

IDEOLOGIA E O PROJETO DE AUTONOMIA NA TEORIA DO IMAGINÁRIO DE CORNELIUS CASTORIADIS*

Alex Koutsogiannis

*"Você, Mente miserável, depois de nos tirar todas as suas certezas (quer **dizer**, os sentidos), agora renuncia a nós? Sua renúncia é o seu colapso". (Demócrito, Sobre a Experiência Médica).*

Resumo

Com algumas exceções, a problemática tradicional da "ideologia nos domínios daquilo que é geralmente definido como **uma** teoria **social crítica**" está sofrendo um declínio considerável. O pensamento filosófico de Cornelius Castoriadis representa uma alternativa a esta tendência ao tentar redefinir as discussões sobre ideologia através de um olhar crítico sobre **questões** relativas ao "domínio tecnológico", apatia política e heteronomia social. O **artigo** enfatizará que a obra de Castoriadis encontra-se numa encruzilhada entre uma crença política genuína na práxis revolucionária e um empreendimento filosófico, ontológico, que caracteriza seus principais textos; argumentar-se-á, em particular, que, se a problemática da ideologia está presa a uma oposição inevitável entre verdade e falsidade, então há **uma** concepção específica de conhecimento social implicada em tal oposição que incorpora tanto uma avaliação dos modelos teóricos de explicação social (a teoria

* Traduzido do inglês por Cynthia Hamlin (UFPE) e revisado por Maria Elizabete Albuquerque (UFPE).

da indeterminação de Castoriadis), quanto uma investigação de quaisquer inferências sobre emancipação social (seu projeto de autonomia política e psicanalítica).

Abstract

With a few notable exceptions, the traditional problematic of ideology within the domains of what is broadly defined as critical social theory is facing a considerable decline. The philosophical thought of Cornelius Castoriadis represents a refreshing deviation from this tendency by attempting to re-address the discussions of ideology through a critical glance upon issues of "technological mastery", political apathy and social heteronomy. The paper shall observe that Castoriadis' work exists at a cross-roads between a genuine political belief in revolutionary praxis and a philosophical, ontological enterprise which characterises his main writings; it argues in particular that if the problematic of ideology is caught up in an inevitable opposition between truth and falsity, a specific account of social knowledge that is implicated in such an opposition incorporates both an evaluation of theoretical models of social explanation (Castoriadis' theory of indeterminacy) and an investigation of any inferences on social emancipation (Castoriadis' political and psychoanalytic project of autonomy).

Palavras-chave

Ideologia; Imaginário; Heteronomia; Autonomia; Práxis.

O problema da ideologia

Em seu significado mais amplo, ideologia refere-se a um sistema de pensamentos que procura descrever e explicar vários fenômenos sociais através de um "ato" de ocultamento da realidade subjacente. Nesse sentido, o termo ideologia, seja expresso em um sistema de pensamento religioso, político e filosófico, ou em um complexo de idéias científicas, tem como alvo principal a preservação de uma determinada ordem social.

A popularidade da "ideologia" na teoria social pode, de maneira geral, ser atribuída ao trabalho de Karl Marx (1818-1883). O desenvolvimento deste conceito nos escritos de Marx é caracterizado pela combinação de variáveis distintas - embora interdependentes - sendo as mais fundamentais: um pensamento conservador e acrítico, uma concepção idealista da realidade social (segundo a qual as idéias aparecem como as forças dominantes do desenvolvimento histórico),

e a dissimulação das condições históricas de *existência, essencial* a um complexo particular de formas *sociais* empíricas, aparentes (mercadoria, trabalho assalariado).

O contexto teórico geral que tipifica o aparecimento da questão ideológica nos escritos de Marx é a crença no espírito do Iluminismo e, especificamente, a possibilidade de formulação de um ponto de vista arquimedeano, não-ideológico, a partir do qual se pode observar e expor irracionalidades ideológicas. O objetivo último dos ideais do Iluminismo é, neste sentido, a construção racional das condições de auto-determinação política e individual. Em Marx, "ideologia" tem um sentido pejorativo e conota um discurso específico (mitológico ou científico). Este discurso, que apresenta uma certa discrepância que caracteriza um relação dialógica entre o material e o ideal, manifesta-se na atribuição de uma realidade histórica e prática específica (relações sociais burguesas) à existência de constantes históricas e "naturais" (Espírito ou Humanidade).

Para Marx, as idéias sociais (e as "superestruturas" em geral) podem ser explicadas em relação às suas condições de existência materiais e históricas restritas (a "base"). Esta base não se constitui como uma esfera independente do estabelecimento do todo social, mas representa áreas nas quais as funções inter-determinantes dos elementos socialmente interativos (antagonismos e contradições econômicas) podem ser consideradas "objetivas" e significativas. Daí o estudo da economia política. No primeiro volume de *O Capital*, Marx (1990), emprega a distinção hegeliana entre essência e aparência, ou entre conteúdo e forma, a fim de se interrogar sobre as condições que tomam possível a aparência de certas formas fenomenais da realidade social. Na medida em que a existência empírica aparente daquelas formas não revelam a realidade social imediata que as sustentam (relações econômicas de alienação e dominação humanas), Marx tentou atribuir a esta última uma capacidade essencialmente explanatória (e, portanto, verdadeira em si mesma) que pode, potencialmente, justificar a necessidade de uma emancipação humana. Ao estudar a forma ideológica da mercadoria, por exemplo, Marx observou que a transformação das relações sociais em relações entre coisas só pode ocorrer na medida em que a sociabilidade essencial que permeia estas relações é velada sob a forma aparente de uma troca puramente material (econômica) entre as coisas.

Depois de Marx, o conceito de ideologia esteve sujeito a grandes transformações, tanto dentro, quanto fora do marxismo. A principal tendência que se seguiu constituiu-se numa reação às formulações absolutistas da ortodoxia marxista (que afirma que a ideologia é determinada por estruturas econômicas, sendo, portanto, redutível a mero erro cognitivo). Isto levou a uma relativização das conotações negativas do termo. Nos trabalhos de Georg Lukács (1968) e Antonio Gramsci (1971), ideologia torna-se tanto uma arma do proletariado, quanto uma caracterização da unidade política de um grupo social. O predicamento central

para **estas** transformações do conceito é a suposta possibilidade de se formular uma visão de mundo filosófica, objetiva, que pode, por seu turno, ser "revelada" como uma consciência de classe "correta". A disputa acerca dos atributos positivos da ideologia reaparece nos anos 70, nas formulações paradoxais de Louis Althusser (1993), segundo as quais ideologia é, por um lado, uma ferramenta intelectual de crítica e, por outro, uma esfera estrutural da sociedade na qual a subjetividade não desempenha nenhum papel real. O principal problema com estas teorias refere-se à dificuldade de se lidar com um essencialismo intrínseco, expresso seja explicitamente, através da crença total em uma compreensão científica "não-ideológica", seja implicitamente, através de uma antropologia filosófica segundo a qual os projetos de crítica e de auto-determinação social e individual são predicados como forças de uma consciência real (e não ideológica).

Finalmente, um vestígio *menos contraditório e mais* teoricamente **definido** de preocupação crítica e "avaliativa" com a ideologia é conservado no trabalho da Escola de Frankfurt. Os membros da Escola procuraram reter o significado forte, pejorativo, do termo, ao mesmo tempo que tentaram encontrar e identificar novos aspectos dos fenômenos ideológicos modernos. No nível metodológico, eles fizeram objeções à proposta de Mannheim de uma sociologia do conhecimento "neutra"-e, neste sentido, "positivista" - que poderia transcender a parceria das concepções crítico-negativas. Sustentaram, em particular, que a atitude "não-avaliativa" de Mannheim em relação aos fenômenos ideológicos, furta-se a um horizonte normativo que caracteriza o problema da ideologia e que é refletido em um processo de antagonismos e contradições sociais. Como consequência disto, uma concepção de ideologia em termos de "estruturas de pensamento totais" da sociedade não pode medir a adequação das idéias em termos de situações históricas reais (de onde a "verdade", em última instância, deriva), mas apenas em termos de uma teoria que, como Horkheimer coloca, "assim como qualquer teoria natural científica, deve levantar a questão da correção 'não-ideológica'". (Horkheimer, 1995: 147. Veja também Adorno, 1982).

