

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
PPG/MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**GUILHERME BARBOSA DE FARIA UMBUZEIRO**

**CAMINHOS DA AUTONOMIA: A AUTOINSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE E A  
SOCIOLOGIA POLÍTICA DE CORNELIUS CASTORIADIS**

**JUIZ DE FORA  
MINAS GERAIS – BRASIL  
FEVEREIRO – 2025**

**CAMINHOS DA AUTONOMIA: A AUTOINSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE E A  
SOCIOLOGIA POLÍTICA DE CORNELIUS CASTORIADIS**

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: Cultura, Poder e Instituições.

Orientador: Prof. Drº Marcelo da Silveira Campos

JUIZ DE FORA  
MINAS GERAIS – BRASIL  
FEVEREIRO – 2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Umbuzeiro, Guilherme Barbosa de Faria.

Caminhos da autonomia: : A autoinstituição da sociedade e a sociologia política de Cornelius Castoriadis / Guilherme Barbosa de Faria Umbuzeiro. -- 2025.

116 p.

Orientador: Marcelo Campos

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2025.

1. Autonomia. 2. Cornelius Castoriadis. 3. Pensamento Político Libertário. I. Campos, Marcelo, orient. II. Título.

**FOLHA DE APROVAÇÃO**

GUILHERME BARBOSA DE FARIA UMBUZEIRO

**CAMINHOS DA AUTONOMIA: A AUTOINSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE E A  
SOCIOLOGIA POLÍTICA DE CORNELIUS CASTORIADIS**

Dissertação a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: Cultura. Poder e Instituições.

Defesa realizada em 14 de fevereiro de 2025

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr<sup>o</sup> Marcelo Campos  
Orientador – UFJF

---

Prof. Dr<sup>o</sup> Cassio Brancalone  
Examinador – UFFS

---

Prof. Dr<sup>o</sup> Fábio Sanchez  
Examinador – UFSCar

JUIZ DE FORA  
MINAS GERAIS – BRASIL  
FEVEREIRO – 2025

Dedico esse trabalho, como sempre, a Tobias,  
meu melhor amigo.

## AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos dirigem-se, antes de tudo e como sempre, ao meu melhor amigo e nunca suficientemente elogiado, Tobias. Ele não apenas aplaca a solidão aparentemente própria à vida na pós-graduação e da vida cada vez mais individual, privada e autocentrada de nosso tempo. Ele me entrega, de fato, sua própria vida. “Ele não teve escolha”, poder-se-ia dizer. Bom, ao meu ver, se eu não o tivesse adotado naquela república imunda no dia 27 de maio de 2017, certamente seu destino seria outro. Eu apenas gosto de pensar que, entre os destinos que se lhe ofereceram, o ao meu lado foi o melhor possível, assim como entre os destinos que me apareceram, o ao seu lado foi o melhor possível. E, em nossas conversas, muito mais profundas, recíprocas e inteligíveis do que com os sempre superestimados humanos, posso afirmar que ele concorda com isso. De todo modo, anarquista que sou, prezo por relações horizontais e o mais simétricas possíveis. Logo, não posso ser para ele menos do que ele é para mim. Assim, a ele, tudo de mim, até o fim.

Meus agradecimentos a meu pai, que fará 81 anos nos próximos meses e, ainda que já bastante esquecido das coisas, nunca se esquece de perguntar como anda o trabalho, como Tobias está, se eu ainda estou tocando gaita, de me recomendar largar o jiu-jitsu para que eu não me machuque novamente, e de dizer “qualquer coisa que você precisar estou aqui”, querendo realmente dizer isso, porque ele sabe que de fato eu ainda preciso.

Meus agradecimentos aos meus amigos Gabriel e Beatriz por terem me ajudado, no sentido mais forte e completo da palavra, com o projeto de pesquisa para o doutorado. Lembro de dizer-lhes que, o que fazemos um pelo outro, só amigos fazem, pois nunca vi nenhum ninguém ler, corrigir, discutir, avaliar e sugerir com tamanho empenho como nós fizemos um pelo outro. Se não fosse a ajuda de vocês certamente eu não teria passado no doutorado. Importante não se esquecer: somos nós por nós. Agradeço também ao meu amigo Samuel, por sua leal amizade, por nossas profícuas conversas sobre o mundo pós capitalista, por nossos rolas no jiu-jitsu e pelo seu especial empenho em pegar meus chutes a gol na pelada de domingo.

Meus agradecimentos ao meu professor e amigo Cassio, por ter me ajudado naquele estranho processo seletivo para a UFFS, e, após seu malogro, ter me sugerido outras alternativas, mesmo que eu não as tenha aceitado. Além disso, lhe agradeço pela parceria que construímos e por ser meu “orientador clandestino”, especialmente nos momentos em que eu estava desorientado, literal e figurativamente. Gostaria de agradecer também ao professor Fábio

por gentilmente ter aceitado me orientar no doutorado e integrar a banca do mestrado. Estou ansioso para, se tudo der certo, lhe conhecer pessoalmente, trabalharmos juntos e construirmos uma boa amizade. Agradeço ao professor Marcelo por ter generosamente aceitado me orientar, e por ter respeitado minha autonomia na elaboração deste trabalho. Agradeço também ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFJF por ter me recebido e à CAPES pelo financiamento da bolsa de pesquisa.

E agradeço, finalmente, ao vaidoso gigante que topei em minhas aventuras em terras juiz-foranas. Acostumado a olhar de cima para baixo as criaturas que passava em seu caminho, mal sabia ele que nós, cavaleiros andantes, somos ingovernáveis, e, como coiotes, preferimos arrancar nossas próprias pernas a permanecermos acorrentados. Afinal, antes disso do que ficar com torcicolo (de tanto olhar para cima).

Dignidade e rebeldia.

*Porque não existimos para dizer o que é,  
mas para fazer ser o que não é.*

***Cornelius Castoriadis***

## RESUMO

O objetivo desta pesquisa é discutir a sociologia política de Cornelius Castoriadis, com ênfase na chamada “questão da autonomia”. Para tanto, nos valem da análise bibliográfica do autor, e de alguns autores correlatos, afim de compreender suas bases teóricas e alguns desdobramentos possíveis. A partir de uma perspectiva bastante própria, Castoriadis foi capaz de desenvolver um pensamento inequivocamente autêntico, articulando coerentemente diversas contribuições que vão desde os gregos clássicos, passando ainda pelo marxismo, pela filosofia e pela psicanálise, que se desdobraram em noções como a de “imaginário”; “instituinte”; “instituído”; “autonomia”; “heteronomia”; “infrapoder”; “poder explícito”; “imaginação radical”, entre diversas outras. Com isso, o autor pôde formular tanto um poderoso questionamento à dominação na modernidade, quanto ensaiar alguns predicados de um projeto emancipatório radical: o projeto de autonomia. Além da introdução e das considerações finais, o texto se divide em dois capítulos. O primeiro busca introduzir e desenvolver os conceitos basilares da sociologia e da filosofia castoriadiseana em um enquadramento de três tópicos seriados. O segundo capítulo, a partir de quatro tópicos seriados, procura desenvolver outros pressupostos, agora de caráter psicanalítico e ontológico, afim de fazer jus à complexidade e a seriedade com que o autor trata essas questões. A partir disso, tateamos uma abordagem da sociologia própria e mais especificamente política de Castoriadis, que se desdobra na questão da autonomia.

