica, sempre que possível estabelecendo vínculos com este território de questões. Centralmente, argumento que a consideração de Castoriadis pode nos ajudar a repensar, e eventualmente a reconfigurar, o domínio da reflexão teórico-social sobre o mundo, ao mesmo tempo em que os seus pressupostos têm potencial para implicar o reordenamento de alguns elementos das bases ontológica, metodológica e epistemológica da teoria social, com repercussões importantes sobre as categorias, conceitos e enunciados gerais das teorias sociológicas. Sobretudo, ao construir a sua compreensão do social-histórico, Castoriadis não só postulou uma nova forma de inteligibilidade, como também se deparou

³ Acrescente-se a essa breve relação os registros de parte da juventude coligidos em *Histoire et création* (CASTORIADIS, 2009), manuscritos até então inéditos, escritos entre 1945 e 1967, onde o "social" e a "sociedade" figuram ao lado de questões da filosofia da história e da psicanálise.

com a necessidade de pensar transições, como as passagens da interioridade monádica à intersubjetividade social primária (pode-se dizer: do ser ao social), e desta às configurações sociais-históricas estabilizadas (pode-se dizer: do social à sociedade), dessa maneira aproximando-se de alguns *topoi* e de alguns dos níveis de teorização que compõem aquilo que chamamos de teoria sociológica (LINDEMANN, 2006, p. 83-84; CORDEIRO DE FARIAS, 2023, p. 05-08).

Tendo em vista esses fins, divido o texto em quatro partes: (a) num primeiro momento, tendo por referência o que considero como o pano de fundo mais radical do projeto intelectual de Castoriadis, o tópico da inteligibilidade, assento, de forma sumária, as bases da sua ontologia, baseando-me, sobretudo, na sua *magnum opus*, *L'Institution imaginaire de la société*,⁴ e em textos coligidos nos volumes dos *Les Carrefours du labyrinthe*,⁵ (b) em um segundo momento, passo à matização daquela ontologia, sempre que possível decompondo-a em questões mais estritamente teórico-sociais, ocupando-me primeiramente de alguns aspectos da passagem ao social, para, (c) num terceiro momento, voltar-me à última das passagens, para a sociedade instituída, relativamente estabilizada por instituições, por símbolos e pela atividade das representações imaginárias sociais; (d) por fim, em um quarto momento, isolo alguns tópicos que, considero, merecem uma atenção particular tanto por sua proficuidade para a reconfiguração do campo da teoria sociológica, como no caso da formulação por Castoriadis do domínio do sócio-histórico; quanto por constituírem importantes problemas teórico-sociológicos aos quais Castoriadis não deu uma formulação mais desenvolvida e que podem, com proveito, serem convertidos para os termos de programas de pesquisa, como é o caso do tópico da imaginação.

1. Da reabilitação da ontologia ao Imaginário Social: itinerários na filosofia, na psicanálise e na teoria sociológica

1.1 O problema da práxis como antessala da ontologia da criação

O pensamento de Castoriadis assemelha-se à imagem tantas vezes por ele invocada para exprimir a condição própria de toda reflexão autêntica: a do labirinto, eternizada pelo mito grego de Dédalo. De onde a questão de "por

⁴ A partir de agora referida simplesmente por "*L'Institution*".

⁵ A partir de agora referidos simplesmente por "*Les Carrefours*", acompanhados do volume indicado.

onde começar?" colocar-se sempre que se intenciona uma exposição de sua obra. Um ponto de partida que considero adequado tanto para a exposição de alguns dos fundamentos deste pensamento em sua totalidade, como também para uma aproximação à sua particular compreensão do social-histórico, é o que me parece ser um dos objetivos mais radicais do projeto intelectual castoriadiano: qual seja, a fundação de um novo tipo de inteligibilidade. Tal como o leio, Castoriadis procurou construir (em alguns casos, reconstruir) uma alternativa à dimensão científica, determinante e identitária da reflexão em qualquer nível, identificando domínios da subjetividade e da existência sócio-histórica para os quais a lógica da ontologia herdada não se aplica (CASTORIADIS, 1975, p. 303-310). O retorno aos gregos e a incorporação da semântica psicanalítica, respondem, também, a esse propósito. O seu ponto mais desenvolvido é *L'Institution*, ainda que ele o complemente e desenvolva em muitos dos seus textos posteriores, principalmente em capítulos reunidos nos *Les Carrefours*.

Como um tema transversal, que perpassa toda a sua obra e para o qual concorrem todos os outros, são muitas as entradas para o tópico da inteligibilidade em Castoriadis. Um acesso organizado a ele, pelo qual pode-se desenrolar logicamente boa parte das questões teóricas fundamentais que aqui me interessam, é dado pela via do confronto que o próprio Castoriadis impõe com uma teoria social clássica, a de Karl Marx, e que está condensada na primeira parte de *L'Institution* (CASTORIADIS, 1975, p. 13-230). Nesse longo texto, intitulado *Marxisme et Théorie Révolutionnaire* [Marxismo e teoria revolucionária],⁶ Castoriadis faz um balanço do marxismo, uma crítica das relações entre teoria e práxis e uma introdução às discussões, retomadas e aprofundadas na segunda parte do livro, em torno ao imaginário, à instituição e à autonomia. A reivindicação desse texto se justifica porque a partir dele podem ser desdobrados alguns dos problemas orientadores e algumas das concepções teóricas e categorias fundamentais do pensamento castoriadiano. Em que pese a sua indissociabilidade expositiva, a crítica a Marx e ao

⁶ Esse texto é uma versão ampliada de documento interno produzido no interior do grupo *Socialisme ou Barbarie* no final de 1959, publicado na revista do grupo para um público maior em meados dos anos 60 e acrescentado como capítulos em *L'Institution*. O escopo de problemas de que trata é mais amplo, abrangendo uma avaliação da situação histórica do marxismo, seu *aggiornamento* em ideologia, crítica da noção de ortodoxia e uma crítica da dialética e da ideia de comunismo, de projeto, de teoria e de práxis. Para os fins que tenho em vista, interessa-me especificamente a formulação castoriadiana da dimensão do social-histórico, portanto, o seu confronto com a concepção de história e de sociedade de Marx.

marxismo por Castoriadis possui, penso, algumas dimensões que podem ser distinguidas para fins analíticos. As três mais evidentes são a estritamente teórica, a metodológica e a antropológica.⁷ Complementarmente, uma outra dimensão analítica menos evidente que se destaca da crítica de Castoriadis a Marx, e que me interessa em especial, é a que nos remete ao referido tópico da inteligibilidade. A chamarei de dimensão epistêmica, num sentido muito determinado: como se definindo por ser um questionamento dos elementos que configuram a inteligibilidade do mundo, daquilo que conforma os fundamentos nos quais assenta o próprio saber, delimitando o que pode ser considerado como conhecimento, como verdade e as maneiras de assegurá-la (GRANGER, 1994, p. 381ss; GIL, 2009, p. IX; CORDEIRO DE FARIAS, 2022, p. 17ss). A sua relevância é duplamente estratégica: primeiro, por ser um fio condutor conveniente para a exposição do que constitui esse pano de fundo mais radical do projeto intelectual de Castoriadis, que é repensar as formas de inteligibilidade do social-histórico, e onde se insere contextualmente toda sua crítica à lógica conjuntista-identitária; segundo, por dar acesso ao nível ontológico e às suas principais categorias para a compreensão do mundo social.