Na arena sociológica, os membros da Escola de Frankfurt argumentaram que, enquanto a fé na cultura, característica do século XIX, "exigiu" que as ideologias fossem significativas na medida em que um mundo de autonomia espiritual emerge de processos sociais subjacentes, "hoje, a característica das ideologias é, mais do que o aspecto enganador de suas afirmações, a ausência desta independência... [O] Espírito é cindido em verdade crítica, distanciando-se da ilusão, mas esotérico e alienado das conexões sociais diretas da ação efetiva, por um lado, e, por outro, do controle administrativo daquilo que foi, em um momento anterior, ideologia" (The Frankfurt Institute of Social Research, 1973: 199). De fato, em uma época de cultura em massa, a ideologia tem poucas chances de sobreviver como um discurso racional totalizador. Além disso, o desaparecimento geral de um espírito

crítico é refletido em uma confiança quase apática nos méritos e onipotência da racionalidade tecnológica. Neste sentido, os processos modernos de dominação ocorrem em níveis diferentes e, como Marcuse observa, "a transformação tecnológica da natureza altera a base da dominação ao substituir, gradativamente, a dependência pessoal (do escravo pelo senhor, etc.) pela dependência 'na ordem objetiva das coisas' (nas leis econômicas, no mercado etc.)" (Marcuse, 1991: 144. Veja também Adorno, 1982).

A partir das formulações únicas da Escola de Frankfurt a respeito de uma concepção crítica da ideologia, foram desenvolvidos muitos estudos comportando dimensões novas e originais. A preocupação inicial de Habermas com ideologia como "comunicação distorcida", a hermenêutica crítica de Ricoeur e a abordagem culturalista de Geertz (para falar de apenas alguns exemplos indicativos) contribuíram para as discussões sobre ideologia ao explorar novas áreas de pesquisa, como as da linguagem, do simbolismo, tradição cultural e comunicações modernas. Sem nenhuma intenção de desvalorizar as tendências teóricas contemporâneas, o aspecto distintivo de Castoriadis repousa na investigação de um campo idiossincrático e, em grande medida, sub-teorizado, relativo a questões de natureza ontológica. E, embora Castoriadis nunca tenha se ocupado explicitamente com a questão da ideologia, a peculiaridade específica do imaginário em termos de um modo não regimentado de ser social e de existência histórica, contribui para um redirecionamento dos interesses teóricos, ao mesmo tempo em que tenta resolver muitas das questões prementes (a relação entre conhecimento verdadeiro e ideológico) que englobam a problemática tradicional do conceito.

A Imaginação e o Social-Histórico

O problema central que a teoria de Castoriadis coloca para as interpretações convencionais, marxistas, da ideologia refere-se à ilusão de que uma leitura não-avaliativa (científica) e, ao mesmo tempo, normativa (política) dos fenômenos ideológicos pode se tomar um alvo tangível. Esta tangibilidade referir-se-ia à idéia de que a ideologia pode ser identificada, e portanto combatida, devido à sua localização excepcional na dialética entre a realidade social-material- "que pode ser identificada com a precisão da ciência natural" - e as "formas correspondentes de consciência" (Marx). A ideologia existe, neste sentido, como um discurso particular que oculta, em um nível interpretativo (seja ele a consciência de classe de Lukács, ou outras formas variantes de ataque ao positivismo), uma culpabilidade particular dos "dados" sociais e mecanismos de dominação sócio-econômicos subjacentes. Embora tais mecanismos sejam caracterizados por uma certa regularidade (nos fenômenos econômicos), para Castoriadis, eles não podem nunca constituir implementos exegéticos cujo estudo pode, potencialmente, expor ilusões

ideológicas. Isto porque existe um elemento 'não-causal' na sociedade e na história que proíbe uma explicação "final" de fenômenos cujo modo de existência é o da 'significação' (como é o caso da ideologia). Neste sentido, mesmo uma distinção relativizada entre ideologia e ciência deve levar em conta um componente imaginário necessário que engloba ambos os campos em sua dimensão constitutiva. Para que esta linha de crítica tome-se mais clara, faz-se imperativo uma definição de imaginário.

A noção de imaginário de Castoriadis é colocada como uma resposta àquelas teorias que tentam apreender o social em termos de um esquema essencialista de determinação (para ele, a metáfora base-superestrutura é um desses esquemas)". Segundo este autor, o imaginário não pode ser considerado uma categoria que ocupa um lugar em um mundo super-estrutural ou em qualquer padrão teórico da infra-estrutura (social ou econômica). A imensa dificuldade atrelada ao conceito não diz respeito, certamente, à sua mera classificação, mas à distinção clara de uma variedade de questões que sua investigação revela. Uma correspondência imediata entre ideologia e o imaginário pareceria, portanto, apressada. A definição primária de imaginário de Castoriadis é a seguinte:

O imaginário do qual eu estou falando não é uma imagem de. É a criação (social-histórica e psicológica) incessante e essencialmente sub-determinada de figuras/formas/imagens, com base nas quais pode haver apenas uma questão de "algo". O que chamamos "realidade" e "racionalidade" são seus produtos (Castoriadis, 1987:3).

[...] falamos do "imaginário" quando queremos falar sobre algo "inventado" - seja no sentido de uma "simples" invenção [...], [seja de] um deslize, uma mudança de significado na qual os símbolos disponíveis são investidos de uma significação diferente de seus significados canônicos ou "normais" [...]. Em ambos os casos, assume-se que o imaginário é separado do real, quer se afirmando que este último toma o lugar da verdade (uma mentira), quer não se afirme tal coisa (uma novidade) (Ibid.: 127).

O imaginário é, para Castoriadis, a raiz da "criação", no sentido ontológico do termo. Por esta razão, ele se situa antes (historicamente) e além (ontologicamente) da oposição entre verdade e falsidade, real e fictício. De forma

¹ De fato, Castoriadis ataca igualmente uma quantidade de teorias deterministas, tanto na tradição sociológica (funcionalismo, estruturalismo), quanto na filosófica. No entanto, dado que nossa problemática refere-se ao paradigma da ideologia, restringir-me-ei aqui ao determinismo filosófico.

a se entender a noção de imaginário, deve-se considerar seu correlato essencial, a imaginação. Aristóteles foi o primeiro a estabelecer uma teoria coerente da imaginação, e esta só assumirá um lugar eminente muito mais tarde, na filosofia de Kant. Em *De Anima* de Aristóteles, a imaginação aparece como um complexo de *noemata* (significados) no qual a afirmação e a negação interagem.

Castoriadis reconhece que a noção de *phantasia* (imaginação) em Aristóteles não é unificada em uma doutrina única, embora a conceituação fundamental do termo possa ser resumida como se segue: "A imaginação seria o movimento que deriva da sensação na realidade" (Aristóteles **apud** Castoriadis, 1997b: 221). Por outro lado, Castoriadis nos diz que a imaginação em Aristóteles não é um "poder" individual, dado que as imagens existem independentemente dos movimentos de sensação na realidade. Em outras palavras, imagens não são simples construções subjetivas colocadas de acordo com a "vontade", mas condições elementares do pensamento. Daí a afirmação de que "a alma nunca pensa sem *phantasm* (imagem)" (c.f. Castoriadis 1997b: 216-18 e 228). As condições imaginárias do pensamento têm, no entanto, uma função especial. Imagens operam como representações ou substitutos de um objeto *in absentia*, mas não se identificam com ele. A imaginação pode, neste sentido, ser caracterizada como uma "abstração" no seio do sensível que fornece o inteligível (Ibid.: 229).