**Palavras-chave:** Autonomia. Cornelius Castoriadis. Pensamento Político Libertário

## ABSTRACT

The aim of this research is to discuss the political sociology of Cornelius Castoriadis, with an emphasis on the so-called “question of autonomy”. To this end, we used a bibliographical analysis of the author, and some related authors, in order to understand his theoretical foundations and some possible developments. From his own perspective, Castoriadis was able to develop an unequivocally authentic way of thinking, coherently articulating various contributions ranging from the classical Greeks to Marxism, philosophy and psychoanalysis, which unfolded into notions such as “imaginary”; “instituting”; “instituted”; “autonomy”; “heteronomy”; “infrapower”; “explicit power”; “radical imagination”, among many others. With this, the author was able to formulate both a powerful questioning of domination in modernity and to rehearse some predicates of a radical emancipatory project: the project of autonomy. In addition to the introduction and concluding remarks, the text is divided into two chapters. The first seeks to introduce and develop the basic concepts of Castoriadis' sociology and philosophy in a framework of three serial topics. The second chapter, based on four serial topics, seeks to develop other presuppositions, now of a psychoanalytical and ontological nature, in order to do justice to the complexity and seriousness with which the author treats these issues. From there, we explore Castoriadis' own sociological and, more specifically, political approach, which unfolds through the question of autonomy.

Keywords: Autonomy. Cornelius Castoriadis. Libertarian Political Thought

## SUMÁRIO

<b>1.</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2.</b>	<b>CAPÍTULO 1 – DOS PRESSUPOSTOS DA SOCIOLOGIA E DA FILOSOFIA CASTORIADISEANA.....</b>	<b>21</b>
2.1	Da instituição imaginária da sociedade .....	21
2.2	Da crítica à ontologia herdada à criação no domínio social-histórico.....	32
2.3	Da questão da heteronomia e da clausura do significado .....	50
<b>3.</b>	<b>CAPÍTULO 2 – DA SOCIOLOGIA POLÍTICA CASTORIADISEANA: DA QUESTÃO DO PODER, DA DEMOCRACIA E DA AUTONOMIA .....</b>	<b>61</b>
3.1	Da socialização, da psique e da imaginação radical .....	61
3.2	Do infrapoder radical, do poder explícito e do político .....	74
3.3	Da democracia como procedimento e da criação da política .....	83
3.4	Da questão da autonomia .....	97
<b>4.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>107</b>
<b>5.</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>110</b>

## 1. INTRODUÇÃO

*Esse mundo não tem dono  
E quem me ensinou sabia.  
Se tivesse dono o mundo,  
Nele o dono moraria.  
Como é mundo sem dono,  
Não aceito hierarquia.  
Eu não mando nesse mundo,  
Nem no meu vai ter chefia.*

*Toque de São Bento Grande de Angola – Paulo César Pinheiro*

A presente pesquisa, tal como aqui é concebida, sinaliza direta continuidade em relação ao nosso trabalho anterior: Murray Bookchin e a teoria anarquista contemporânea: o Municipalismo Libertário e o renascimento da política (UMBUZEIRO, 2021), no qual inauguramos nossa trajetória de investigações relativas ao pensamento político libertário. Nele, buscamos mobilizar a tradição anarquista clássica, isto é, referente ao socialismo libertário oitocentista europeu, a partir dos debates com o marxismo clássico. Partindo desse substrato, empreendemos uma investigação acerca dos desenvolvimentos do pensamento político-normativo de Bookchin em relação ao pensamento socialista clássico, que se desdobrariam no que podemos chamar de um programa revolucionário socialista-libertário, ou, “castoriadiseamente”, um projeto de autonomia de caráter normativo-programático: o Municipalismo Libertário.

Agora, a intenção é dar continuidade às investigações relativas ao pensamento político libertário a partir de outro autor e de outra temática de expressiva relevância para esse campo: Cornelius Castoriadis e a questão da autonomia. Vale então apresentarmos um breve biografia do pensador sobre o qual dissertaremos nas seguintes páginas. Castoriadis nasceu em 1922 na cidade de Istambul – então Constantinopla –, no seio de uma família grega. Contudo, logo em seguida, a família de Castoriadis fixa-se em Atenas, razão pela qual frequentemente vemos sua cidade natal ser atribuída à capital grega. Durante a adolescência, frequentou círculos militantes de matriz trotskista, coisa que, a propósito, o fez correr risco de vida, tendo em vista a ocupação da Grécia pela Alemanha nazista de 1941 a 1944 (SOUZA, 2017).

Castoriadis estuda, formalmente, direito, ciências econômicas e políticas, e, informalmente, filosofia. Ainda na Grécia, no contexto da guerra civil grega do pós guerra e a substituição da ocupação nazista pela comunista, Castoriadis quase é preso em razão de sua inserção em circuitos trotskistas, e, em dezembro de 1945, embarca para Paris como bolsista do governo francês. Em 1949 Castoriadis rompe com o trotskismo – ainda que lenta e

parcialmente –, e, junto com Claude Lefort, funda tanto o grupo quanto a revista *Socialisme ou Barbarie*, que exerceriam inequívoca influência na esquerda francesa e mundial. A revista se ocupou, desde as primeiras publicações, de análises críticas do legado stalinista nos regimes do Leste, e seria importante veículo de desenvolvimento do pensamento do autor greco-francês. Contudo, se desde meados dos anos 1950 Castoriadis já poderia ser considerado um marxista extremamente heterodoxo, antileninista e bastante próximo ao comunismo conselhistas de Anton Pannekoek e Karl Korsch, a partir da década de 1960 ele já ensaiava um afastamento definitivo da tradição marxista, o que dá início à lenta implosão do grupo e da revista *Socialisme ou Barbarie*, que teve sua última publicação em 1965 (SOUZA, 2017).

Com efeito, começa a se delinear o desenvolvimento de um projeto político-filosófico que, a partir da ideia de gestão operária (*gestion ouvrière*) e autogestão<sup>1</sup>, conduz Castoriadis à concepção que o insere efetivamente na tradição libertária: o projeto de autonomia (*projet d'autonomie*). Essas ideias foram se desenvolvendo, se aprofundando, atingindo sua forma “plena” e mais expressiva em 1975 com a publicação de “A instituição imaginária da sociedade” (*L'institution imaginaire de la société*). Posteriormente, o autor publicou diversas obras como “As encruzilhadas do labirinto” (*Les carrefours du labyrinthe*), que contou com vários volumes e compilou diversos textos das mais variadas temáticas; “O elemento imaginário” (*L'élément imaginaire*); “A criação humana” (*La création humaine*), entre diversas outras que são depositárias de um poderoso inventário de ideias e foram capazes de exercer relevante influência na esquerda a nível global, inclusive no Brasil.