Seguindo essa primeira parte de *L'Institution*, a dimensão epistêmica pode ser identificada inicialmente na crítica à concepção de teoria - e não apenas à teoria mesma - que, segundo Castoriadis, Marx e o marxismo pressupõem e encerram. As suas leituras do mundo social-histórico estariam

⁷ Sinteticamente, o que estou chamando de "dimensão teórica" diz respeito às declarações abrangentes sobre as sociedades humanas, mercantis em particular, bem como a alguns de seus pressupostos em Marx. Castoriadis critica a desconsideração do elemento subjetivo – as classes sociais – por Marx e, por extensão, a noção marxiana de reificação, reconhecendo a realidade do fenômeno, mas afirmando, por um lado, que se trata de um absurdo irrealizável como tendência (sob o capitalismo); e, por outro lado, que é insuprimível como condição inerente às relações entre o homem e as instituições (sob o comunismo). Voltando-se para o método, opõe-se ao que considera a projeção do presente no passado efetuada pelo materialismo histórico e dialético quando busca explicar o desenvolvimento da história por categorias econômicas; *pari passu* identifica na redução econômica, na secundarização de outras relações sociais e na centralidade da técnica como verdadeiro "motor da história" as bases do determinismo histórico marxiano; para o marxismo (e, primeiramente, para Marx) tudo no reino social e histórico se faz determinado, de onde a noção de "reflexo" tão afortunada no século XX, segundo a qual as representações culturais e o nível simbólico teriam os seus conteúdos pré-determinados. Da filosofia da história marxiana desvela seu caráter racionalista e objetivista, que naturaliza o objeto de análise e lhe aplica um modelo análogo ao das ciências naturais; mas, ela é também, enquanto tal, hegeliana: passado e futuro se tornam a tal ponto previsíveis que se torna então difícil falar em "história" nos seus quadros. Há mais: antropológicamente, o marxismo de Marx pressuporia, segundo Castoriadis, um ser humano que é, sob muitos aspectos, um *homo economicus*: postula uma natureza humana essencial cuja motivação seria econômica (CASTORIADIS, 1975, p. 38).

orientadas por uma visão equivocada de *théoria*, fundamentalmente porque presumem e reforçam a cisão entre o saber e o fazer, ou, em outras palavras, porque rompem com a unidade da *práxis*. Os resultados mais imediatos dessa cisão são as sucessivas recaídas no idealismo e no empiricismo, das quais a filosofia e as ciências humanas do século XX dão exemplos abundantes. Porém, Marx apenas estaria na esteira de um *continuum* em toda a tradição, que remonta aos gregos. Com efeito, a separação citada teria seu marco já em Aristóteles, quem opôs a *práxis*, como domínio de um tipo de ação que tem por sujeito-objeto o próprio homem, à *théoria*, entendida como contemplação pura (CASTORIADIS, 1975, p. 8). A separação entre os dois momentos da *théoria* e da *práxis* marcará toda a tradição de pensamento ocidental, inclusive aquelas, como a de matriz hegel-marxista, que tentaram livrá-la dos elementos racionalistas e idealistas que comporta desde a filosofia grega. Porém, sem sucesso: cedendo ao racionalismo e a um idealismo, matizados na primeira parte de *L'Institution*, Marx teria recaído numa concepção contemplativa de *théoria*, por exemplo, na sua compreensão da história, na qual a realidade é reduzida ao efeito de um fator abstraído do mundo e que é da ordem de uma ideia - a técnica (CASTORIADIS, 1975, p. 27-29; 1978, p. 296-299). Se é verdade que a distinção radical instituída pela tradição é um equívoco idealista, não é menos certo que a sua outra face, a identificação absoluta entre teoria e práxis, configura um equívoco empiricista. A concepção tradicional de *théoria* e de *práxis* se funda, assim, numa forma de inteligibilidade que escamoteou o fato de que a *elucidação* do mundo é um *momento*, um nível determinado do *fazer* humano. Como momento contido no fazer humano, a unidade entre teoria e práxis é restabelecida na forma de uma unidade complexa, que progride num condicionamento recíproco, e que é decomponível apenas no nível lógico, no qual a atividade precede a *elucidação*, já que para a *práxis* a última instância é a transformação do dado (CASTORIADIS, 1975, p. 104-105).

Assim concebida, a *práxis* adquire um caráter ontológico: ela é criação de novas formas (*eidos*) na e pela história. É como ontologia – isto é, reflexão sobre o ser dos entes e sobre os seus modos de ser social-histórico e psíquico – que as preocupações filosóficas e, mais estritamente, teórico-sociais de Castoriadis ganharam forma. Essa ontologia, é preciso enfatizar, não é a busca por uma substância ou por um ser imutável dado *a priori*, muito menos dos fundamentos ontológicos de uma política voltada para a transformação social (Lukács), ou das determinações do ser absolutamente separado dos entes (Heidegger); é, antes disso, uma reflexão sobre o ser e os entes orientada pela

ideia de *criação* (CASTORIADIS, 1975, p. 6-8). O sentido da ontologia da criação referida é de que a *práxis* se dá no contexto de relações sociais que são historicamente instituídas no sentido forte do termo história, isto é, como criação *ex nihilo*. Isso foi e é motivo de muita discussão na bibliografia sobre Castoriadis, já que a expressão "criação *ex nihilo*" possui uma carga semântica muito densa (MOUZAKITIS, 2014, p. 54-56). Sem entrar nesses debates etimológicos-filosóficos, ela evidencia simplesmente que o processo social, a totalidade social, é produção constante (tomando como referência as longas durações) de formas radicalmente novas, como nível de um ser *sui generis* (CASTORIADIS, 1975, p. 175, 178). Por isso, a ontologia social de Castoriadis precisa incluir uma concepção de subjetividade como capaz de deliberar e exercer a vontade, como ser ativo, criativo e dotado de senso de autonomia – *autos-nomos*: dar a si mesmo suas próprias leis. A própria possibilidade de uma *práxis* autônoma pressupõe uma ontologia da criatividade humana e da sociedade como radicalmente autocriadora, por um lado, e uma imagem de ser não totalmente determinado, como a interação do caos e do cosmos, por outro. Impõe-se pensar, num primeiro momento, a transição do caos ao cosmos, que envolve naturalmente a mediação da subjetividade. Na leitura teórico-sociológico de Castoriadis que esboço, estamos às portas da primeira daquelas duas passagens acima referidas.

1.1 No princípio era o caos [*Chaos*]

Há um postulado ontológico fundamental em Castoriadis, no qual se funda (logicamente) toda a sua ontologia (ontologia social, ontologia da imaginação, ontologia da criação etc.): é o de que as formas do social-histórico são erigidas desde o caos, de tal maneira que a pergunta acerca do que há fora do social-histórico assume os modos de uma cosmologia.⁸ A referência é o pensamento grego antigo: de acordo com os clássicos da tradição, a gênese do mundo e de tudo o que nele existe pode ser compreendida pelas noções de caos [*Chaos*] e de cosmos [*Kosmos*]. Essas duas dimensões são de suma importância para a composição do pensamento ocidental, e o seu resgate por parte de Castoriadis implica a reconsideração das concepções de história e de sociedade. É por esse vocabulário grego que ele expressará a sua concepção ontológica do mundo social-histórico.

⁸ É o próprio Castoriadis quem afirma que a ontologia que constrói é, em certa medida, também uma cosmologia (CASTORIADIS, 2008, p. 17).