Esta premissa filosófica de uma distância entre o imaginário e o mundo sensível permite que Castoriadis estabeleça uma distinção mais geral entre três grandes esferas: o "racional", o "real" e o "imaginário". Enquanto nos domínios do "racional" (pensamento) e do "real" (percepção) é impossível se confundir o significativo com o significado (por exemplo, a palavra "árvore" com uma árvore "real"), no modo de existência do imaginário, tal separação não é imediatamente, ou quase que fisicamente, possível. Isto porque o modo de existência do imaginário é um "não-ser" (Ibid.: 141). Conceitos religiosos não correspondem, neste sentido, a objetos reais, ainda que seja possível reconhecer a existência de seus significados com base em seus resultados (Ibid.). Para Castoriadis, a instituição da sociedade é uma dentre as "conseqüências" do imaginário. Na medida em que o modo de existência da sociedade é dotado de uma dimensão imaginária, a questão do social-histórico pode ser abordada de forma contrastante com a lógica "herdada" do pensamento e da filosofia, nomeadamente, com a lógica da determinação.

Contra esta lógica, Castoriadis argumenta que um dos pressupostos mais fundamentais deve ser o de que a distinção entre o problema da história e o problema da sociedade é falaciosa. A instituição imaginária da sociedade como uma instituição indeterminada proíbe a redução da sociedade a algo estranho a ela, notadamente, a um objeto, uma norma ou uma idéia. Tal redução inevitavelmente levaria a uma concepção de história como algo que "acontece" à sociedade, como aquilo que é externo a ela (Ibid.: 167). Contrariamente a isto, o

problema da história não é colocado nem em termos de uma perturbação da norma que determina a sociedade, nem em termos de um desenvolvimento dialético em direção a esta norma e, conseqüentemente, a um *"telos"*. Para Castoriadis, uma concepção teleológica do social-histórico negligencia o fato de que a história e a sociedade são inconcebíveis fora da imaginação criativa. A sociedade não se encontra "na" história, e a história não "afeta" a sociedade. "O social é esta coisa mesma - auto-alteração... [O] social se auto-produz e só se pode produzir como história" (Ibid.: 216). Mais importante, a instituição do social-histórico é possível na medida em que é apta a questionar suas próprias leis de existência através de uma atividade auto-reflexiva. Tal possibilidade não é "imanente" ou "essencial": "Democracia e Filosofia não são o resultado de tendências naturais e espontâneas da sociedade e da história. Elas são criações, e implicam uma ruptura radical com o estado de coisas instituído" (Ibid.).

Ao considerar o modo de ser do social-histórico, Castoriadis observa, além disso, que a construção de seu próprio mundo por cada sociedade particular é, substancialmente, a criação de "significados", ou daqueles significados do imaginário social que estabelecem as maneiras pelas quais a individualidade será fabricada (Ibid.: 48). Na medida em que a criação de significados do imaginário social implica que eles não são nem produzidos racionalmente, nem deduzidos causalmente, significados do imaginário social são criações *"ex nihilo"* - mas não *in nihilo* ou *cum nihilo*. Isto significa, em particular, que eles são criações [que ocorrem] sob restrições" (Castoriadis, 1997a: 333; Castoriadis, 1991: 64). A instituição imaginária da sociedade é estrangida interna ou externamente ("apoando-se" na natureza). Dentre as primeiras restrições, a história é uma das mais importantes. Sociedades não existem em um vácuo. "Sempre existe, mesmo que seja em pedaços, um passado e uma tradição. Mas a relação com este passado é, ela própria, parte da instituição da sociedade" (Castoriadis, 1997a: 334).

A possibilidade geral da instituição social-histórica (postulada na distância indeterminada entre o imaginário e o real), em termos de uma construção de "significados" (racional ou irracional), pode ser traduzida na possibilidade da emergência ontológica do "novo", seja por meio de uma criação de natureza puramente significativa, isto é, a criação de imagens visuais, por exemplo, seja através de uma "invenção" social-histórica (a pólis grega antiga). Para Castoriadis, as dimensões que definem a aparência ontológica de um ser (*eidos*) da sociedade, são aquelas de uma dimensão "identitária holística" (*ensemblistic identitarian*) e de uma dimensão "imaginária". A primeira refere-se, sobretudo, à lógica da determinação, segundo a qual a sociedade é concebida como operando através de uma série de "elementos", "classes", e "propriedades" que são postuladas como "distintas" e "definidas". A segunda dimensão, a do imaginário, é uma dimensão cujo estado de existência é a "significação" e os "sentidos" que ela engloba

(Castoriadis, 1997b: 11). Embora seja erróneo reduzir a existência da sociedade a qualquer destas dimensões, Castoriadis coloca a seguinte questão: "por que não podemos começar pela postulação de um sonho, um poema, uma sinfonia, como paradigmáticos da completude do ser, e pela percepção do mundo físico como uma forma deficiente de ser, ao invés de ... percebermos o modo de ser imaginário - isto é, humano - como um modo de ser deficiente ou secundário"? (Ibid.: 5).

O "modo de ser" indeterminado da ideologia

Ao responder à questão acima, Castoriadis nos convida a considerar uma falácia essencial que caracteriza aquelas concepções de sociedade que atribuem uma posição primária à existência e operação do domínio económico. Ele aponta que é impossível conceber que a percepção e conhecimento humanos são "reflexos" de um mundo externo (economia), perfeitamente compreendido e formado. A consciência humana, Castoriadis argumenta, não necessita de um mundo separado de práticas materiais, na medida em que este último complementa a, e é, ele próprio, consciência prática (Castoriadis, 1987: 22). Além disso, a prioridade que as relações económicas assumem na compreensão da vida social não resolve o problema principal que muitas concepções marxistas de ideologia tentaram resolver. Este é o problema do "sociocentrismo", segundo o qual, através da dedução de diversas categorias *a priori*, válidas para todo o material histórico, a sociedade se auto-representa como o centro do mundo e concebe todas as outras formas a partir de sua perspectiva restrita. Castoriadis afirma que, apesar de Marx, por exemplo, ser totalmente consciente da relatividade histórica das categorias capitalistas, ao atribuir um papel primário à esfera económica ele projeta estas categorias à história humana como um todo.

A projeção das categorias de uma sociedade no curso da história aponta para a existência de uma perspectiva particular que Castoriadis caracteriza como "determinista". A abordagem da mudança histórica através de categorias económicas significa que existe, na história, um "determinismo causal", uma "corrente causal", na medida em que as próprias relações sociais contêm um "elemento subjetivo racional" (Castoriadis, 1987: 43). No entanto, na medida em que um elemento "não-causal" da história e da sociedade (que Castoriadis chama de "imaginário radical") aparece, tanto na forma de comportamento imprevisível, quanto na forma de "ação criativa", o mito de uma suposta completude científico-natural do social torna-se incompatível com a criação de significações imaginário-sociais. Isto porque as significações sociais fazem muito mais do que simplesmente prover o intelecto de um sem número de reflexões acuradas do dado e, assim, movem-se na direção do preenchimento dos hiatos científico-estruturais que os dados apresentam em sua forma empírica.

Além disso, na medida em que a constituição dos objetos sociais é, para Castoriadis, um processo cujas "intenções" reais são distintas daquelas que pertencem aos processos naturais, o princípio da determinação (a lógica dos meios e fins, em resumo, o que Castoriadis chama de "lógica identitária") é essencialmente incompatível com uma atribuição imaginária, subjetiva, que acompanha a realidade dos fatos sociais. De fato, quando se trata do esforço de atribuir uma regularidade e coerência específicas aos fenômenos sociais, Castoriadis mantém que a exigência de significação "precede" a necessidade de *logon didonai*, isto é, a necessidade de estabelecer uma interpretação racional de uma realidade social dada. Em suas próprias palavras, "o dado é lógico ou racionalmente incompleto apenas quando a completude foi postulada como completude lógica ou racional. Mas a idéia de que tudo deve preencher o requisito de completude lógica ou racional ... é simplesmente um avatar particular da idéia de que tudo deve preencher o requisito da significação" (Ibid.: 237).