A presente pesquisa encontra justificativa em duas frentes correlacionadas entre si. A primeira diz respeito à relevância do pensador em questão. Castoriadis, considerado “um titã do espírito” por Edgar Morin no obituário que escreveu para o *Le Monde* na ocasião do falecimento do amigo em dezembro de 1997, pode ser considerado uma dos mais talentosos, complexos, eruditos e criativos intelectuais da segunda metade do século XX (SOUZA, 2017). E, se tratando de um libertário, chegou a ser bastante consagrado em meios acadêmicos e

---

<sup>1</sup> Não é sem importância anotar que, ainda que Castoriadis tenha dado pouquíssima atenção e, especialmente, *reconhecimento* ao anarquismo em seu projeto político-filosófico, a “Autogestão, como terminologia, é uma palavra recente para um velho conceito, condensada na noção de *mutualismo* apresentada por Proudhon ainda no século XIX e feita causa-motriz dos trabalhadores revolucionários que constituíram o anarquismo como movimento: o autogoverno dos produtores, concretizado pela socialização e autoadministração dos espaços de trabalho e produção. Essa palavra veio à superfície política nos anos 1960 no contexto dos acontecimentos do maio francês em diálogo com o desenvolvimento de uma variante dissidente do marxismo soviético na Iugoslávia de Tito, traduzida diretamente do termo sérvio-croata *samoupravljanje* (BRANCALEONE, 2020, p.20, grifos do autor).

militantes especialmente nos anos 1980-1990 – tendo em vista a raramente generosa recepção que é reservada aos herdeiros da anarquia e aos escudeiros da autonomia.

Em nossa perspectiva, qualquer pesquisa que coloque em relevo o pensamento político libertário já sinaliza significativa originalidade e autenticidade. Contudo, a heresia castoriadiseana nos parece uma das mais poderosas forças do campo libertário com a capacidade de erodir a hegemonia perpetrada pelo (neo)liberalismo institucionalista e pelo marxismo dogmático – e suas variantes – fossilizados nas Ciências Sociais. A inserção – existente, ainda que rarefeita – que Castoriadis consagra nos meios acadêmicos tem o potencial de ser melhor aproveitada, mobilizada e catalisada de modo a iluminar e arejar as tumbas de nossos cânones, polinizando perspectivas político-filosóficas que, mesmo não sendo absolutamente desconhecidas, estão longe de terem sido exauridas. Nesse sentido, submeter um autor que pavimenta tamanha originalidade ao debate nas Ciências Sociais parece-nos, portanto, justificar o presente empreendimento.

A segunda frente de justificativa diz respeito à temática da pesquisa. Antes, vale uma breve contextualização histórica do tema a partir do enquadramento que este trabalho enseja. Ainda que as vertentes antiautoritárias, antiestatistas, comunistas e anticentralistas, isto é, as vertentes anarquistas/libertárias, tenham consagrado grande influência e relevância no contexto do socialismo europeu oitocentista<sup>2</sup>, desde a Revolução Russa já se desenhava um certo eclipse das ideias e práticas vinculadas ao universo do socialismo libertário. Após a derrocada da Revolução Espanhola e a ascensão do fascismo na Europa, esse processo se intensificou ainda mais, condenando as formas horizontais e antiautoritárias de luta e organização às sombras por longas décadas do século XX.

A partir dos anos 1960, especialmente com a emergência na Europa e nos Estados Unidos de movimentos sociais e reivindicações não diretamente vinculadas à esfera produtiva, isto é, à classe trabalhadora em seu molde clássico, um novo horizonte começa a se abrir para os libertários. A contracultura, o movimento estudantil, as crescentes críticas ao *Welfare state* e ao fordismo, a radicalização do movimento pelos direitos civis dos negros, os protestos contra a guerra no Vietnã e as usinas nucleares, o movimento ecológico, entre muitos outros, forjaram as condições tanto para um resgate de autores anarquistas clássicos, quanto para uma profunda

---

<sup>2</sup> Uma discussão que tangencia o contexto histórico do socialismo europeu oitocentista pode ser encontrada em: UMBUZEIRO, Guilherme. Anarquismo e Marxismo: Notas libertárias acerca das disputas do socialismo clássico. Revista Faces de Clio, Juiz de Fora, v.11, n.20, p. 159 – 185, dezembro, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/issue/view/1860>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2025.

autocrítica do marxismo, na qual alguns marxistas chegaram inclusive a abandoná-lo, abrindo-se a posições libertárias (SOUZA, 2017). É nesse contexto que se forjaram dois grandes expoentes do pensamento político libertário da segunda metade do século XX: Cornelius Castoriadis, protagonista deste trabalho, e Murray Bookchin, protagonista de nosso trabalho anterior, a quem por vezes fazemos alusão para colocar em relevo as similitudes entre ambos os pensadores, e enquanto honrosa menção.

Após um novo apagão em meados da década de 1970, foi a partir da década de 1990 com a implosão do socialismo burocrático e o recrudescimento do neoliberalismo a nível global que a disseminação de formas organizativas mais horizontais e autogestionárias recolocaram o *ethos* libertário na ordem do dia das lutas populares. É fato, contudo, que isso se dá, frequentemente, de modo mais ou menos “híbrido” ou “sincrético”. Os movimentos sociais que vêm resgatando as práticas libertárias como parte de processos de luta por direitos e liberdades não raro ensaiam expressões, mais ou menos coerentes – nos âmbitos político/ideológico/estratégico/identitário/organizacional – de tendências e influências muito diversas, e dificilmente poderiam ser definidos como pura ou meramente libertários (SOUZA, 2017). Assim, a articulação de práticas e representações vinculadas ao universo libertário aparece costumeiramente de modo implícito e/ou por meio de gramáticas bastante variadas, mobilizando termos como “democracia radical”; “democracia direta”; “autogoverno” e, é claro, a própria noção de autonomia.

A noção de autonomia tem sido mobilizada por diversos movimentos mundo afora há já algumas décadas, em especial na América Latina, e não coincidentemente também a partir da última década do século XX. Nesse sentido, uma investigação que privilegia o tema da autonomia encontra ressonância em dinâmicas levantadas pelos chamados “novos” ou “novíssimos” movimentos sociais ao redor do mundo, que “lançam mão da noção de *autonomia* para dar inteligibilidade a seus valores e práticas, como também legitimar seus modos de intervenção no mundo” (BRANCALEONE, 2020, p.20, grifo do autor).

Entretanto, é seguro afirmar que não raro os diversos e variados usos da noção de autonomia pelos protagonistas de lutas concretas acabam por se afastar, em maior ou menor medida, da noção própria e especificamente castoriadiseana, que é a que trabalhamos aqui. Zapatistas, curdos, *piqueteros*, entre outros, não agem meramente como “leitores de Castoriadis” (SOUZA, 2017). O que eles estão fazendo é bem mais do que atualizar ou adaptar a noção, a questão, a prática e o projeto de autonomia: eles estão reinventando, recriando e ressignificando a autonomia de acordo com suas próprias vontades, necessidades, condições e

significações. Afinal, é disso que se trata a autonomia: dar a si mesmo as próprias leis. Seria, portanto, ridículo e absurdo qualquer tentativa de engessar uma forma específica ou mais verdadeira de autonomia – pois sustentada pela filosofia deveras eurocêntrica de Castoriadis, crítica essa que infelizmente não teremos tempo de abordar – afim de exportá-la e enfiá-la goela abaixo do resto do mundo.