Entre os gregos antigos do período arcaico, o caos – originalmente o vazio, o nada – era lógica e temporalmente anterior ao cosmos – a ordem, a significação. Ainda de acordo com a cosmologia antiga, a passagem do caos ao cosmos nunca pode ser completa, o que tem grande significação para Castoriadis: “no princípio, dominava a falta de ordem mais total, depois, foi criada a ordem, o cosmos. Entretanto, nas ‘raízes’ do universo, além da paisagem familiar, o caos permanece a reinar soberano” (CASTORIADIS, 1987). O caos é o indeterminado, o inclassificável, o impensável, e por isso toda a tradição de pensamento, filosófico ou não, fundada na racionalidade, buscou contorná-lo.⁹

A incorporação das noções gregas de caos e de cosmos por Castoriadis aponta para uma condição humana, uma condição trágica talvez: a de que fora das estruturas de sentido que conformam o cosmos humano nada há além do absolutamente indeterminado. O cosmos é criação desde o indiferenciado, onde tudo existe como potência. O indiferenciado é também aquilo que não pode ser determinado, que é, em sua constituição ontológica, magmático (CASTORIADIS, 1975, p. 253). Pode-se pensar, para além das abstrações cosmológicas e filosóficas, e em uma “tradução” sociológica, que a emergência do cosmos e da ordem é o aparecimento da cena histórica e social, de relações criadas pelos homens para atribuir sentido às suas existências. Nas fissuras da transição do caos ao cosmos, o sentido é possível apenas como criação: criação de formas sociais, de novos modos do ser, dos quais as significações imaginárias sociais são um tipo muito particular (CASTORIADIS, 2002, p. 47ss). Castoriadis insiste em que esse dado nem sempre esteve claro para a humanidade que, na ânsia existencial da atribuição

⁹ Dos anos 70 para cá, as noções de cosmos e caos voltaram a circular e adquiriram importância na descrição do mundo em certas áreas do conhecimento. Hoje já há uma pluralidade de “teorias do caos”, expressão/conceito cuja notoriedade se deve aos desdobramentos das teorias de sistemas não-lineares nas ciências físicas e matemática e dos processos biológicos de auto-organização nas ciências naturais. Também nas ciências humanas e sociais a noção de caos alcançou algum sucesso, tendo sido retomada na *desconstrução* de Jacques Derrida e na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. É preciso demarcar as diferenças entre essas concepções filosóficas e sociológicas do caos e a concepção de Castoriadis. A mais fundamental delas é a vinculação de Castoriadis à cosmologia antiga e ao princípio de que o caos é a base opaca e primária, o pressuposto pré-histórico de toda gênese. Enquanto, por outro lado, “as teorias recentes narram a gênese sempre nova do próprio caos, e, dessa forma, pela primeira vez nos fornecem a sua genealogia” (MENNINGHAUS, 1996, p. 127-128). Para Castoriadis, como para Hesíodo e Ovídio, o caos não tem história mas o seu desaparecimento marca o início da própria história ou, no caso dos antigos, da narrativa mitológica. Há ainda um segundo afastamento: para as teorias mais recentes do caos, a distinção caos/cosmos é tida como uma diferença decorrente de outra, caos/ordem, onde ordem já não significa a diferenciação do caos mas, ao contrário, torna-se por sua vez mistura de caos e ordem.

de sentido ao mundo, ou entendeu essa criação como determinada de uma vez por todas – como nos inúmeros casos de determinismo histórico e social e de racionalismo objetivista do marxismo –, ou simplesmente a ocultou – como no caso das religiões (CASTORIADIS, 1975, p. 33).

Esse mundo estratificado e processual deixa entrever a fragilidade constitutiva da vida social, que em seu substrato magmático está sujeita à permanente mudança (ROSENGREN, 2014, p. 65). Mas essa passagem do caos ao cosmos pode ser lida, ainda, em outros termos, como a passagem ao social. Reformula e responde às questões acerca do que é o social e de como ele é possível. Como toda ontologia fundamental ela também exige a transição do ontológico ao ôntico, cuja mediação é realizada por um conjunto de categorias que Castoriadis mobiliza para dar conta do estabelecimento do mundo do social-histórico - um ser *sui generis*. A sua ontogênese supõe a existência de uma unidade psíquica como estado primitivo e indiferenciado (sujeito e objeto são idênticos) da consciência, a que denomina mônada (CASTORIADIS, 1975, p. 402-404). É desse núcleo monádico que emerge algo como a realidade. O vivente é entendido como seu próprio fim e, como tal, como um ser "para-si" (CASTORIADIS, 1997, p. 145) que opera de acordo com “a finalidade da autopreservação, do egocentrismo e da construção de um mundo próprio” (CASTORIADIS, 1997, p. 143). A ruptura dessa mônada se dá pelo que Castoriadis chama de início da fase triádica, que corresponde ao momento em que o sujeito está em contato com um outro (a mãe) e com algo que lhe aparece como um objeto que lhe falta (o seio). Nesse encontro, a fragmentação do fluxo psíquico é inevitável e necessária, não acarretando, porém, na sua completa dissolução: uma unidade psíquica se mantém, a da *Psyché* (CASTORIADIS, 1975, p. 405-414). Entendida como uma realidade ontológica irredutível à realidade ontológica do coletivo anônimo, uma matéria-prima sobre a qual se apoiarão as instituições e a significações, um substrato nunca completamente dominado pelas instituições e que, por isso, tem um poder de ruptura da instituição social, a abertura da *Psyché* para o mundo externo é o início da sua socialização (CASTORIADIS, 1975, p. 415-420).

A *Psyché* tem uma forte dimensão autopoietica, que faz de si mesma uma fonte de representações emergentes (CASTORIADIS, 1997, p. 273). Como uma "ausência de forma que forma a si mesma, na medida em que encontra significações imaginárias sociais" (SMITH, 2014, p. 80), a *Psyché* mantém um nível de para-si pelo qual constrói um mundo imaginário próprio.

A gênese das representações é uma atividade psíquica autopoietica, uma atividade que permanece além do autocontrole racional, do conhecimento objetivo etc. Isso se explica pelo fato de que a *Psyché* tem como substrato a imaginação radical (CASTORIADIS, 1975, p. 200). A imaginação radical, no nível da *Psyché*, nos remete à capacidade de visualizar aquilo que não existe (CASTORIADIS, 1975, p. 369). "O que é mais humano não é a racionalidade, mas a onda contínua descontrolada e incontrolável da imaginação criativa radical no e através do fluxo [psíquico] de representação, afeto e desejos" (CASTORIADIS, 1997, p. 127-128). Ao contrário da tendência dominante na história do pensamento ocidental, descobrimos que a "razão" é apenas uma criação da imaginação radical. Ela está no âmago das reflexões de Castoriadis, sendo o núcleo da *Psyché* e elemento a partir do qual se articula o social-histórico. Ele a considera como a potencialidade última do modo de ser da subjetividade, não constituindo mera faculdade, mas *condição de possibilidade* de todas as faculdades. Sua apreciação ao longo da história do pensamento contudo foi escandalosamente reduzida e quando houve esteve associada ao erro e à ilusão. O tratamento que a tradição lhe dispensou foi caracteristicamente vacilante e suspeito, comparativamente a noções como *logos* e *aisthesis*, imediatamente elevadas ao nível do conceito pelo trabalho filosófico.

Temos, nesse breve esquema da leitura de Castoriadis, algumas das mesmas questões fundamentais sobre a diferenciação originária entre o *self* e o mundo que ocupou boa parte da teoria social clássica, de fins do século XIX à primeira metade do século XX. Elas estão na psicanálise de Freud, claramente referenciadas por Castoriadis, mas também em George Herbert Mead. Podem ser melhor observadas em Simmel, que na primeira parte da *Philosophie des Geldes* pensa algo como uma ontogênese de sujeito e objeto pela mediação do valor (SIMMEL, [1900] 1989). As anotações de Simmel sobre a emergência da vida psíquica e de um mundo propriamente humano nesse texto têm início, não coincidentemente, com uma postulação, próxima à castoriadiana, de um estado de indiferenciação no qual o *self* e os seus objetos são um só. O processo de diferenciação interna, entre *self* e mundo externo são análogos aos que Castoriadis propõe e que levam à formação de um "para-si", bem como ao reconhecimento da existência de objetos externos. Além disso, Simmel também atenta para a lógica triádica constitutiva da dinâmica das relações sociais, na forma de uma aritmética sociológica, capaz de transformar qualitativamente uma diáde em um todo social - um "nós" -, que obtém uma

vida supraindividual independente dos indivíduos (SIMMEL, [1908] 1992; PYYHTINEN, 2009). A similaridade de forma com as questões de que trata Castoriadis denuncia justamente que os problemas ontogenéticos discutidos em *L'Institution* são comuns à teoria social, que pressupõe sempre postulados ontológicos para a compreensão da formação do *self* e da emergência de algo como "o social".