À medida em que a primazia da significação implica que o "significado" escapa a qualquer forma de pensamento determinista, a distinção entre verdade e falsidade que caracteriza o problema da ideologia assume uma forma completamente diferente. Em relação à questão da "representação", por exemplo, Castoriadis alega que representação (a imagem de) não pode ser abordada simplesmente como uma questão relativa àquilo que as idéias podem oferecer em relação à verdade. Representação (assim como linguagem - a dimensão do "*legein*") tem sido abordada apenas em termos de sua contribuição ao conhecimento, como um "reflexo ou cópia (geralmente imperfeitos)... um véu entre a consciência e a coisa ou o mundo, [como] *doxa*, e, finalmente, como uma fonte de erro e como a tentação do não-ser" (Ibid.: 331). Para Castoriadis, ao contrário, representação deve ser considerada "em si mesma", não como uma "propriedade" que pertence ao sujeito, mas como o próprio sujeito. De maneira semelhante à noção de imaginação de Aristóteles, representação não está "delineando o espetáculo do mundo, mas constitui aquilo em que e através do qual o mundo emerge. Não é algo que provê 'imagens' empobrecidas das 'coisas'; mas aquilo a partir do qual certos segmentos assumem o peso de um 'índice de realidade' e que se toma 'estável' [...] como 'percepções de coisas'". (Ibid.: 331-32).

À luz de uma concepção de representação e imaginação como realidades imanentes à própria subjetividade, a distinção entre ciência e ideologia é modificada; ela não conota mais a probabilidade de se construir um discurso sobre a ideologia, mas é fundida com, ou melhor, "absorvida" pelo, status ontológico da manifestação primordial do imaginário nas significações sociais. Castoriadis consideraria, pois, a oposição entre ciência e ideologia como revelando, inevitavelmente, uma separação impossível entre *doxa* e verdade, levando, assim, a uma desconsideração

da imaginação criativa e a um "fetichismo da realidade" (Ibid.: 332). No entanto, Castoriadis não desconsidera totalmente a questão da ideologia. Sua crítica do pensamento determinista é simplesmente dirigida contra a possibilidade de se erradicar a ideologia através de um positivismo absoluto que negligencia e obscurece a dimensão imaginária da sociedade (como algo distinto da dimensão racional). De acordo com esta perspectiva, sua definição de ideologia é a seguinte:

Ideologia é a elaboração "racionalizada-sistematizada" da parte emergente explícita das significações sociais imaginárias que correspondem a uma dada instituição de sociedade - ou ao local e aos objetivos de um estrato social particular dentro desta instituição. (Castoriadis, 1997a: 237).

Contrariamente àquelas teorias que argumentam que a ideologia chegou ao fim nas sociedades contemporâneas, Castoriadis observa que o pensamento ideológico contemporâneo toma corpo nas significações imaginárias de controle racional e nas economias capitalistas correlatas. Fazendo eco à crítica da racionalidade instrumental operada pela Escola de Frankfurt, Castoriadis proclama que a economia moderna exibe a dominação do imaginário da racionalidade "exaustiva". Este imaginário, ou "pseudo-racionalidade", pressupõe, falsamente, que os processos econômicos existem de maneira independente de outras esferas sociais. No entanto, o domínio econômico não pode constituir uma realidade através da qual outros fenômenos super-estruturais podem ser compreensíveis. Isto porque a economia existe como uma atividade humana, e não como uma atividade absolutamente "natural". O pensamento ideológico comete uma falácia quando considera que uma única palavra de significações imaginárias tem a modalidade de uma realidade separada do imaginário, estando, portanto, apta a determinar a existência de um edifício social inteiro. Assim, afirmar que, no capitalismo, a esfera econômica separa-se de outras esferas sociais, significa fundamentalmente afirmar que, como uma significação, a economia tem uma posição central em uma dada sociedade. No entanto, o caráter puramente instrumental do econômico, a dimensão do *teukhein* enquanto tal, existe em todas as sociedades na medida em que o homem tem que dar conta dos meios de sua subsistência; **mas** a essência significativa do econômico não é nem a-temporal, nem historicamente impregnável.

A afirmação de que as relações econômicas, materiais, de toda e cada sociedade são as premissas eternas da ideologia, ignora o postulado fundamental exposto acima. A economia não apresenta uma realidade a partir da qual os fenômenos ideológicos são medidos. Ao contrário, a essência imaginária das relações materiais é uma característica imanente da própria economia e, portanto, eleva esta última ao domínio da ideologia enquanto tal. A economia é encarnada em um fetichismo da realidade, colocado pela dominação das significações

ideológicas da economia, impedindo sua percepção enquanto tal.

Na medida em que o contraste entre uma perspectiva cientificamente articulada e uma perspectiva ideológica não pode ser sustentado, uma crítica da ideologia implicaria uma análise dos fenômenos ideológicos "em si mesmos", pois eles constituem expressões indispensáveis do imaginário. Neste sentido, o pensamento ideológico é, substancialmente, uma "forma" particular, uma expressão do imaginário nas significações sociais, e não o reflexo de um complexo de relações sócio-econômicas. Assim, a ideologia é inseparável de uma realidade econômica ou religiosa historicamente particular. Tal idéia toma-se mais óbvia quando a relação entre o imaginário e o real é concebida em termos de uma dialética. Tanto a realidade quanto o imaginário são - em sua separação - condições necessárias à instituição da sociedade. Na medida em que a sociedade não pode ser reduzida a um corpo absoluto de dados observáveis, ela pressupõe, como condição de sua existência, uma relação irreduzível entre um real-razional e um componente imaginário. Desta perspectiva, não existe um ponto de vista "real" a partir do qual as significações imaginárias da ideologia possam ser discernidas.

De maneira semelhante, não existe uma ideologia, uma forma de representação ou falsa-representação, a partir de cujo exame a realidade social pode ser totalmente delineada. Tal perspectiva "anti-althusseriana" procura, no entanto, deixar de lado a problemática da oposição epistemológica entre verdade e falsidade ao pressupor que esta relação é impossível no seio das qualidades "intrínsecas" aos significados múltiplos e opostos que existem nas significações sociais imaginárias. Neste sentido, distinções tais quais a de falsidade e verdade aparecem como secundárias em relação à "imanência" dos elementos imaginários que repousam no pensamento ideológico. Para Castoriadis, a distinção fundamental que deve guiar o projeto crítico não é entre falsidade e verdade, mas entre heteronomia e autonomia.

Reinventando o político: o projeto de autonomia

A desconfiança de Castoriadis em relação às implicações positivistas da distinção verdade-falsidade o compele a substituí-la por uma outra distinção que ele considera mais fundamental ao projeto de autonomia. Na medida em que a ideologia não diz respeito a um modo específico de pensamento que é simplesmente falso (ainda que de maneira relativa, isto é, "anti-empirista"), mas a uma expressão particular do imaginário social no pensamento, Castoriadis investiga a natureza deste último, que é, geralmente, definido como pensamento "heterônomo" ou "alienado". Assim, o ser primordial do imaginário possibilita a Castoriadis transportar o problema da ideologia para o domínio da alienação e, o que é mais importante, afirmar que a sociedade se auto-institui, assim como se auto-aliena.

Embora tanto a criação quanto a alienação sejam duas "funções" do imaginário, elas não são necessariamente complementares, pelo menos em suas manifestações sociais (dado que, em termos ontológicos, ambas são momentos da imaginação). Em diversas partes de sua obra, Castoriadis chama atenção para uma polaridade que ocorre nas sociedades modernas e que leva a uma diferenciação entre as significações imaginárias do "domínio racional" (*"rational mastery"*) e aquelas do projeto de autonomia. Às primeiras, correspondem diferentes tipos antropológicos de indivíduos. Por um lado, existe, no caso do domínio racional, o "empreendedor", um indivíduo calcado na ilusão de um controle racional sobre a natureza e os seres humanos". Por outro lado, às significações de liberdade e autonomia social-individual correspondem os tipos de indivíduos para quem a questão política significa uma auto-reflexão e interrogação ilimitadas das significações estabelecidas (cf. Castoriadis, 1997c: 88-91; Castoriadis, 1991: 143-174).