É válido lembrar que a noção de autonomia também foi mobilizada durante os processos de redemocratização latino-americana. No entanto, nesse contexto, a autonomia era atravessada por um sentido que primava pelo o que pode ser chamado de “via da governamentalidade”, associando a necessidade de superação do autoritarismo estatal ao protagonismo de atores oriundos da “sociedade civil”. Sem embargo, a autonomia que nos referimos aqui, inscrita no pensamento político libertário, vincula-se a uma outra perspectiva política radicalmente diferente, tanto moral quanto prática: a “via antissistêmica”. Esta, divergentemente, se insurge contra as práticas, valores, instituições e representações hegemônicas e heterônomas, isto é, contra as corporações, organismos financeiros, oligarquias políticas e instituições de Estado (BRANCALEONE, 2020).

É nesse sentido que o pensamento político libertário e o projeto de autonomia são capazes de postular uma real alternativa *tanto* ao binômio “capitalismo + ‘democracia’ representativa” *quanto* ao “socialismo burocrático-autoritário” (SOUZA, 2017). Nesse sentido, emerge aqui um pressuposto implícito que permeia todo o trabalho mas que não será aprofundado, e justamente por isso merece ser explicitado agora: a dilatada abordagem do *ethos* ou da linhagem libertária mobilizada em nossa pesquisa. A colocação dessa alternativa pela autonomia descortina um dinâmico e criativo processo de desenvolvimento e ressignificação sócio-histórica do anarquismo clássico, que também se colocou como uma via alternativa a essas duas formas de organização social desde o século XIX. Com efeito,

O autonomismo deveria ser entendido “como uma ‘atualização’ do projeto anarquista de um Bakunin ou de um Kropotkin”; convicção essa complementar a uma outra, seguramente mais profunda, segunda a qual o autonomismo, em última análise “bem pode ser considerado um herdeiro moral do anarquismo clássico” (SOUZA, 2017, p.9).

Nesse sentido, argumentamos que a mobilização do tema da autonomia, sob o enquadramento do pensamento político libertário, se justifica pois ela pode fornecer, além de férteis interpretações alternativas às hegemônicas das Ciências Sociais, algumas ferramentas e paradigmas teórico-conceituais e metodológicos raramente mobilizados pelos campos dessa

área (SOUZA, 2017). Além disso, e, sobretudo, ela pode ajudar a construir um projeto político *desde abajo y a la izquierda*<sup>3</sup>, capaz de oferecer boas respostas às diversas crises e problemáticas que estamos vivenciando no presente estado de coisas, entre elas: desencantamento democrático e deslegitimação da representação e profissionalização política; insistentes indícios de ascensão de certo (neo)fascismo, ou, se quiserem, de formas populistas de extrema direita; ajuste e flexibilização neoliberal das relações de trabalho; colonização e mercantilização da vida pela forma-trabalho e pela forma-mercadoria, além de, não podemos nos esquecer, da crise climática, cuja solução, se houver, asseguramos: não virá de nenhum governo e muito menos de alguma corporação, afinal, são eles os causadores do problema.

O presente trabalho se ocupa, portanto, de uma investigação acerca da questão da autonomia em Castoriadis. Contudo, é de suma importância colocar em relevo que esta pesquisa buscou levar seriamente em consideração os pressupostos teóricos sobre os quais se assenta essa questão na perspectiva do autor. Por isso, procuramos estruturar um itinerário que conduz das noções basilares da sociologia e da teoria social, passando por questões ontológicas e psicanalíticas, até a sociologia própria e mais especificamente política do autor, que se desdobra em um poderoso projeto político-normativo: o projeto de autonomia. Vale então dissecar, brevemente, essa estrutura.

No Capítulo 1, “Dos pressupostos da sociologia e da filosofia castoriadiseana”, a discussão tem início com o tópico “Da instituição imaginária da sociedade”, que remete à obra mais relevante de Castoriadis e, assim como ela, tem por objetivo forjar o substrato mais elementar de seu pensamento. Nesse sentido, apresentamos o conceito de “social”, de “social-histórico”, de “instituição da sociedade”, e a relação entre eles. Também abordamos um dos elementos basilares do trabalho: o magma de significações imaginárias sociais, e o postulado ontológico da entidade “para-si”, que ajuda a elucidar a questão do “imaginário”. A partir disso, estabelecemos o fio condutor do argumento a partir do anúncio das três formas de efetivação, validação, conservação e reprodução da instituição da sociedade: a *socialização*, a *legitimação* e a *coerção*, que correspondem, respectivamente, ao infrapoder, à heteronomia, e ao poder explícito.

No segundo tópico do capítulo “Da crítica à ontologia herdada à criação no domínio social-histórico”, apresentamos as duas dimensões indissociáveis da instituição da sociedade e das significações: a dimensão propriamente imaginária e a dimensão conjuntista-identitária ou

---

<sup>3</sup> *Abajo y a la izquierda está el corazón.*

conídica. Argumentamos que, ainda que esta última se estabeleça como uma dimensão relativa à determinidade presente em todas as sociedades e inerente ao social-histórico – em vista da necessidade de toda sociedade de criar de um domínio funcional-instrumental –, ela se relaciona com a expansão do domínio racional pelo capitalismo. Trabalhamos também a crítica à ontologia da determinidade, pois ela se estabelece como o substrato sobre o qual se assenta a ideia de criação em Castoriadis e que é fundamental pra concepção da ação política como ação instituinte, ou seja, ação criadora de novos ordenamentos, novas determinações, de um novo mundo.

No terceiro tópico “Da questão da heteronomia e da clausura do significado”, começamos a articular alguns conceitos apresentados e a discussão de alguns de seus predicados. Um deles é que a sociedade instituída busca sempre se conservar, e, pra isso, ela precisa se defender de si mesma, ou seja, de seu próprio imaginário instituinte, que pode vir a emergir e questionar o magma de significações imaginárias sociais instituído. Com isso, chegamos à primeira das três formas de validação e efetivação da instituição da sociedade: a legitimação heteronômica da sociedade instituída. A heteronomia diz respeito, sucintamente, ao ocultamento da dimensão autoinstituinte da sociedade, que opera a partir da imputação de sua própria instituição a uma fonte extra-social, isto é, a algo que não temos acesso, algo externo e superior, como Deus, a Razão, a tradição, etc., justificando e legitimando o *status quo*, ou seja, a sociedade instituída.

No Capítulo 2, “Da sociologia política<sup>4</sup> castoriadiseana: da questão do poder, da democracia e da autonomia”, a discussão começa com a abordagem da forma mais poderosa de efetivação, validação, conservação e reprodução da instituição da sociedade, e, logo, de defesa da sociedade instituída contra a sociedade instituinte: o processo de socialização, que se desdobra em questões relativas à psique e ao imaginário. Por isso chamamos o primeiro tópico de “Da socialização, da psique e da imaginação radical”. Aqui discutimos o questionamento por Castoriadis da sedimentada dualidade entre indivíduo e sociedade na sociologia, e sua substituição pela dualidade entre psique e sociedade. Além disso, abordamos: a psique enquanto

---

<sup>4</sup> Por *sociologia política* compreendemos: “uma abordagem, uma predisposição, uma *forma de olhar* a política sempre buscando a conexão com fatores externos a ela. É como se entre a política e a sociedade se pudesse reconhecer, ao mesmo tempo, os limites que demarcam suas especificidades e a continuidade necessária entre elas: daí o oximoro “limites contínuos” para descrever esse hibridismo. Por isso mesmo podemos encontrar sociologia política, enquanto um “espírito analítico” [...] (PERISSINOTTO; CODATO; LEITE, 2018, p.24, grifos dos autores).

outra entidade “para-si”, as especificidades da psique humana e os pressupostos psíquicos do potencial à autonomia do sujeito: a vontade e a capacidade de ação deliberada.