Da mesma maneira, a continuidade do argumento nos conduz necessariamente a uma outra implicação dessa formulação de Castoriadis para a teoria sociológica: a consideração da *Psyché* reconfigura os termos de outro debate teórico-sociológico central. Ao contrário do que postulou certa teoria sociológica nos séculos XIX e XX, a oposição fundamental aqui não é aquela "clássica" entre indivíduo e sociedade, na medida em que o indivíduo é, nesse esquema castoriadiano, uma fabricação social; ou entre sociedade e história, como pensou uma certa antropologia, já que o "social" é autocriação, história e temporalidade específica da sociedade, que se constitui e institui-se como uma magma de significações imaginárias sociais. A oposição realmente existente é, alternativamente, entre a *Psyché* e a sociedade. São níveis relacionados, porém irreduzíveis: não podem as sociedades ser reduzidas à *Psyché* dos sujeitos e vice-versa, pois do contrário alternaríamos entre a psicologização e a sociologização. É impossível, diz Castoriadis, criar a sociedade a partir da *Psyché* ou a *Psyché* a partir da sociedade, embora elas sejam inseparáveis (CASTORIADIS, 1975, p. 392-393). A novidade da formulação está em que isso nos conduz à reelaboração daquela oposição clássica, outrora entre indivíduo e sociedade, agora tratada como relação entre o histórico-social e a *Psyché* dos sujeitos singulares. Castoriadis acentua esse ponto, pois o indivíduo é a *Psyché* socializada e por isso qualquer retomada da oposição indivíduo-sociedade conduzirá sempre à aporias (CASTORIADIS, 1997, p. 134). Isso é um grande avanço analítico, dentre outras razões, porque erige uma barreira ao sociologismo.¹⁰ O que se conserva é uma dimensão da *Psyché* que permanece *asocial*. Não é possível a completa superação do pólo monádico, ou seja, é irrealizável a figura de um indivíduo completamente social; assim como não é possível também um indivíduo completamente monádico na sociedade (exceto talvez em um caso patológico). O que haverá, a

¹⁰ Nesse ponto, Castoriadis tangencia mais um problema do qual também Simmel se aproximou, que é o de uma "sociabilidade insociável" do ser humano. Problema antigo, que remonta à Hobbes, Kant e Freud. Simmel também sugere que nem tudo no homem é social, indo contra as tendências dominantes na sociologia da sua época, sobretudo a francesa (SIMMEL, [1908] 1992).

partir de então, é uma cisão relativa entre os dois pólos, dois níveis diferentes do ser, duas criações ontológicas diversas. É nesse último sentido que a *Psyché* é também matéria-prima inicial da instituição social; porém, matéria-prima que conserva sempre um lado rebelde ao social.

O passo seguinte de Castoriadis configura o que chamei acima de segunda passagem, a da *Psyché* socializada à sociedade. Essa última passagem, essa dimensão da vida coletiva que Castoriadis elabora, responde, a meu ver, pelo que Lindemann denomina propriamente de um de dois tipos de teoria da sociedade, aquelas que pretendem dar conta das sociedades humanas de todos os tempos (LINDEMANN, 2015, p. 69-98). Assim como nos casos de Luhmann ou de Parsons, a teoria da sociedade que Castoriadis constrói, neste caso, não é principalmente uma teoria da modernidade ou das sociedades capitalistas modernas (embora inclua ambas em seu interior). A teoria do imaginário, como teoria da sociedade, aplica-se a qualquer formação social, o que está patente nas lições de Castoriadis sobre a Grécia antiga, por exemplo.

A necessidade de postulá-la se deve ao seguinte: em que pese o seu substrato na imaginação radical e a sua autopoiese, a *Psyché* só pode constituir-se *com* e *a partir das* formas disponíveis no mundo sócio-histórico. Este mundo inclui uma sociedade: tanto os outros significativos quanto os outros generalizados do coletivo anônimo. É um mundo instituído por significações imaginárias sociais e pela alteridade (CASTORIADIS, 1975, p. 135ss., 235, 359). A *Psyché* vai ordenando o mundo, criando o seu próprio mundo, dando sentido ao caos, construindo uma esfera interna em meio ao fluxo de representações, afetos e intenções que ela gera (CASTORIADIS, 1975, p. 149, 300). Os sujeitos e objetos precedem o mundo construído pela *Psyché* e, portanto, estão presentes na *Psyché* no que poderíamos pensar como formas pré-imaginadas, o que Castoriadis denomina de significações imaginárias sociais. Instituições sociais e significações imaginárias são criações do imaginário social instituinte radical, que é, por sua vez, “a capacidade criativa da coletividade anônima” (CASTORIADIS, 1997, p. 131). Aqui, a coletividade anônima é sinônimo do sócio-histórico que, como dito, tem as características do para-si. Isso nos remete de volta às características de autofinalidade e construção de um mundo humano, o que equivale a dizer que a *Psyché* recém-nascida entra em um mundo que já foi construído em significações imaginárias sociais pela sociedade particular em que se encontra e

deve encontrar (construir) seu *self*. Aqui se "fecha" um ciclo que envolve o percebido, o real e o imaginário, todos eles com a sua efetividade característica.

1.2 A dimensão imaginária da vida coletiva

De uma perspectiva social e histórica, a criação de formas sociais se apresenta sob uma dupla roupagem: a de formas instituintes e a de formas instituídas. O conceito de "instituição" subjacente ao último dos sentidos nos remete à tradição sociológica (de Durkheim a Mauss) e à tradição fenomenológica (de Husserl a Merleau-Ponty) (ARNASON, 2014, p. 29ss), e invoca a dimensão durável da vida coletiva, que firma as regularidades capazes de estabilizar os significados nos quais se apoiam as subjetividades (CASTORIADIS, 1975, 285-288). Já o conceito de "instituição" implícito ao primeiro daqueles sentidos, diz respeito ao estabelecimento das significações básicas e centrais que fundam os próprios significados. Essa distinção, que Castoriadis também trabalha como sendo entre instituições de "primeira" e de "segunda" ordens (CASTORIADIS, 2007, p. 91-101), nos ajuda a pensar e a abordar diferentes qualidades de formas sociais, como, para usar um exemplo extraído do próprio Castoriadis, as que existem entre uma empresa entendida como "instituição de segunda ordem" do capitalismo, e o próprio capitalismo como uma "instituição de primeira ordem", no sentido de que funda significações básicas e centrais nas quais se baseiam, em termos de legitimação e validade, as instituições de segunda ordem. A instituição no sentido de imaginário instituinte ou de "instituição de primeira ordem" é o que cria a própria sociedade e lhe dá sustentação.

Essas formulações possuem muitos contextos e escaparia ao escopo do presente artigo articulá-los, ainda que minimamente. Uma chave suficientemente abrangente, porém, é a do debate com os estruturalismos e os funcionalismos de diversos matizes, aos quais Castoriadis explicitamente se opôs.

Os modelos sócio-antropológicos dominantes de abordagem da instituição, o funcionalista e o estruturalista, mostraram-se, para Castoriadis, falhos ao tentar explicá-la baseando-se numa inteligibilidade de tipo racionalista. Por um lado, a abordagem funcionalista, na qual se insere também o modelo marxiano/marxista, ao reduzir a existência e as propriedades das instituições à função que elas desempenham dentro da “economia geral” da vida social (CASTORIADIS, 1975, p. 115-6), deixou em aberto a própria definição do que vêm a ser essas “necessidades reais” em vista das quais as

instituições sociais devem ser “funcionais”, uma vez que essas necessidades são históricas e, como tais, estão sempre intimamente ligadas a um mundo social particular mediado simbolicamente (CASTORIADIS, 1975, p. 116-7). Esse simbolismo, que é constitutivo do mundo social, também não pode ser reduzido à ordem racional de todo o sistema de funções sociais. Por outro lado, a abordagem estruturalista também falhou em sua tentativa de explicar racionalmente esse elemento não-funcional. Para Castoriadis, a linguagem e todo sistema simbólico não são somente uma organização lógica do mundo (CASTORIADIS, 1997, p. 11). Esse simbolismo, então, não pode ser reduzido formalmente à “estrutura das oposições”, à “diferença entre os signos”, mas se refere a “um significado que nunca pode ser dado independentemente de todos os signos, mas que é algo diferente da oposição dos signos, e que não está inevitavelmente relacionado a qualquer estrutura significante particular” (CASTORIADIS, 1975, p. 137). O próprio reconhecimento de tal significado nos dá a capacidade de pensar a história como o nascimento de novos e radicalmente diferentes sistemas de significantes e significados, ou seja, de compreender a indeterminação das relações simbólicas e a natureza criativa do desenvolvimento dos sistemas simbólicos.