Para Castoriadis, um projeto crítico deve se basear no segundo "paradigma", isto é, na reflexão individual e sócio-histórica. Neste sentido, uma crítica da ideologia transforma-se em uma crítica da heteronomia ou alienação! . Heteronomia conota um estado de existência social cujo constituinte essencial é o de uma "representação instituída de uma fonte extra-social de *nomos* [lei]" (Castoriadis, 1991: 162). Castoriadis estabelece que, em seu modo essencial de existência, heteronomia é a dominação do "discurso do outro". Esta dominação é encarnada não apenas em um anonimato inconsciente, mas também em um anonimato coletivo, "na natureza impessoal dos 'mecanismos econômicos do mercado' ou na 'racionalidade do Plano', da lei de uns poucos apresentada como a lei enquanto tal" (Castoriadis, 1987: 109).

Um componente essencial para a instituição e perpetuação da heteronomia nas sociedades é aquele a que Castoriadis se refere como condições de "fechamento". Fechamento é o oposto de reflexão e corresponde, primariamente, ao isolamento de um mundo social estabelecido em relação a qualquer forma de crítica. Por outro lado, reflexão genuína é um "desafio da instituição da sociedade que é dada, o questionamento de representações socialmente instituídas, daquilo que Bacon chama de *idola tribus*" (Castoriadis, 1997a: 267). Uma sociedade heterônoma é reconhecida através da dominação de uma dimensão imaginária única em sua auto-compreensão, e nas atividades que esta compreensão gera. No

² Para a crítica de Castoriadis acerca da técnica moderna e sua relação com a "fantasia do controle total", veja Castoriadis, 1991: 192-95.

³ Deve ser notado que Castoriadis nunca distingue heteronomia de alienação. O primeiro termo é usado como "informativo" da natureza da alienação e, o que é mais importante, como o oposto etimológico e conceitual de autonomia.

nível do indivíduo, alienação é caracterizada pela "dominação de um imaginário tomado autônomo e que assumiu a função de definir para o sujeito, tanto a realidade, quanto o desejo" (Castoriadis, 1987: 103). Tanto em sua dimensão individual quanto social, a alienação ocorre quando um momento imaginário particular na instituição da sociedade toma-se autônomo. Quando, em outras palavras, este imaginário "tomado autônomo" é manifesto e expresso em pensamento ideológico.

Assim, quando, por exemplo, Castoriadis fala da "fantasia" do controle racional nas sociedades modernas, ele se refere precisamente à "transposição" ou manifestação do imaginário da racionalidade exaustiva no mundo ideológico do significado e das significações. Deste momento em diante, a ideologia passa a pertencer a uma "estrutura de pensamento" (para nos utilizarmos do conceito de Mannheim) que obscurece o fato de que a onipotência de uma instrumentalidade rígida no mundo moderno não deriva de uma objetividade supostamente "universal" que repousa sobre a interação entre o pensamento humano e o mundo natural, sendo, assim, externa à vida social, mas deriva do próprio mundo do social-histórico. Este mundo social-histórico é essencialmente humano e, portanto, não apenas "real", mas também imaginário. Portanto, ideologia é um pensamento que obscurece sua própria base no imaginário. Na medida em que a natureza desta base difere daquela do mundo físico, ideologia não é simplesmente um erro. Neste sentido, o projeto de autonomia que Castoriadis opõe à alienação deve, igualmente, ser predicado a partir da realidade do imaginário, e não a partir de concepções de falsidade. O propósito do projeto de autonomia é precisamente o de trazer à tona 'a dimensão imaginária - ideologicamente obscurecida - do pensamento e da práxis. É neste contexto que Castoriadis embasa suas visões de práxis revolucionária. O objetivo da práxis é o de constantemente refutar e expor o escravizamento da sociedade e dos indivíduos a condições de heteronomia; é o de eliminar a onipotência do discurso do outro.

De forma a iluminar a natureza da heteronomia e de suas implicações diretas, isto é, o projeto de autonomia e a práxis revolucionária, Castoriadis combina uma abordagem política com uma abordagem psicanalítica. Ele define heteronomia em termos de uma "situação infantil" segundo qual "alguém que vive em sociedade ... sem qualquer vontade política, meramente substituiu o pai privado pelo pai social" (Ibid.: 93). Uma situação infantil é a "relação de dualidade, a fantasia de fusão-e, neste sentido, é a sociedade presente que constantemente infantiliza a todos através da fusão imaginária com entidades irreais: líderes, nações, cosmonautas ou ídolos" (Ibid.: 94). No domínio da psiquê individual, enquanto tal, a heteronomia manifesta-se na dominação do "Id", a regulação de um outro inconsciente sobre a consciência. De maneira inversa, a autonomia seria expressa na máxima freudiana da psicanálise e da autonomia: "Onde era o Id, será o Ego (*Wo Es war, soll Ich werden*)" (Freud apud Castoriadis, 1987: 102).

Para Castoriadis, no entanto, a máxima de Freud não deve ser considerada uma idéia reguladora. Isto porque ela se baseia no projeto irrealizável da total eliminação do discurso do inconsciente. Ao invés disto, a função essencialmente imaginativa da individualidade humana não é apenas "consciente", mas, especialmente, "inconsciente". Castoriadis, então, pergunta: "Como podemos conceber um sujeito que teria 'abosorvido' totalmente a função imaginária, como podemos secar esta fonte, nas profundezas de nossos seres, da qual fluem tanto fantasias alienantes, quanto criação livre mais verdadeira que a verdade, delírios irrealis e poemas surrealistas"...? (Castoriadis, 1987: 104). Sob esta perspectiva, o dito de Freud acerca da autonomia deve, para Castoriadis, ser complementado pelo seu contrário: "Onde está o Ego, o Id deverá surgir (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*). Desejos, pulsões - sejam de Eros ou de Tanatos - isto também sou eu, e os mesmos devem ser trazidos não apenas à consciência, mas à expressão e à existência" (Ibid.). Autonomia não deve instigar uma negação completa de um outro inconsciente "não reconhecido", mas deve estabelecer outra relação com o mesmo. Autonomia é, precisamente, a elaboração do discurso do "outro", onde "o outro não é uma matéria indiferente, mas algo que conta para o conteúdo do que é dito" (Ibid.: 107).

Em sua dimensão sócio-política, o projeto de autonomia pressupõe que a elaboração de um discurso de alteridade seja essencialmente um discurso inter-subjetivo. Isto envolve uma relação na qual "outros estão sempre presentes como a alteridade e como ipseidade (*self-ness*) do sujeito"... (Ibid.: 108). Sendo assim, autonomia é um problema social na medida em que "o outro ou os outros não aparecem como obstáculos externos ou como uma maldição a ser sofrida ... mas, ao invés disso, como constitutivos do sujeito, de seu problema e de sua possível solução" (Ibid.). O conceito fundamental no qual a dimensão social da autonomia está mais fundamentada é, para Castoriadis, o conceito de práxis: "Nós chamamos práxis aquele fazer no qual o outro ou outros são concebidos como seres autônomos, considerados como os agentes essenciais de sua própria autonomia" (Ibid.: 75).

Castoriadis imediatamente adiciona à definição acima que, se a práxis busca a autonomia, a autonomia não deve ser apreendida como um "fim" para a práxis. Isto porque tanto a autonomia quanto a práxis, dialeticamente, pressupõem uma a outra. Assim, na práxis, a autonomia dos outros não é um "fim", mas um "começo". Além disso, embora a práxis seja uma atividade consciente, lúcida, ela é bastante diferente da aplicação de um conhecimento prévio a um dado estado social de coisas. O tipo de conhecimento no qual a práxis se baseia é, para Castoriadis, sempre fragmentário e provisório, dado que não pode haver uma teoria exaustiva da sociedade e da história. Também o conhecimento do social é provisório, exatamente porque é a própria práxis que proporciona um novo conhecimento. Práxis é "uma relação com o objeto perpetuamente transformada" (Ibid.: 89).