No segundo tópico deste capítulo, “Do infrapoder radical, do poder explícito e do político”, já temos condições de discutir mais profundamente como (e porque) o processo de socialização ganha tamanha importância no pensamento castoriadisiano, se apresentando como a forma mais poderosa de validação e efetivação da instituição da sociedade. E a ideia que faz essa articulação é a noção de “infrapoder radical”. Discutimos também o terceiro modo de efetivação, validação, conservação e reprodução da instituição da sociedade: o poder explícito. Em seguida, iniciamos uma articulação desses conceitos e noções ao mobilizar o argumento de que a heteronomia se encarna no poder explícito, e seu caráter racionalista encontra na representação política da democracia liberal uma de suas expressões mais características.

Já no tópico “Da democracia como procedimento e da criação da política”, demos continuidade à discussão da heteronomia na dimensão do político sob a formatação pseudo racionalista da modernidade, por meio do que Castoriadis chama de “democracia como procedimento”, que se opõe à “democracia como regime”. Em seguida, abordamos a noção de “política” na perspectiva do autor, que vincula-se a uma atividade perpetuamente questionadora da instituição da sociedade, e que pode ser entendida como criação ontológica na medida em que ela busca criar um tipo de ser que dá a si mesmo suas próprias leis. Além disso, traçamos uma sucinta genealogia da criação grega da política e da criação do projeto de autonomia na história.

Por fim, no último tópico do capítulo, ancorados sobre o substrato que construímos em toda discussão precedente, chegamos ao cerne do trabalho que é a questão da autonomia. Nele trabalhamos: o surgimento da autonomia, enquanto germe, a partir de um questionamento da heteronomia instituída; a necessária manifestação explícita do poder instituinte da sociedade mediante a criação de instituições de poder explícito que possibilitem a participação direta e efetiva do *demos* na deliberação sobre a coisa pública; a autonomia da sociedade enquanto interdição da autonomização de suas esferas particulares; a relação do projeto de autonomia com a sociedade instituinte e instituída; a questão da autonomia individual, da liberdade, entre outras. E, ao final, ao invés de sugerir o encerramento da questão, o texto se abre e aponta para algumas experiências contemporâneas que podem ser compreendidas enquanto projetos de autonomia: a experiência curda e zapatista de autogoverno, próxima parada de nosso *caminhar perguntando* sobre o universo libertário.

É evidente, quase desnecessário dizer, que este texto não esgota a questão que se propõe a escrutinar. Tanto a obra de Castoriadis, quanto a questão da autonomia, são demasiado vastas para serem sintetizadas em uma centena de páginas. Enxergamos esse empreendimento, com efeito, muito mais como um pré-requisito necessário a nosso itinerário formativo, tanto no âmbito formal do título de mestrado, quanto no dimensão do aprofundamento de nossas investigações sobre o pensamento político libertário, que visa enriquecer o repertório e o inventário de ideias à nossa disposição. Com isso, pretendemos nutrir um fértil e sólido substrato teórico-conceitual-metodológico para, assentados sobre esse alicerce, termos as condições de erigir a pesquisa mais importante de nossa trajetória: a tese de doutorado.

## 2. CAPÍTULO 1 – DOS PRESSUPOSTOS DA SOCIOLOGIA E DA FILOSOFIA CASTORIADISEANA

### 2.1 – Da instituição imaginária da sociedade

*O homem é um animal inconscientemente filosófico,  
que fez a si mesmo as perguntas da filosofia nos fatos,  
muito tempo antes de que a filosofia existisse como reflexão explícita:  
e é um animal poético, que forneceu no imaginário respostas a essas perguntas.  
Cornelius Castoriadis - A Instituição Imaginária da Sociedade*

O encontro com o domínio social-histórico é imediato e inevitável à primeira tarefa que nos propomos neste trabalho: investigarmos os pressupostos sociológicos e filosóficos sobre os quais se assenta a questão da autonomia na perspectiva de Cornelius Castoriadis. Relativo a esse domínio, cumpre antes notar que parte desses sustentáculos teóricos já aparece consideravelmente sedimentada nas Ciências Sociais ocidentais contemporâneas. Outras porções, especialmente as que assinalam um certo lastro filosófico-ontológico, bem como psicanalítico, provavelmente serão recebidas com alguma surpresa. De todo modo, os pressupostos aqui abordados sinalizam nossa intenção de percorrer, ainda que sem pretensão de exaurir, o itinerário que parte de um fértil, complexo, multifacetado e transdisciplinar substrato teórico, ao debate acerca da autonomia potencial do sujeito e da sociedade, ou, em outras palavras, da questão da autonomia e do projeto de autonomia.

O homem só existe na e pela sociedade. Ela, por sua vez, é sempre histórica. Cada sociedade é uma forma singular, que implica determinado ordenamento e organização. A esses postulados confronta-se a incrível multiplicidade e alteridade de formas sociais, cuja historicidade interna se expressa pela alteração da ordem estabelecida e a instituição de novos ordenamentos sociais (CASTORIADIS, 1987).

O social não é um face-a-face multiplicado indefinidamente no coletivo e não implica meramente a intersubjetividade, ainda que ela seja, de certo modo, a matéria da qual é feita o social. No entanto, ela se coloca apenas como *parte e momento* do social, que ela compõe e pressupõe. O social não implica somente os entes individuais e suas relações, conscientes ou

não: ele implica algo que não pode ser dado como tal (CASTORIADIS, 1982; 1992). Nesse sentido,

O social é o que é todos e não é ninguém, o que jamais está ausente e quase nunca presente como tal, um não-ser mais real que todo ser, aquilo em que mergulhamos totalmente, mas que nunca podemos apreender “em pessoa”. O social é uma dimensão indefinida, mesmo se está circunscrito a cada instante; uma estrutura definida e ao mesmo tempo mutante, uma articulação objetivável de categorias de indivíduos e o que para além de todas as articulações mantém sua unidade (CASTORIADIS, 1982, p. 135).

A dimensão social-histórica aparece em Castoriadis como coletivo anônimo e impessoal que estabelece para todos os indivíduos, simultaneamente, uma relação de interioridade e exterioridade, participação e exclusão, e, sobretudo, de *inerência*. Não podemos tentar nos libertar do social-histórico, como imaginaram algumas correntes individualistas do pensamento social, sem cair em um narcisismo delirante, pois essa dimensão, em si mesma, não é nem dominação nem liberdade, mas o terreno que possibilita a existência mesma dessas formas. Ela evoca, por um lado, as estruturas e instituições sociais e, por outro, *o que* estrutura, *o que* institui: “Em uma palavra, é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo” (CASTORIADIS, 1982, p.131).