É essa primazia do simbólico e as suas relações com o imaginário que Castoriadis discute no terceiro capítulo da primeira parte de *L'Institution*. Partindo do suposto de que o modo de ser da instituição é o simbólico - “tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico” (CASTORIADIS, 1975, p. 142) -, conclui que é este que deve ser primeiro investigado. Embora as instituições não se reduzam ao simbólico, diz Castoriadis, elas só podem existir por meio de sistemas simbólicos, rede de símbolos ligados a significantes. O nível do simbólico possui autonomia relativa, ao contrário do que apregoam as diferentes versões do funcionalismo, e tem uma lógica própria. Entretanto, essas determinações não esgotam a sua substância, ficando em suspenso uma questão fundamental: o componente imaginário de todo símbolo e de todo simbolismo não é uma autofunção, mas remete à “faculdade originária de *pôr* ou *dar-se* sob a forma de representação de uma coisa e de uma relação que não o são” (CASTORIADIS, 1975, p. 154). Quer dizer, Castoriadis atribui ao imaginário radical a condição que outros, como Cassirer, por exemplo, atribuíram ao simbolismo.

Ele contesta a posição funcionalista (que inclui um certo funcionalismo marxista que está relacionado ao econômico-funcional) de que as instituições têm um papel estritamente funcional, ainda que reconheça,

anti-dogmaticamente, que o funcionalismo tem sua validade e âmbito de aplicação.¹¹ Cita em nota uma passagem de Bronislaw Malinowski, um verbete escrito para uma enciclopédia britânica nos anos 30 do século XX, onde este afirma, dentre outras coisas, que, no que concerne às instituições,

"[...] as explicações dos fatos antropológicos em todos os níveis de desenvolvimento por sua função, pelo papel que desempenham no sistema, e pela maneira pela qual esse sistema é ligado ao meio natural... A visão funcionalista da cultura insiste pois no princípio de que em cada tipo de civilização, cada costume, objeto material, ideia e crença preenche uma função vital, tem uma tarefa por realizar, representa uma parte indispensável no interior de um todo que funciona." (MALINOWSKI *apud* CASTORIADIS, 1975, p. 160)

A instituição para Castoriadis não pode ser, como pretende Malinowski, explicada apenas por sua função, sobretudo porque a proposição deixa em aberto o grande número de casos onde as preteridas funções de dadas instituições simplesmente não encontram sua contrapartida funcional; ao contrário, muitas vezes nos deparamos com “funções” que não são preenchidas:

"Contestamos a visão funcionalista, sobretudo, devido a ao vazio que apresenta naquilo que deveria ser para ela o ponto central: quais são as “necessidades reais” de uma sociedade, que as instituições se destinariam a servir? Não será evidente que, desde que abandonamos a companhia dos macacos superiores, os grupos humanos constituíram necessidades que não são apenas biológicas? A visão funcionalista só pode realizar seu programa se ela se outorga um critério de “realidade” das necessidades de uma sociedade; de onde o tomaria? Conhecemos as necessidades de um ser vivo, do organismo biológico, e as suas funções correspondentes; mas o organismo biológico não é mais que a totalidade das funções que cumpre e que o fazem viver. Um cachorro come para viver, mas também podemos dizer que vive para comer; viver, para ele (e para a espécie cachorro) não é senão comer, respirar, reproduzir-se etc. Mas isso nada significa para um ser

¹¹ “Não contestamos a visão funcionalista na medida em que chama nossa atenção para o fato evidente, mas capital, de que as instituições preenchem funções vitais sem as quais a existência de uma sociedade é inconcebível. Mas a contestamos na medida em que pretende que as instituições se limitem a isso, e que sejam perfeitamente compreensíveis a partir desse papel” (CASTORIADIS, 1982, p. 141).

humano, nem para uma sociedade. Uma sociedade só pode existir se uma série de funções são constantemente preenchidas (produção, gestação e educação, gestão da coletividade, resolução de litígios, etc), mas ela não se reduz só a isso, nem suas maneiras de encarar seus problemas são ditadas uma vez por todas por sua “natureza”; ela inventa e define para si mesma tanto novas maneiras de responder às suas necessidades, como novas necessidades." (CASTORIADIS, 1975, p. 161)

A partir da leitura crítica do funcionalismo, Castoriadis constrói a instituição como uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam, em proporções e em relações variáveis, um componente funcional e um componente imaginário (CASTORIADIS, 1975, p. 162; 1982, p. 139-197), que, em última análise, decorre “da faculdade original de se colocar ou se apresentar com coisas e relações que não existem, na forma de representação (coisas e relações que não são ou nunca foram dadas à percepção)” (CASTORIADIS, 1987, 127).

O que constitui a contribuição mais importante de Castoriadis no que tange ao tema da instituição decorre justamente daí, isto é, de uma ampliação da ideia de instituição que permite compreendê-la fora de uma concepção funcional-estruturalista tradicional, bem como em sua formulação como rede simbólica, que encontra uma justificação última no imaginário: a funcionalidade busca seu sentido fora de si mesma e o simbolismo refere-se a algo que não é simbólico nem tampouco apenas real-racional, remetendo a nada mais do que ao imaginário da sociedade ou da época considerada. Como escreve Gendreau,

"Ele [Castoriadis] traz à tona um nível mais fundamental, que abrange as instituições particulares como um fato genérico da instituição, pensada como uma autoinstituição. Toda sociedade se autoinstitui *no e pelo* imaginário, sendo essa sua formulação essencial a respeito da realidade social. A sociologia disciplinar confunde, segundo Castoriadis, o funcional com o efetivo, sem tirar toda a medida do caráter instituído do funcional, instituição de ordem imaginária e não puramente técnica ou instrumental, ocultando assim o fato de que o funcional está subsumido por uma dimensão imaginária." (GENDREAU, 2019, p. 126-127).

A funcionalidade de uma sociedade, da qual procede sua racionalidade, não pode ser apreendida independentemente de seu imaginário,

no sentido de que as regularidades são autoinstituídas pelo imaginário de uma sociedade. É certo que uma sociedade não pode existir sem uma dimensão funcional, mas também é óbvio que qualquer sociedade submete a sua funcionalidade a fins que não são "funcionais", mas imaginários e que dependem de significados sociais do todo em consideração (CASTORIADIS, 2002, p. 24-25).

O imaginário vai, dessa maneira constituir-se no elemento que fornece “à funcionalidade dos sistemas institucionais a sua orientação específica, que está na origem da escolha e das conexões das redes simbólicas, criação de cada época histórica, sua singular maneira de viver, de ver e de fazer sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele, [...] fonte do que se dá a cada vez como sentido indiscutível e indiscutido” (CASTORIADIS, 1975, p. 203), do que vale e do que não vale, do que deve e não deve ser feito.

Tais representações imaginárias não devem ser entendidas como “imagens de”, tomadas em um sentido fiscalista e mentalista; ou mesmo no sentido que algumas escolas psicanalíticas lhe atribuem, como teoria do reflexo ou teoria especular; ou ainda, de "imaginário" na acepção de fictício, enganoso. Ciente das dificuldades que cercam o termo, e buscando estabelecer certa diferença entre essas perspectivas, nos diz Castoriadis: “o imaginário de que falo não é *imagem de*. Ele é criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens e somente a partir delas é possível falar-se de 'alguma coisa'” (CASTORIADIS, 1975, p. 7-8). É a capacidade de criação que permite ordenar e de algum modo dar existência ao real (CASTORIADIS, 1975, p. 8-9). É aquilo que não pode derivar-se do real nem do racional. É aquilo que não surge de nada que possamos ver ou perceber pelos sentidos, ou de nada que possamos argumentar ou pensar. "Não surge" quer dizer: não deriva de forma direta e inevitável. Nesse sentido é que as significações imaginárias sociais são mais reais que a realidade mesma na medida em que constroem a realidade como tal e como resulta acessível aos indivíduos em cada sociedade histórica.