Consequentemente, a transformação (práxis-autonomia) e o esclarecimento (conhecimento-lucidez) da realidade social sempre ocorrem juntos.

Ideologia e práxis

Agora é possível observar que a distinção que Castoriadis estabelece entre heteronomia e autonomia é colocada, primariamente, no mundo das significações imaginárias, e não em uma oposição entre uma estrutura econômico-material e um complexo de formas de consciência correspondente. Conseqüentemente, se, como a teoria de Castoriadis sugere, um **discurso** ideológico é distinguido e definido a partir das significações de uma estrutura imaginária específica (do domínio da técnica, por exemplo), então a qualidade essencial desta estrutura é heteronomia e alienação. A partir destas qualidades, e através de um sistema de expressões ideológicas, a sociedade atribui sua presença histórica ou política a um "outro" heterônomo, seja a Deus, à natureza, ou ao progresso tecnológico. Heteronomia constitui, portanto, um critério qualitativo específico de acordo com o qual os processos ideológicos podem ser descritos e definidos como expressões significativas particulares de uma dominação da "alteridade", tanto nas sociedades capitalistas ("instrumentais-técnicas"), quanto pré-capitalistas ("religiosas"). Este pressuposto básico que desvela a abordagem crítica de Castoriadis em relação aos fenômenos ideológicos não, é, no entanto, desprovido de problemas. A seguir, efetuaremos algumas reflexões críticas acerca das proposições teóricas e políticas de Castoriadis, tanto no que diz respeito às premissas de uma teoria da ideologia, quanto no que concerne aos pré-requisitos de um projeto de práxis autônoma.

Em primeiro lugar, deve ser lembrado que, para Castoriadis, a gênese de um novo *eidós* da sociedade é, essencialmente, uma "auto-criação", no sentido que o mesmo adquire o caráter de uma "nova forma ontológica", de "um novo modo e nível de existência" que não podem ser "explicados", "causalmente" produzidos, ou "racionalmente" deduzidos (Castoriadis, 1997a: 332). Castoriadis reconhece, certamente, que a sociedade seria impossível, não fosse o fato de que as faculdades "reais" de racionalidade, representação e práxis social, em resumo, a existência da sociedade como um objeto de conhecimento, constituem expressões "instrumentais" das condições identitárias-holistas (*identitary-ensamblist*) da ação criativa. Ainda assim, a operação de uma imaginação criativa radical, embora "constrangida" pelos dados indisputáveis do primeiro estrato natural, nunca é determinada por eles. Ao contrário, o imaginário é uma "idealidade ativa" (Ibid.) que atua como elemento contraveniente e que define, em um contexto histórico específico, a unidade e a relação do social com o natural, assim como do social com o histórico.

Tanto em sua forma geral, quanto em relação ao conceito de ideologia, o

esquema acima revela um grande número de questões em aberto. Se, como a teoria de Castoriadis sugere, a imaginação é um processo ativo que implica a existência do imaginário como uma entidade mediadora distinta na dialética entre o social e o pré-social, então um nexo fundamental deve ser construído entre este tipo de atividade (nomeadamente, aquilo que Castoriadis chama "imaginação radical") e um tipo de atividade "genuinamente" política (práxis revolucionária) que envolve, entre outras coisas, uma certa relação entre o conhecimento e seu objeto (a sociedade). Enquanto que no segundo modelo de atividade, o da práxis revolucionária, a ideologia adquire uma posição particular, no sentido de que obscurece a condicionalidade das formas fenomenais em um complexo de relações essenciais, no primeiro modelo tal posição não se aplica completamente. No domínio das criações imaginárias, a ideologia apresenta, certamente, uma função dissimuladora (no sentido de que obscurece o imaginário psíquico ou social da autonomia e da reflexão), embora ela exista "no", e seja a manifestação "do", mesmo tipo de base sobre a qual a criatividade radical é engendrada.

A este respeito, no entanto, a possibilidade de se estreitar o hiato entre a criação imaginária e a práxis revolucionária é eliminada porque uma crítica da ideologia, concebida como uma crítica daquelas aparências reais (incluindo-se suas expressões teóricas) que mascaram uma realidade social-empírica subjacente (aquela da alienação), é incompatível com uma crítica do imaginário heterônimo. Este último paradigma propõe que a elaboração de atividade crítica pode ser implementada não tratando a ideologia como um objeto que pode ser conhecido, manipulado ou rejeitado, mas através de uma auto-reflexão interna (da ideologia "para si") acerca das condições imaginárias que dão forma, em uma primeira instância, tanto ao ser do primeiro estrato natural, quanto ao mundo das representações sociais'. Este pré-estabelecimento da primazia do imaginário como uma entidade heterogênea (que é tanto ideológica, quanto autônoma), é possível,

⁴ Podemos notar, aqui, que este pré-estabelecimento da primazia do imaginário atraiu um grande número de críticas. Habermas, por exemplo, afirma que as sugestões de 'imanência' que caracterizam a posição do imaginário na vida social têm consequências enormes para o conceito de práxis, na medida em que implicam a inversão da filosofia da práxis em uma filosofia transcendental-especulativa da consciência. Isto ocorre, Habermas argumenta, porque o acontecimento primordial da sociedade auto-instituidora não pode dar conta de uma 'localização' política da práxis autônoma, dado que esta última permanece não-especificada, ou perdida nos momentos imaginários de gênese ontológica (c.f. Habermas, 1994. Críticas semelhantes concentram-se nas várias inferências de transcendentalismo que caracterizam a ontologia social de Castoriadis, e podem ser encontradas em John Thompson, 1984 e em Kanakis Leledakis, 1995).

no entanto, apenas a partir da afirmação, paradoxal, que Castoriadis não admite explicitamente em lugar algum: para que o imaginário alcance o caráter de uma "condição para", seja para conhecimento e lucidez, seja para heteronomia e significações ideológicas, é necessário apreender sua existência enquanto um modo de existência que é independente das intervenções subjetivas e intencionais. O imaginário, portanto, não existe apenas através do conhecimento humano, porém, seu caráter de condição para o conhecimento necessariamente implica uma certa "peculiaridade" que o separa tanto do domínio do real, quanto do domínio do racional.

Tal separação do real e do racional exige, no entanto, uma interpretação dupla: que o imaginário pode, por um lado, ser ideológico ou "falso" em relação ao real e, por outro, que ele é uma condição necessária para a própria definição de realidade. Estas duas posições em relação à natureza do imaginário, não podem, isto é claro, ser integradas em um padrão único; e parece que, nas formulações de Castoriadis, a suposta irreducibilidade das significações imaginárias sociais a esquemas de compreensão racional proíbe qualquer relação possível entre o imaginário como um processo ativo (como Castoriadis insiste em percebê-lo) e um mundo de objetos de conhecimento reais. A ideologia é, como resultado, elevada ao mundo irreducível, não-explorável e, portanto, inevitável, de uma alteridade imaginária (heteronomia), mundo este que assume diversas formas, que vão desde a expressão de desejos inconscientes, até símbolos religiosos. Em outras palavras, a ideologia é confirmada na dimensão imaginária como ideologia.

Em relação à questão da práxis, a tese de uma "incongruência" entre o imaginário e o real-racional também revela uma série de problemas. É verdade, como Castoriadis afirma, que uma unificação absoluta entre a realidade social-material e o imaginário, através de uma práxis historicamente específica, é um fim inatingível. O problema aqui é, obviamente, o de decidir se um grau relativo de "liberdade" pode ou não ser atribuído à práxis no estabelecimento dos limites de tal incongruência. Castoriadis freqüentemente reluta em aceitar a possibilidade de uma unificação resultante de uma práxis que se baseie e se informe em um conhecimento do social enquanto tal. Além disso, dado que a criação-estabelecimento de sociedades autônomas deriva, em sua maioria, de um reconhecimento "consciente" da heteronomia social, há que se explicar como este modelo "racionalizado" de práxis autônoma (derivado, em grande medida, da familiaridade de Castoriadis com o método psicanalítico) pode ser implementado sob as condições necessárias de "incongruência" entre o imaginário e o real. De onde, em resumo, esta práxis autônoma deriva em última instância?