No entanto, a relação de inerência que possuímos com o social-histórico não é capaz de explicar, por si mesma, a questão da coesão da sociedade, ponto nodal de (quase) toda sociologia, bem como da castoriadiseana. Para o autor, o que mantém uma sociedade coesa é sua *instituição*. Em verdade, o social-histórico só pode apresentar-se na e pela instituição, o complexo total de suas instituições particulares, o que Castoriadis chama de “a instituição da sociedade como um todo”, ou “a instituição global da sociedade”. Contudo, o social-histórico é infinitamente mais do que ela: ele cria, conserva, altera e destrói sua própria instituição. Este termo, assim como seus derivados, imprescindível assinalar, é tomado no sentido mais amplo e radical: “Normas, valores, linguagem, instrumentos, procedimentos e métodos de fazer frente às coisas [...], o próprio indivíduo, tanto em geral como no tipo e na forma particular que lhe dá a sociedade considerada” (CASTORIADIS, 1987, p. 237).

Com efeito, a instituição da sociedade estabelece as mais diversas e imperativas leis e determinações – não apenas as propriamente jurídicas, mas especialmente os modos de percepção e ação no mundo social e físico. Assim, é vertebrada tanto a coesão e as inúmeras regularidades da vida social, quanto suas particularidades, pois a instituição em geral *desta* sociedade vertebrou a criação *deste* complexo de regras, significações, valores, motivações etc.

assim como das muitas instituições particulares que lhe compõem – no sentido corrente do termo – e que a caracterizam enquanto tal.

O chamado “processo de socialização”, bastante sedimentado nas sociologias, opera como lastro de diversos outros momentos e aspectos da vida social, política e psíquica, e nos deteremos nele posteriormente em maior profundidade. Agora cabe apenas apontar que a instituição deve sempre criar indivíduos adequados e em suficiente conformidade à sua institucionalidade específica, o que torna-nos fragmentos ambulantes, complementares, da instituição de nossa sociedade, e, conseqüentemente, leva-nos fatalmente a reproduzi-la: “Toda sociedade ao instituir-se constitui o indivíduo como forma instituída” (CASTORIADIS, 1987, p.334).

A partir dos processos de socialização, como também de legitimação e coerção – três momentos que serão articulados e operarão como o fio condutor do trabalho –, a validade e reprodução histórica efetiva da instituição da sociedade é assegurada. Neste cenário, informados ainda pelo complexo particular de significações, valores, determinações etc. que conformam as regularidades que possibilitam a vida social, é notável que haja uma *unidade* da instituição total da sociedade. Mesmo em contextos críticos, como momentos de crises ou guerras, ainda há um todo coerente – não no sentido racional estrito – da ordem instituída, o que permite, em alguma medida, a manutenção da vida social. Essa unidade é, em última instância, a unidade e coesão interna do imenso e complexo *magma de significações imaginárias sociais* (CASTORIADIS, 1987).

Esses termos merecem uma elucidação inicial, ainda que provisória e não exaustiva. A noção de “significação” faz referência aos significados instituídos socialmente, como, por exemplo: Deus, Estado, mercadoria, capital, dinheiro, cidadão, homem, mulher, política etc. Cada uma dessas “coisas” possuem determinados significados que foram criados pela sociedade, isto é, dependem da instituição da sociedade considerada e variam entre elas em maior ou menor medida. Esses significados originam-se das representações criadas pela sociedade por meio de seu imaginário. Essa ideia ficará mais clara ao decorrer do argumento.

A noção de “imaginário”, por sua vez, não significa fictício ou ilusório. Ela remete à forma de existência das significações uma vez constituídas; à posição não determinada mas determinante de novas formas; posição imotivada que não se esgota ou corresponde exclusivamente em referência a elementos “racionais” ou “reais”, ou a partir de explicações causais ou funcionais (CASTORIADIS, 1982; 1987; 2002). Vale notar também que o

imaginário, tanto no nível do ser humano singular, quanto no nível social, cria um abismo em relação à naturalidade e à animalidade não-humana. Voltaremos ao tema.

Já a imagem ou noção de “magma” vincula-se à noção de imaginário: refere-se ao modo de ser das significações, isto é, ao estatuto ontológico e organizacional pelo qual elas se estabelecem e que remete a algo a mais do que um mero conjunto de significações determinadas, desconhecido em outros domínios. O magma pode ser compreendido como uma espécie de massa produtora de formas organizáveis que nunca é redutível às formas organizadas que produz ou potencialmente virá a produzir; também não é reconstituível por essas mesmas formas que virtualmente contém e produz; enfim, ele evoca um tipo de indeterminação capaz de instaurar a determinação, mas sem reduzir-se a ela (CASTORIADIS, 1982; 1987; 2002; MEIRA, 2010). Nesse sentido, o social-histórico cria um novo tipo ontológico da ordem, que possui diferenciação organizada, unidade e coesão. Castoriadis, ancorado nesse alicerce, assevera: “Tudo o que pode efetivamente ser dado – representação, natureza, significação – é segundo o modo de ser do magma” (CASTORIADIS, 1982, p.389)

Fechado os parênteses de nossa breve elucidação conceitual, retornemos à investigação do magma de significações imaginárias sociais. Dizer que a unidade da instituição tem a unidade das significações como lastro é, ainda que verdadeiro, insuficiente. Trata-se de muito mais. Um dos argumentos centrais da obra de Castoriadis postula que “*A instituição da sociedade é toda vez instituição de um magma de significações imaginárias sociais*” (CASTORIADIS, 1982, p. 404, grifo nosso).

Esse magma de significações imaginárias, que podemos também chamar de “mundo das significações”, não é mero reflexo do “mundo real”, da “natureza” ou do existente físico, e muito menos uma réplica irreal destes. A instituição da sociedade e de seu respectivo mundo de significações, ao se estabelecer como uma entidade *para-si*, emerge como “o outro” da natureza, e estabelece com ela uma relação de *escoramento*, isto é, apoia-se em determinados aspectos do primeiro estrato natural – afinal vivemos em um mundo também “físico-natural” – , mas nunca é sua simples reprodução.

No entanto, esses determinados aspectos do estrato natural só são *selecionados*, articulados e mobilizados em função e a partir das significações instituídas socialmente, sendo formado e transformado efetivamente por elas. A própria emergência do social-histórico na natureza pré-social se estabelece, necessária e exclusivamente, por meio e a partir da criação de um mundo de significações. Nesse sentido, “A instituição do mundo das significações como

mundo social-histórico é *ipso facto* ‘inscrição’ e ‘encarnação’ no ‘mundo sensível’ a partir de que este é historicamente transformado em seu ser-assim” (CASTORIADIS, 1982, p. 400).