Essas significações imaginárias sociais impõem à *Psyché* a forma social de existência do indivíduo ao oferecer-lhe o sentido, ou seja, o que dá validade e *permanência* (leia-se: estabilidade) ao ser social. Aqui as duas dimensões, da subjetividade e do coletivo anônimo, se conectam: a internalização ou interiorização desse sentido através das instituições e significações imaginárias permite a ruptura do vivente com o universo fechado, monádico em que está inserido desde o nascimento, forçando-o à entrada no mundo “real”, isto é, na

realidade social. A sociedade instituída torna possíveis os processos de socialização. Essa sociedade se institui tendo como fonte o coletivo anônimo que não é a simples soma dos psiquismos individuais, mas obra do imaginário radical instituinte. O que para o psiquismo singular é a imaginação radical, para a sociedade é o imaginário radical. É a emergência de novas significações imaginárias sociais o que permite falar em *História* em sentido amplo; se não houvesse a emergência do novo, a história seria tão somente repetição do mesmo, o que é uma contradição em termos. O social-histórico é, fundamentalmente, criação: nem *cum nibilo* nem *in nibilo*, mas criação *ex nibilo*. É a criação de um novo nível do ser, de um novo domínio dos homens. Ele é portanto autocriação, histórica e imotivada (*acausal*, no sentido que lhe imprimiu a tradição).¹²

Por outro lado, Castoriadis afirma que o indivíduo assim socializado ingressa na funcionalidade das significações imaginárias e, portanto, em uma nova clausura. Na mesma medida em que essas significações e instituições dão ordem e sentido ao mundo social, também criam o pensamento, formas instituídas de pensar. Decorrem daí indivíduos “fechados” que operam nos limites do cerco de significações imaginárias instituídas determinadas, que dão sentido ao que a sociedade dá sentido e avaliam como ela, assumindo o “fechamento” aqui referido a dimensão da heteronomia pela impossibilidade ideal do questionamento (CASTORIADIS, 1975, p. 366). A filosofia surge justamente como ruptura desse enclausuramento, consistindo nisso uma das características singulares do mundo grego antigo. Mesmo assim, há limitações, de forma que a autonomia nunca foi alcançada efetivamente na história da humanidade. É nessa direção que caminha a reflexão política castoriadiana e que é importante para pensar a ação social. Afinal, autonomia é a capacidade de “dar a si mesmo a lei”, portanto, da autoconsciência da própria ação no mundo. Ela pode ser entendida como uma nova etapa na constituição social do indivíduo, na qual este está ciente da origem da lei e das normas vigentes e portanto apto a colocá-las em suspensão e sob suspeição.

¹² A afirmação de que a sociedade é sempre histórica em sentido lato, isto é, que é em si mesma um processo de auto-alteração coloca várias questões, dentre elas uma que é fundamental: a da identidade diacrônica de uma sociedade. O que é um problema para a ciência da história (quando a sociedade deixa de ser ela mesma e torna-se uma outra), mas também para a ciência da sociedade (a diacronia explícita coloca a questão da existência de algo como “sociedade” ao mesmo tempo em que levanta problemas para seu conhecimento) e para a filosofia (a identidade do sempre-outro).

Como se vê, o conceito de imaginário reconfigura para a sociologia um domínio de objetos e questões, que não se confunde com os "fatos sociais" e não se define pela identificação de um extrato do mundo real (uma classe de objetos), mas diz respeito ao que é da ordem do magmático e do indeterminado. Faz referência à esfera do sentido e à dimensão hermenêutica da vida social. Ao contrário de formulações transcendententes na sociologia (como, por exemplo, a de ideologia), o conceito de imaginário guarda uma dimensão imanente às práticas dos sujeitos, operando como representações nas quais se baseiam as subjetividades. Castoriadis enfatiza o seu caráter prático, no sentido de que se materializa no conjunto da vida social, nas práticas e instituições sociais, desde as identidades pessoais particulares até a realidade social. São construções imaginárias sociais as ideias de democracia, de sociedade, de autonomia etc., em que se fundam as sociedades modernas. As construções imaginárias podem esgotar-se, e quando isso acontece temos um cenário sociológico complicado. Hoje, por exemplo, diz-se, vivemos em uma época na qual o imaginário social moderno está sendo esvaziado: significações como democracia, autonomia etc. vão perdendo "sentido". O que torna possível ler a crise atual, portanto, também como uma crise do imaginário moderno.

2. Considerações finais

Castoriadis, e particularmente *L'institution*, foram lidos de muitas maneiras e as suas recepções pela teoria social têm uma história própria, que ainda está em curso. Dadas, por um lado, a complexidade e a sofisticação do corpus castoriadiano, e por outro lado, o escopo limitado do presente trabalho, só pude aproximá-lo. Longe de querer exaurir o tema, gostaria agora, topicamente, de formular e, na medida do possível, expor de maneira programática alguns pontos relacionados à discussão anterior, selecionando aquilo a que atribuo maior relevância.

(a) O primeiro ponto diz respeito à ontologia social que Castoriadis constrói, à qual engloba sob o rótulo de "social-histórico". A sua relevância teórico-sociológica é, primeiramente, posicional, quero dizer, o ato mesmo da sua elocução é suficiente para reconfigurar a compreensão do território de questões teórico-sociais. Por um lado, Castoriadis está sugerindo um escopo objetual mais amplo para a sociologia, que vai além do funcional, de que a disciplina dominantemente se ocupou. Essa dimensão é a dimensão do

imaginário social. O imaginário constitui, em si mesmo, um domínio objetual para a reflexão teórico-social, mas, dado que o seu modo de ser é distinto do modo de ser dos entes funcionais, sua abordagem move-se para o horizonte da compreensibilidade. Nesse sentido, Castoriadis conceitua o sócio-histórico como um campo que "nunca pode ser apreendido em si mesmo, mas apenas em seus 'efeitos'" (CASTORIADIS, 1975, p. 144); e, também, como "um não-ser que é mais real do que qualquer ser" (CASTORIADIS, 1975, p. 111). Essas definições tensionam as formas de inteligibilidade em que se fundam os conceitos de conhecimento e de verdade da tradição teórico-social, simplesmente porque não se aplicam a elas. A consequência imediata disso é a contrapartida da análise do conhecimento: se o imaginário entra no escopo das preocupações teórico-sociológicas, temos que o sócio-histórico não pode mais ser entendido como uma mera objetividade, no sentido de uma entidade distinta do indivíduo, que estaria diante dele, e cuja apreensão pode ocorrer exclusivamente pela via da explicação. Como então apreender a dinâmica desse domínio objetual? Estamos frente a uma implicação epistemológica (como posso conhecer) e metodológica (como posso acessar) colocada pela dimensão imaginária para a reflexão teórico-social sobre o mundo.¹³ Indo um pouco além dessa constatação, quando Castoriadis elabora a crítica às formas de racionalização do social-histórico, atentando para a sua natureza em certo nível indeterminada, ele está suscitando uma discussão sobre as formas de inteligibilidade do social, que não podem ser diretamente acionadas pelo nível empírico, simplesmente porque este as pressupõem. Insisti, em outros espaços, na importância do epistêmico como nível de teorização e análise da sociologia (CORDEIRO DE FARIAS, 2023).