O conceito de "constrangimento" ou "escoramento" ("*leaning on*") pode ser de alguma serventia, dado que, para Castoriadis, a práxis seria, em última análise, guiada por uma relação "anacítica" na qual a imaginação radical "escorase" no socialmente objetivo e no "aparente" (sociedade, natureza ou história),

"criando", desta maneira, uma atitude crítico-reflexiva em relação a uma ordem estabelecida de significações imaginárias. No entanto, uma relação de "anaclisia" na qual a imaginação "escora-se" na objetividade social e histórica deve ser mais explicitamente ligada à tese da incongruência segundo a qual a conjunção "anaclítica" entre o imaginário e o real nunca pode ser total e completa".

Pode-se sugerir, neste ponto, que o pressuposto de uma correlação entre formas de existência materiais e sociais (realidade) e a "super-estrutura" de significações imaginárias, não sugere igualmente que a prioridade exegetica que é conferida ao domínio material implica, ou a redução positivista do social, ou um postulado a priori acerca das leis universais de movimento material e sua aplicação ao longo de toda sociedade histórica. É importante que se compreenda que a "positividade" inscrita na ação causal-instrumental (a técnica, por **exemplo**) é, em certa medida, contraditória com os requerimentos e "prescrições" de uma política emancipatória. No entanto, o problema aqui não **é** o de denunciar o simplismo de tal positividade, mas o de se questionar acerca dos modos múltiplos, diversos e freqüentemente auto-contraditórios de seu emprego na explicação e definição dos fenômenos sociais. A elaboração do projeto de autonomia, por exemplo, requereria **um** certo tipo de "troca" causal entre conhecimento e prâxis mas, como Castoriadis insiste, tal relação deve permanecer sempre um processo aberto. Assim, um conhecimento teórico **que** informe o projeto de autonomia não é necessariamente absoluto e total (em outras palavras, um sistema de pensamento "fechado"), mas fragmentário, parcial e sempre congruente com as condições históricas específicas às quais ele pertence.

Portanto, na medida em que um conhecimento dos fenômenos ideológicos seja possível, Castoriadis toca apenas parte da questão ao assimilar a existência da ideologia com uma alteridade heterônoma (a atribuição da existência social a uma origem extra-social), pois tal assimilação, ainda que verdadeira em si mesma, não pode ser atribuída apenas ao domínio ontologicamente autônomo do imaginário,

s Segundo o *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, o termo anaclisia vem do grego *anâklisis*, significando "ação de deitar-se", sendo utilizado como sinônimo da "posição horizontal ou quase horizontal de um doente na cama ou numa cadeira inclinada". Aqui, assume, claramente, o sentido de apoiar-se ou escorar-se em **algó**. [NT]

6 No nível dos processos de socialização, Joel Whitebook (1989: 177) identifica a origem deste problema na dificuldade representada pelo esforço de Castoriadis em combinar o argumento de uma heterogeneidade entre a sociedade e a psiquê, com a idéia de um escoramento da sociedade nesta última. Tal escoramento significaria que "existe algo imanente na mônada na qual a socialização pode se apoiar e que não é o Outro absoluto da sociedade".

mas deve ser esclarecida através de suas conexões com uma estrutura específica, e potencialmente cognoscível, dos processos sociais. Condições de heteronomia social devem, neste sentido, ser mantidas como conceitualmente distintas das formas ideológicas, de modo que um conhecimento destas formas, assim como um conhecimento de suas condições de existência (alienação e condições concretas de exploração social e individual), seja possível. Isto não é uma mera inversão da instância anti-empírica de Castoriadis, dado que a existência e a possibilidade de mudança histórica e social seria inconcebível sem uma "crença" inicial numa correspondência entre conhecimento científico e práxis social.

Conclusões

Nas páginas precedentes tentamos ilustrar as investigações originais de Castoriadis acerca dos fortes laços que amalgamam, teórica e praticamente, as condições sociais de heteronomia (a atribuição da existência da sociedade a um ser extra-social) e um imaginário ideológico (a onipotência de um paradigma "autônomo" e técnico do ser). A crítica da racionalidade tecnológica é, obviamente, consideravelmente próxima das tradições representadas por Lukács e pelos teóricos da Escola de Frankfurt. Mas o que distingue as posições de Castoriadis daquelas tradições é, em primeiro lugar, uma rejeição quase total da possibilidade de sucesso de uma política marxista nas sociedades modernas e, em segundo lugar, o que nos parece mais importante, o uso de uma rota epistemológica que não deriva de uma resposta reconstrutiva dos problemas "clássicos" da teoria marxista, mas do estabelecimento ontológico e psicanalítico dos principais problemas que, para Castoriadis, caracterizam a natureza daquilo que ele chamou o "domínio social-histórico".

Ao questionar as propostas de Castoriadis, argumentamos em favor de uma antinomia inerente entre um projeto de autonomia concebido em termos de práxis revolucionária e as "garantias" ontológicas a partir das quais Castoriadis concebe a mudança social e histórica. Mostramos, em particular, que a auto-perpetuação da sociedade através de um processo de alteração das significações imaginárias dominantes é incongruente com a intenção inicial de Castoriadis de dar conta de uma práxis autônoma e "auto-explicita". Aqui, a sugestão formulada como ponto de partida para discussões posteriores foi a de que, embora um conhecimento crítico nem "produza", nem derive de, um complexo de leis "atemporais" que continuam a existir independentemente de intervenções subjetivas, isto não deve levar à conclusão de que seu papel emancipatório não contenha nenhum conteúdo verdadeiro (ao expor as condições de dominação); e é precisamente da habilidade de se formular uma concepção "objetiva" dos fenômenos sociais que a elaboração de uma práxis crítica pode adquirir qualquer

coerência.

Certamente, no entanto, em que medida apenas o conhecimento científico pode gerar incentivos para a prática social é um aspecto que deve ser abordado através do questionamento da natureza dos objetos e fatos específicos que estão sendo estudados, não podendo ser descartado *a priori*, ou mesmo através do argumento da potencialidade limitada de uma relação entre o conhecimento social, enquanto tal, e a práxis autônoma sócio-política. Na medida em que as relações subjacentes explicam - com a ajuda do conhecimento - que a aparência das práticas ideológicas modernas são relações de alienação e de exploração, a ciência social pode se tornar uma força emancipatória, e seu papel nos processos de revolução social e política torna-se mais do que simplesmente "suplementar".

Obviamente, uma revolução social "real" tem o caráter de processo, e não de evento, e o conhecimento social encontra-se face a face com a tarefa fundamental de tomar explícitas as tendências e propensões ocultas que sintetizam a "totalidade" das condições históricas e sociais atuais da existência humana. Esta tarefa é tanto mais difícil em uma sociedade na qual, como Castoriadis notou, os problemas tradicionais de "*Krisis*", nos quais elementos opostos requerem um momento de decisão e de auto-crítica, cederam lugar a uma "fase de decomposição" generalizada, uma fase de apatia, caracterizada pelo desaparecimento de conflitos sociais e políticos (c.f. Castoriadis, 1996a: 90). Nestes momentos de "desespero" e de incerteza, talvez o papel da filosofia seja o de, mais uma vez, lembrar à ciência social (mais do que à natural) que sua orientação fundamental é a da crítica e da reflexão. Como Habermas notou, "uma teoria social que afirma ser uma auto-reflexão da história da espécie, não pode simplesmente negar a filosofia" (Habermas, 1998:63). Em uma sociedade apática, onde os princípios de igualdade, liberdade, dignidade humana e felicidade tendem a degenerar em meras ideologias, a filosofia encontra-se na posição "desconfortável" de reafirmar sua existência crítica, ao nos lembrar que as questões fundamentais de nossa história e existência sempre permaneceram as mesmas.