A relação das significações imaginárias sociais com o mundo sensível opera do mesmo modo que sua relação com a instituição da sociedade. As “coisas sociais” só são o que são, tal como são, mediante a figuração, encarnação, materialização e presentificação das significações, mediata ou imediatamente. Recíproca e simultaneamente, as significações só podem ser e existir nas e pelas “coisas” que as encarnam, ou seja, elas carecem de uma espécie de “lastro” ou “suporte”. Nesse quadro:

Dizer das significações imaginárias sociais que elas são instituídas, ou dizer que a instituição da sociedade é instituição de um mundo de significações imaginárias sociais, é dizer também que essas significações são presentificadas e figuradas na e pela efetividade de indivíduos, atos e objetos que elas “informam”. *A instituição da sociedade é que é e tal como é enquanto “materializa” um magma de significações imaginárias sociais*, com referência ao qual somente indivíduos e objetos podem ser captados ou mesmo simplesmente existir; e não se pode também dizer que este magma é separadamente dos indivíduos que ele faz ser. Não temos aqui significações “livremente separáveis” de todo suporte material, puros polos de idealidade; é no e pelo ser e o ser-assim deste “suporte” que essas significações são e são tais como são (CASTORIADIS, 1982, p.401. Grifo nosso).

A encarnação do magma de significações imaginárias sociais na instituição da sociedade, ou seja, significações corporificadas em seus indivíduos, capazes de transformar e ser reproduzida em suas relações; materializadas em suas instituições particulares; enfim, criadora de determinações instituídas da ordem social e do ser-assim da sociedade, não é apenas o que a caracteriza enquanto tal, definindo sua singularidade e estabelecendo sua unidade e coesão: *a sociedade se institui ao instituir um mundo de significações*. De fato, elas impregnam, orientam e conformam toda a vida da sociedade e de todos os indivíduos concretos que a constituem.

Nada pode existir para uma sociedade senão em referência a alguma significação socialmente instituída. Tudo o que aparece, “dentro” ou “fora” dela, é logo tomado e absorvido pelo mundo (ou magma) de significações, pois a sociedade coloca sempre a exigência da significação como universal e total, ainda que ela seja essencialmente contingente e arbitrária (pois imaginária). Esse é o sentido do que dissemos da sociedade se estabelecer enquanto um tipo de ser *para-si*, pois, ao se estabelecer como um sistema de interpretação do mundo, ela cria seu próprio mundo e age nele mediante esse substrato. Afinal, sem essas “definições” não existiria sociedade ou cultura, apenas um caos indiferenciado. Detenhamo-nos um pouco no estatuto ontológico que Castoriadis atribui à questão.

A noção de “para-si” é pertinente a quatro categorias ou regiões de seres/sendos: o ser vivente; o psíquico; o indivíduo social e a sociedade. Todas elas compartilham atributos essenciais do para-si: a finalidade de autoconservação, de autocentramento e a construção de um mundo próprio. Por enquanto, enfoquemos o ser vivente, que é, cronológica e logicamente, o “primeiro” para-si (CASTORIADIS, 2007, p. 71, 73).

Em toda parte onde há vida, há um eu (*self*), ou, a bem dizer, um para-si. Para o vivente singular, tudo o que se lhe apresenta aparece como subordinado à finalidade de autoconservação. Todavia, essa finalidade pode ser por vezes suspensa. Contudo, ainda nesses casos, entra em cena essa mesma finalidade em um nível superior: a conservação do para-si da espécie. Nesse quadro, se cada entidade vivente constrói um mundo próprio (o mundo do cachorro, da árvore, da célula etc.) percebe-se, sem dificuldade, que há para o si outra coisa além do “si”. Essa coisa deve, com efeito, ser apresentada para ele. Essa “apresentação” se dá a partir da representação, ou, mais detalhadamente, uma representação autoreferenciada, uma autorepresentação.

Esse ponto é de suma relevância, pois a representação é o único modo pelo qual existe, no tocante ao para-si, outra coisa que não ele próprio. Segue-se ao momento dessa “apresentação” um momento de valoração. O para-si em questão deve atribuir um valor ao que foi-lhe apresentado: positivo ao que favorece sua conservação ou negativo ao que desfavorece – mas, a rigor, neutro. Em seguida, o que foi apresentado passa a ser objeto de uma intenção, e, eventualmente, de uma ação. Evidencia-se, portanto, que a entidade – o vivente, neste caso – é fim de si mesma (autofinalidade) e não está sozinha no mundo. Logo, ela deve poder reagir a tudo que não é ela, inclusive para ser capaz de se autoconservar (CASTORIADIS, 2007).

O vivente, enquanto entidade para-si, não apenas reproduz ou representa o mundo exterior. Ele cria seu próprio mundo (o mundo de significações que mencionamos) selecionando elementos existentes do mundo em geral e organizando-os segundo seu dispositivo de representação e seus propósitos. A ideia seletividade é ponto nodal da criação do mundo próprio, pois a representação do mundo nunca pode ser total ou absoluta e englobar tudo o que existe. O vivente só pode se representar “coisas” dentro de certos limites, operando sua seleção dentro de um certo “raio” – e não meramente um raio espacial e decerto jamais um raio fixo inamovível. Dentro desse raio, o vivente seleciona, inicialmente e como base, o existente físico, já que é o estrato no qual necessariamente o vivente deve se criar e se desenvolver.

Num segundo nível, a representação seletiva do vivente se orienta por seus propósitos, que, por sua vez, depende de forma decisiva do que já existe – para ele, enquanto entidade para-si, e também do que esse para-si é para ele mesmo, isto é, sua autorepresentação de si –, afinal os propósitos não existem no vácuo. O dispositivo representativo do vivente deve então estar amalgamado aos propósitos do vivente. No mesmo sentido, o psiquismo humano, outro domínio também ontologicamente estabelecido enquanto entidade para-si, também depende do desejo e dos propósitos da instância psíquica em questão. Assevera-se, portanto, que a representação se forma de maneira apropriada ao propósito. Em suma,

O vivente, como para-si, não se representa apenas o mundo, não reproduz, não faz simplesmente existirem para ele os elementos de um mundo que já, de modo indubitável e especificado, existiria, mas constrói ou cria seu próprio mundo selecionando elementos existentes e especificados do mundo em geral, e organizando-os segundo suas capacidades de percepção, isto é, seu dispositivo de representação e seus propósitos (CASTORIADIS, 2007, p. 79).

Ao amalgamarmos alguns corolários dos argumentos discutidos até agora, pavimentamos o caminho que sugere que ainda que os viventes apoiem a criação de seus respectivos mundos próprios em um determinado ser-assim do mundo exterior, eles não estabelecem meras variações combinatórias construídas a partir dos mesmos elementos do mundo em geral. Esse argumento encontra lastro no postulado de que o mundo “exterior”, “natural”, (o existente físico) não nos diz nada, não nos fornece nenhuma informação *a priori*, pois nunca há informação senão para um para-si. Na natureza não há cores, odores, gostos, sons ou texturas: tudo isso existe enquanto criação do para-si. O que chamamos de “quente” são apenas partículas se movimentando em alta velocidade, e a cor azul é apenas uma faixa do espectro de ondas eletromagnéticas. Seu modo específico de percepção, entendimento, atribuição de sentido, valor, propósito e significado é criação exclusiva do vivente.