(b) A compreensão da natureza do social - a ontologia social - de Castoriadis, em sua radicalidade anti-idealista e antiempiricista, nos dá ainda elementos para repensarmos a natureza das unidades analíticas na sociologia (por exemplo, a ação) e os seus padrões de relação (por exemplo, a ordem), evitando a recaída em antinomias teóricas renitentes (nas quais, por exemplo, a ação desaparece em detrimento de uma ordem determinista, ou a ordem perde seu caráter voluntarista, ou ainda, soluções nas quais dimensões específicas, materiais ou simbólicas, desaparecem ou são subsumidas a outras no interior da ação ou da

¹³ No que diz respeito a esse ponto específico, remeto o leitor ao artigo de Geneviève Gendreau, já referenciado no corpo do texto (GENDREAU, 2019). Nele, o autor realiza uma leitura sistemática dessas consequências do modo de ser do social-histórico para as formas de conhecimento na sociologia, fundamentalmente a explicação causal.

ordem). Com efeito, a imagem das sociedades humanas que se destaca da teoria da subjetividade e da teoria do imaginário de Castoriadis é de tal maneira singular que pretende escapar tanto ao individualismo como ao holismo, tanto ao subjetivismo como ao objetivismo. De certa forma, ele está buscando uma colocação que supere tanto Weber quanto Durkheim, considerados como iniciadores de tradições. Como cosmos erigido sobre o caos, o social deve ser explicado e/ou compreendido dentro de certas limitações insuperáveis – as que se impõe sobre toda forma de conhecimento do mundo, que é também caos e indeterminação –, ao mesmo tempo em que só pode ser compreendido por si mesmo: nada fora do social-histórico pode explicar o seu sentido, nem Deus nem a “astúcia da razão”, nem as subjetividades. Muito embora Durkheim também tenha se orientado por imperativo metodológico semelhante, na ontologia social de Castoriadis há algo mais que remete ao problema do sóciocentrismo¹⁴ e da compreensão do social-histórico: trata-se, principalmente, de que cada sociedade histórica é um cosmos que deve ser compreendido em si mesmo, não existindo algo como *o social em geral*, apenas o inteiramente contingente.

(c) A consideração do sócio-histórico também resulta em reposicionamentos teóricos na sociologia, além de suscitar reflexões mais amplas, de ordem disciplinar. É interessante ver como Castoriadis se refere ao sócio-histórico mais diretamente como um dos domínios específicos da criação humana: aquele que passa dos caos ao cosmos, que conforma a sociedade, da indeterminação à determinação relativa dada pela atribuição de sentido. A expressão composta, contudo, é em si mesma significativa e implica uma escolha que tem consequências teóricas para a sociologia: a recusa em pensar o social fora do histórico e vice-versa. Sociedade e história não têm, em Castoriadis, existência em separado, sendo que o social existe apenas como autoalteração. Com efeito, encerra uma recusa à hipostasia e à reificação do social. Por isso, afirma no primeiro volume dos *Les Carrefours*:

"Não se deveria deixar o domínio das disciplinas antropológicas sem considerar a que deveria em princípio abranger todas e que está longe de poder fazê-lo: a sociologia. Já quando se trata simplesmente de entender o

¹⁴ Uma definição de sócio-centrismo é dada pelo próprio Castoriadis nos seguintes termos: "[...] le fait que chaque société se pose comme le centre du monde et regarde toutes les autres de son propre point de vue [...]" (CASTORIADIS, 1975, p. 47).

objeto, surge uma dificuldade central: há um nível de realidade própria que seria o social, e como poderíamos, além dessa palavra, concebê-lo? Ou o que chamamos assim seria apenas uma abreviação de uma soma de realidades particulares e quais? [...] Todas as explicações ou interpretações fragmentárias mais ou menos satisfatórias dos fenômenos sociais que podemos recensear remetem em último lugar ao indivíduo como causa eficiente e constroem de fato o social a partir da adição do individual, quaisquer que sejam suas intenções proclamadas [...] Os que quiseram superar essa situação só o fizeram em palavras, pela invocação, por exemplo, de uma “consciência coletiva” ou de um “inconsciente coletivo”, que visivelmente permanecem palavras sem outro significado determinável senão o próprio problema aqui discutido, ou estabelecem a totalidade social como elemento primeiro, sem discussão." (CASTORIADIS, 1978, p. 210)

E prossegue:

"Esse desdobramento dela mesma que a sociedade opera ao longo de sua história coloca também a questão da temporalidade histórica de uma maneira incompatível com a determinação tradicional do tempo. Ela nos faz ver que a distinção entre sociedade e história e portanto entre uma “sociologia” e uma verdadeira “ciência da história” é enfim inaceitável." (CASTORIADIS, 1978, p. 212)¹⁵

Mas, se uma sociedade é mesmo um cosmos autoreferente, o que a delimita, isto é, o que constitui suas fronteiras? Castoriadis responde apontando para o sentido entendido como significado ordenador e atribuição de valor. O que configura os “limites” de uma sociedade, que faz com que possamos falar desta e não daquela, é uma fronteira de sentido. A afirmação tem importância porque, de chofre, exclui a confusão, não raramente feita, entre sociedade e estado, ou sociedade e território. Mas, o *sentido* aqui referido tem a formulação específica já exposta das significações imaginárias sociais: as posições primeiras que inauguram e instituem o social-histórico e que provêm do imaginário social instituinte, expressão da imaginação radical dos sujeitos.

¹⁵ A continuidade do argumento de Castoriadis no capítulo de onde foram extraídas as citações acima conduzem a conclusões que mereceriam maior atenção, principalmente ao que apresenta como uma necessidade de unificação das disciplinas antropológicas. Unificação que não se confunde, é preciso dizer, com a redução das disciplinas a um mesmo método, mas tão somente a uma maior aproximação dos seus domínios e resultados. Devido às limitações já referidas, não há possibilidade de desenvolver a questão aqui, já que envolve problemas complicados relativos à fragmentação do saber e ao advento das ciências sociais particulares na modernidade.

Elas se encarnam frequentemente em instituições adquirindo com isso continuidade no tempo. Trata-se de noção complexa, que tem nas ciências sociais vários conceitos com sentido próximo. Embora guarde com eles grandes diferenças, pode-se dizer que as noções de ideologia e de consciência coletiva têm significado próximos à noção castoriadiana ao apontarem para um domínio que é “real”, embora não tenha caráter de “existente”, bem como não por não ser completamente consciente para os indivíduos em geral. Diferencia-se delas por sua amplitude e alcance: em Castoriadis designa um nível que é condição de existência do próprio “real” nada podendo existir “foras” delas; preenche as coisas de sentido, fundamenta a percepção e também as ações humanas.

(d) Outro ponto a ser destacado diz respeito à imaginação dos sujeitos singulares. Castoriadis foi um dos autores que mais insistiu no tópico da imaginação, trabalhando nas fronteiras da filosofia com a teoria social. Nessa jornada ele tem notáveis companheiros de viagem, como os membros do *Interdisziplinäre Zentrum für Historische Anthropologie* [Centro de Pesquisas Interdisciplinares de Antropologia Histórica] da Freien Universität Berlin, que construíram a imaginação como uma importante categoria sócio-anropológica. Desse tipo são os trabalhos dos professores Dietmar Kamper (1936-2001) e Christoph Wulf (1944-).