Nota biográfica

Cornelius Castoriadis nasceu em Constantinopla (Istambul), em 1922, e estudou direito, economia e filosofia em Atenas. Em 1945, após uma breve porém crítica participação no movimento comunista (e depois em um grupo trotskista)?,

, Castoriadis descreve suas aventuras com o movimento comunista em uma entrevista com Olivier Morel, publicada em Castoriadis, 1996a

mudou-se para Paris a fim de estudar com uma bolsa do governo francês. Lá, em 1948, e após romper com o trotskismo, estabeleceu, juntamente com Claude Lefort, um grupo independente que publicava a revista revolucionária *Socialisme ou Barbarie*. A revista publicou quarenta números e o grupo dissolveu-se em 1966-67. As propostas políticas e sociais da revista tiveram uma influência decisiva nos eventos de Maio de 1968. Ao mesmo tempo em que continuava seu trabalho teórico, Castoriadis estudava psicanálise, a qual começou a praticar em 1970, após ter deixado seu posto de economista na Organização para a Cooperação Econômica e para o Desenvolvimento (OECD). De 1980 até sua morte, em dezembro de 1997, atuou como diretor da École des Hautes Études en Sciences Sociales.

As principais contribuições de Castoriadis a *Socialisme ou Barbarie* foram compiladas em um grande número de ensaios críticos acerca dos aspectos burocráticos e totalitários do mundo soviético, do movimento operário nas sociedades capitalistas, e em uma elaboração teórica acerca do "conteúdo do socialismo". Após a desintegração do grupo, o pensamento de Castoriadis culminou em um repúdio completo do pensamento de Marx e do marxismo, um processo que começou a ocorrer já em 1953. Em sua "segunda" fase teórica, Castoriadis publicou seu *magnum opus*, *A Instituição Imaginária da Sociedade* (1975), onde a teoria do imaginário representa o desenvolvimento de questões filosóficas anteriores, porém latentes. Suas outras publicações principais incluem o primeiro volume de *Les Carrefours de Labyrinthe* (1978), assim como os volumes subsequentes, que aparecem com os subtítulos *Le Monde Morcelé* (1990), *La Montée de L'Insignificance* (1996) e *Fait et à Faire* (1997).

Artigo recebido para publicação em agosto de 2000.

..

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. (1982), "The sociology of knowledge and its consciousness", in Andrew Arato e Eike Gebhardt (eds), *The essential Frankfurt School reader*. Nova Iorque, Continuum.
- ALTHUSSER, Louis. (1993), *Essays on ideology*. Londres, Verso.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1984), *Crossroads to the labyrinth*, Brighton, Harvester.

- _____. (1987), *The imaginary institution of society*. Cambridge, Polity.
- _____. (1988a), *Political and social writings (1946-1979)*. Vol 1-3. David Ames Curtis (ed.). Minneapolis, University of Minnesota Press.
- _____. (1988b) "The first institution of society and second order institutions". *Free associations*, 12.
- _____. (1990), "Does the idea of revolution still make sense?". *Thesis Eleven*, 26.
- _____. (1991), *Philosophy, politics, autonomy*. David Ames Curtis (ed.). Nova Iorque e Oxford, Oxford University Press.
- _____. (1992a), "The crisis of **Marxism**, the crisis of politics". *Society and Nature*, 2.
- _____. (1992b), "Passion and knowledge". *Diogenes*, 160.
- _____. (1995), *The Human Domain*, Atenas, Ypsilon Books.
- _____. (1996a), "The rising tide of insignificance" (Entrevista com Olivier Morel), in *La montée de L'insignificance*. Paris, Éditions du Seuil.
- _____. (1996b), "A rising tide of insignificance"? (Entrevista com Max Blechman), in *La montée de L'insignificance*. Yssis, Éditions du Seuil.
- _____. (1997a), *A reader*. David Ames Curtis (ed.), Oxford, Blackwell.
- _____. (1997b), *World in fragments: Writings on politics, society, psychoanalysis and the imagination*. David Ames Curtis (ed.), Stanford e California, Stanford University Press.
- _____. (1997c), "The crisis of the identification process". *Thesis Eleven*, 49.
- _____. (1998), *The rationality of Capitalism* Atenas, Ypsilon Books.
- CIARAMELLI, Fabio. (1998), "Castoriadis", in Simon Critchley e William Schroeder (eds.), *A companion to continental philosophy*. Oxford, Blackwell.
- CURTIS**, David Ames. (1989), "Socialism or Barbarism: The alternative presented in the work of Cornelius Castoriadis", in Giovanni Busino (ed.), *Autonomie et autotransformation de la société: La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genebra, Librairie Droz.
- GEETZ, Clifford. (1993), "Ideology as a cultural system", in Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*. Londres, Fontana.
- GRAMSCI, Antonio. (1971), *Selections from prison notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart.
- HABERMAS, Jürgen. (1994), *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge, Polity.
- _____. (1998), *Knowledge and **human** interests*. Cambridge, Polity.
- HÜNNETH, Axel; MORIN, Edgar; WHITEBOOK, Joel. (1998), "Cornelius Castoriadis, 1922-1997". *Radical Philosophy*, 90.

- HONNETH, Axel. (1986), "Rescuing the revolution with an ontology: On Cornelius Castoriadis" "Theory of Society". *Thesis Eleven*, 14.
- HORKHEIMER, Max. (1995), "A new concept of ideology"?, in *Between Philosophy and Social Science*. Cambridge MA, The MIT Press.
- LELEDAKIS, Kanakis. (1995), *Society and psyche*. Oxford, Berg Publishers.
- _____. (1999), "An appreciation of Cornelius Castoriadis (1922-1997)". *European Journal of Social Theory*, 2.
- LUKÁCS, Georg. (1968), *History and class consciousness*. Londres, Merlin Press.
- MANNHEIM, Karl. (1991), *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. Londres e Nova Iorque, Routledge.
- MARCUSE, Herbert. (1977), *Reason and revolution*. Londres e Henley, Routledge e Kegan Paul.
- _____. (1991), *One-dimensional man* Londres, Routledge.
- MARX, Karl. (1990), *Capital*. VolII. Londres, Penguin Books.
- _____. (1992) *Early writings*. Londres, Penguin Books.
- MARX, Karl; ENGELS, Frederick. (1970), *The German ideology*. Chris Arthur (00.). Londres, Lawrence & Wishart.
- RICOEUR, Paul. (1979), "Ideology and utopia as cultural imagination", in Donald M. Borchert e David Stewart (eds.), *Being human in a technological age*. Ohio, Ohio University Press.
- _____. (1982), *Hermeneutics and the human sciences*. John B. Thompson (ed.). Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. (1984), "Ideology and ideology critique", in Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman e Ante Pazanin (eds.), *Phenomenology and Marxism*. Londres, Routledge e Kegan Paul.
- RORTY, Richard. (1989), "Comments on Castoriadis 'The End of Philosophy'". *Salmagundi*, 82/83.
- SINGER, Brian. (1980), "The later Castoriadis: Institution under interrogation". *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 4 (1). ..
- THE FRANKFURT INSTITUTE FOR SOCIAL RESEARCH. (1973), "Ideology", in *Aspects of Sociology*. Londres, Heinemann.
- THOMPSON, John. (1984), *Studies in the theory of ideology*. Cambridge, Polity.
- WHITEBOOK, Joel. (1989), "Intersubjectivity and the monadic core of the psyche: Habermas and Castoriadis on the unconscious", in Giovanni Busino (ed.), *Autonomie et autotransformation de la société: La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Genebra, Librairie Droz.
- _____. (1996), *Perversion and utopia: A study in psychoanalysis and critical theory*. Cambridge MA e Londres, The MIT Press.