Mas, sem dúvida, Castoriadis foi um dos primeiros e mais enfáticos autores a pensar uma dimensão social-histórica da imaginação. A colocação da imaginação por ele tem muitos méritos, como a leitura sofisticada que faz de Aristóteles, sendo ele mesmo um profundo conhecedor da Grécia antiga e do grego clássico. Castoriadis desenvolve uma interpretação histórica da imaginação no pensamento ocidental nos termos de uma dialética do ocultamento e do desocultamento (CORDEIRO DE FARIAS, 2017), o que nos abre para importantes questões epistêmicas, no sentido utilizado ao longo do texto, da qual se destaca a dominação da reflexão por uma racionalidade secular fundada nos pressupostos da lógica conjuntista-identitária ou conídica. Essa lógica, outras vezes referida por ele como *ensídica*, é a lógica corrente, base da teoria dos conjuntos e na qual está assentada a matemática moderna; seus princípios foram aqueles formulados implicitamente pelos primeiros filósofos gregos e depois sistematizados por Aristóteles em seus *Analíticos*, a saber os princípios de identidade, não-contradição, terceiro excluído. Essa lógica está

intimamente associada ao estabelecimento da determinidade: o esgotamento da realidade em definições - conceitos e categorias – e a fixação da estabilidade causal, das relações de meio e fim etc. Por isso, diz Castoriadis, a dificuldade do filósofo da pós-luzes grega, Aristóteles, que, no seu *De anima* III, 7 parece perplexo diante de *algo* que irrompe diante dele e que não apenas não pode ser determinado conforme o *logos mas* corre o risco mesmo de implodi-lo. Algo semelhante se passa com Kant e Freud. Nesse último caso, o claro influxo positivista da época sobre sua obra e sua intenção declarada de dar uma fundamentação científica à psicanálise servem como razões para o ocultamento. Além disso, do ponto de vista teórico, Castoriadis desfuncionaliza a imaginação, concebendo os seus produtos não como um reflexo ou expressão de algo externo, nem representando ou substituindo outra coisa. Para Castoriadis, a imaginação é uma criação real (efetiva), e os seus produtos uma invenção essencialmente indeterminada de formas/imagens nas quais toda conversa sobre algo se baseia. O que chamamos de "realidade" e de "racionalidade" deve-se a ela em primeiro lugar.

O tópico da imaginação assim abordado coloca ainda mais problemas para a reflexão teórico-social sobre o mundo, o que, evidentemente, resulta profícuo. Em dois sentidos: do conhecimento do objeto e do objeto do conhecimento teórico-sociais. Em primeiro lugar, não está completamente clara a distinção entre imaginação e imaginário em Castoriadis, o que leva muitos comentadores a tratá-las como sinônimos que distinguem-se apenas em graus.¹⁶ Em segundo lugar, sendo que, de acordo com o próprio Castoriadis, a imaginação opera de maneira diversa da razão e do entendimento, a que tipo de apreensão e de inteligibilidade do mundo ela dá acesso? E, num outro sentido: como ela entra nos processos de constituição e estabilização das formas sociais?

Castoriadis, por razões evidentes, trata essas questões em alto nível de generalidade, não avançando em uma melhor caracterização nem da questão metodológica concernente ao lugar da imaginação na passagem entre o macro (o cosmos social) e o micro (a *Psyche*), nem da questão ontológica, que deveria incluir uma fundamentação mais profunda sobre como a imaginação se insere nos processos de constituição da realidade social. Como destaca Tappenbeck,

¹⁶ Johann P. Arnason, no verbete que assina em "Cornelius Castoriadis - Key Concepts" (2014), quando contrapõe Marx à Castoriadis, fala em "imagination" para referir-se igualmente à dimensão imaginária da vida coletiva.

parece faltar um passo na explicação da teoria da instituição imaginária da sociedade: Castoriadis não mostra como as ideias solitárias de sujeitos individuais se tornam realidade social, como algumas imaginações prevalecem socialmente - contra outras - e se tornam instituições sociais (TAPPENBECK, 1999). Essa é, sem dúvida, uma das tarefas de uma "sociologia da imaginação".¹⁷

Referências

ADAMS, Suzi (ed.). (2014). **Cornelius Castoriadis - Key Concepts**. London, Bloomsbury Publishing.

BUSINO, Giovanni (org.). (1989). **Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis**. Genève: Librairie Droz.

CASTORIADIS, C. ; LASCH, C. (2012a). **La culture de l'égoïsme**. Paris, Climats.

CASTORIADIS, Cornelius. (1973a). **La Société Bureaucratique**, 1: Les rapports de production en Russie. Paris, Union général d'éditions.

_____. (1973b). **La Société Bureaucratique**, 2: La révolution contre la bureaucratique. Paris, Union général d'éditions.

_____. (1975). **L'institution imaginaire de la société**. Paris, Éditions du Seuil.

_____. (1978). **Les carrefours du labyrinthe**, Tome I. Paris, Seuil.

_____. ([1987] 1999). **Les carrefours du labyrinthe**, Tome II. Domaines de l'homme. Paris, Seuil.

¹⁷ Abordei essas questões, parcialmente, em minha tese de doutorado, intitulada "Estética Sociológica, de Kant a Simmel". No atual contexto do pós-tese, tenho me dedicado a esse projeto, pensando as relações entre sociologia e imaginação a partir de Georg Simmel, em projeto intitulado: "A imaginação como operador estético e uma sociologia da imaginação. Um programa de pesquisa a partir de Georg Simmel."

_____. (1997). **World in Fragments**. Stanford. CA, Stanford University Press.

_____. (2002). **La création humaine**, I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. Paris, Seuil.

_____. (2007). **Figures of the Thinkable**, H. Arnold (trans.), Stanford, CA, Stanford University Press.

_____. (2008). **Les carrefours du labyrinthe**, Tome V. Fait et à faire. Paris, Seuil.

_____. (2009). **Histoire et création**: textes philosophiques inédits, 1945-1967. Paris, Seuil.

_____. (2012a). **Écrits politiques** 1945-1997, I: La question du mouvement ouvrier, tome I. Paris, Editions du Sandre.

_____. (2012b). **Écrits politiques**, 1945-1997, II: La question du mouvement ouvrier, tome II. Paris: Editions du Sandre.

_____. (2013a). **Écrits politiques**, 1945-1997, III. Quelle démocratie ?, Tome 1. Paris: Editions du Sandre, 2013.

_____. (2013b). **Écrits politiques**, 1945-1997, IV. Quelle démocratie ?, Tome 2. Paris: Editions du Sandre, 2013.

_____. (2013c). **Écrits politiques**, 1945-1997, V, La société bureaucratique. Paris: Editions du Sandre, 2015.

_____. (2013d). **Écrits politiques**, 1945-1997, VI, Guerre et théories de la guerre. Paris: Editions du Sandre, 2016.

CORDEIRO DE FARIAS, Alberto Luis. (2017). **O desocultamento/ocultamento da imaginação: ontologia do ser social, antropologia filosófica e sociologia em Cornelius Castoriadis**. Dissertação de Mestrado. PPGS, Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da UERJ.

_____. (2022). **Estética sociológica, de Kant a Simmel**. Tese de Doutorado. PPGS, Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da UERJ.

_____. (2023, no prelo). *Sobre o nível epistêmico de teorização e análise do conhecimento na sociologia, e um entendimento analítico à pergunta: o que é, afinal, a teoria sociológica?* Manuscrito.

GENDREAU, G. (2019). *La saisie du social-historique: création et méthode chez Castoriadis*. Cahiers Société, (1), 125–151.

GIL, Fernando. (2009). **Modos da evidência**. Lisboa, Incm.

GRANGER, Gilles-Gaston. (1994). **Formes, Opérations, Objets**. Paris, Vrin.

LINDEMANN, Gesa. *The Analysis of the Borders of the Social World: A Challenge for Sociological Theory*. Journal for the Theory of Social Behaviour, 2015, 35(1): 69 - 98.

_____. *Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten. Perspektiven einer kritisch-systematischen Theorieentwicklung*. Zeitschrift für Soziologie, Jg. 35, Heft 2, April 2006, S. 82–101.

MENNINGHAUS, W. *Mitologia do Caos no Romantismo e na Modernidade*. Estudos Avançados 10 (27), 1996.

PYYHTINEN, O. (2009). *Being-with: Georg Simmel's Sociology of Association*. Theory, Culture & Society, 26(5), 108–128.

SIMMEL, G. ([1900] 1989). **Philosophie des Geldes**. (Gesamtausgabe Bd. 6). Frankfurt/ M, Suhrkamp.

_____. ([1908] 1992). **Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung** (Gesamtausgabe 11), ed. Otthein Rammstedt, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

TAPPENBECK, Inka. (1999). **Phantasie und Gesellschaft. Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft.** Würzburg, Königshausen & Neumann.