O para-si deve então construir um dispositivo subjetivo de recepção para ser capaz de receber algo que lhe é externo e fazê-lo ser para ele, isto é, para de fato esse algo existir para ele mediante representação. Com efeito, o para-si, ao fixar seus critérios de discriminação, isto é, de seletividade entre as coisas, acaba discriminando também o que é alguma coisa e o que não é nada. O que foge a esses critérios não é percebido, apresentado ou representado ao para-si – ou reagido por ele. Logo, está mergulhado no não-ser – e rapidamente percebe-se que uma enorme parte do que existe está nas sombras, pois o vivente constrói um dispositivo sensorial muito limitado. E, dentro do que é, do que percebemos como sendo, que possui sentido e

representação correspondente, cabe atribuir determinados significados e valores que orientarão a ação e percepção do vivente (CASTORIADIS, 2007).

Portanto, o que existe para o para-si só existe mediante a representação e as significações que ele constrói do mundo exterior:

Só há informação quando é dado uma “base” para a qual ela faz sentido enquanto informação, o que lhe outorga seu caráter de informação; sem isso ela nada é, ou apenas ruído [...] Em outras palavras, o vivente não pode se subtrair do existente físico, mas ao construir seu mundo próprio ele deixa de lado quase todos os aspectos desse existente físico, à exceção de uma pequena parte (CASTORIADIS, 2007, p. 80).

Ao debruçarmo-nos sobre o tema da criação de um mundo próprio de significados e representações por meio dos quais o vivente, enquanto entidade para-si, percebe e faz existir o mundo externo a ele, tocamos em um de seus traços mais fundamentais: sua capacidade, ou mesmo necessidade, de fazer existir “imagens” de maneira espontânea. Nesse sentido, a ontologia castoriadiseana assevera que o para-si tem como um de seus predicados mais essenciais a criação imaginária – imaginação enquanto ato de criação de imagens.

Em face do fato de que o para-si está no mundo, e que não está sozinho, é razoável assumir que ele é afetado pelo o que está fora dele. Há, com efeito, um choque. A esse choque, o para-si, enquanto entidade autoreferenciada, autocentrada – o que implica também autofinalidade, pois a entidade é fim de si mesma –, reage segundo seu próprio modo, criando suas próprias imagens, representações e significações correspondentes. E isso ocorre de maneira espontânea. Entretanto, essa espontaneidade imageante pode ocorrer também sem a necessidade de que haja um choque. É o que ocorre na criação de significações imaginárias pela sociedade, e, no âmbito individual, no sonho, no delírio e na fantasmação psíquica, consciente ou inconsciente. Em ambos os casos há criação de mundos próprios, isto é, mundos de significação, ou como dissemos, um magma de significações (imaginárias, pois produto da espontaneidade imageante da entidade para-si) e sociais, pois a sociedade é uma entidade para-si. Aqui, e na citação seguinte, está o germe do argumento de que esses mundos, além de serem mundos de representações, são também mundos de afetos e de intenções. Nos ocuparemos mais detalhadamente disso no segundo capítulo.

Neste quadro, a imagem trazida por Castoriadis é elucidativa:

Dizer que existe um mundo próprio do vivente é dizer que a cada vez o vivente existe em e através de um fechamento. Ele é como uma bola fechada: não podemos entrar no vivente, mas podemos bater-lhe, dar-lhe choques – porém, não importa o que façamos, ele reagirá *a seu modo*. Por outro lado – parece paradoxal, pois contraditório

com aquilo que vem de ser dito, mas é uma consequência –, não se pode pensar o vivente senão do interior: pelo fato de que não podemos “entrar nele”, o único recurso que temos para pensá-lo é pensá-lo do interior, ou seja, tentar reconstruir para nós o seu mundo, colocarmo-nos em seu lugar (CASTORIADIS, 2007, p. 99. Grifos do autor).

“Toda sociedade se baseia na organização dos seres humanos enquanto viventes, e ela sempre consegue adequar seu sistema de representação com aquele que lhe é fornecido” (CASTORIADIS, 2007, p. 89). Essa é a razão pela qual as coisas tendem a fazer sentido na sociedade, pois o sentido é buscado no imenso e complexo mundo (magma) de significações, que, a princípio, absorve potencialmente tudo o que poderia acontecer: mesmo se alienígenas descessem à Terra, já teríamos diversas significações imaginárias disponíveis no magma prontas para dar sentido a esse fato – ainda que vários desses significados remetessem a lodosos filmes de Hollywood. Esse processo vai de encontro ainda à intransigente exigência da psique humana de atribuição e instituição de relações de sentido, de postular o que é, e o que não é:

Do mesmo modo, a instituição da sociedade, de forma não consciente, é sempre ontologia geral e especial. Ela postula, e não pode deixar de postular, *isto que* cada coisa particular, cada relação e cada agrupamento de coisas é, assim como o que “contém” e torna possível a totalidade de relações e agrupamentos – o mundo. Em toda sociedade, determinar *isso que* cada coisa é, é *ipso facto* dotar cada coisa de sentido e inseri-la nas relações de sentido; cria-se, a cada vez, um mundo que é correlativo às significações imaginárias sociais e que delas depende. Mas o mundo *tout court* não se deixa reduzir a essa dependência. Ele sempre é também algo que é diferente, e vai além *disso que* ele é (postulado como sendo) (CASTORIADIS, 1987, p. 392. Grifos do autor).

É evidente, todavia, que essa cobertura não é absolutamente completa: “O ‘a-sentido’ do mundo sempre é uma ameaça possível para o sentido da sociedade, o risco de desmoronamento do edifício social de significações, por isso mesmo, sempre presente” (CASTORIADIS, 1992, p.129). Aqui trata-se tanto do argumento da limitação do raio de representação da entidade para-si, agora no que diz respeito à sociedade – também entidade para-si –, quanto do argumento de que o mundo não possui sentido imanente e toda informação é representação para um para-si. Disso segue que a fonte inexaurível de alteridade, tanto do mundo pré social quanto do imaginário instituinte<sup>5</sup>, pode iniciar um esgarçamento do tecido das significações imaginárias instituídas, o que se revela uma ameaça para a instituição da

---

<sup>5</sup> Nos referimos aqui, ainda que em caráter provisório, à espontaneidade imageante previamente mencionada que opera de modo a criar representações imaginárias afim de atribuir significado ao mundo externo, haja vista que a sociedade é, tal como o vivente, uma entidade para-si. Nesse sentido, o imaginário instituinte pode criar significações que vão se confrontar com o imaginário previamente instituído pela sociedade.

sociedade – ou ao menos para *esta* instituição específica. E já temos aqui uma pista do modo pelo qual pode se dar o processo de auto-alteração da sociedade.

Assim, a emergência do social-histórico é a emergência da significação como instituída, encarnada e materializada na instituição global da sociedade, na amplitude e profundidade que essa afirmação implica. A instituição das significações tem o poder, desta maneira, de fazer as coisas existirem enquanto *tais* coisas, estabelece como sendo *isso* que elas são. Ela é, a cada vez, a instituição do mundo como mundo desta e para esta sociedade. Ela impõe as condições do que vale e do que não vale, do que pode valer e do que não pode, do que é, de como é e do que não é e como não é. Ela fornece o conteúdo, a organização e a orientação do fazer e do representar da sociedade:

É ela que instaura condições e orientações comuns do factível e do representável, e através disso dá unidade, previamente e por construção, se assim podemos dizer, à multidão indefinida e essencialmente aberta de indivíduos, de atos, de objetos, de funções, de instituições no sentido secundário e corrente do termo que é cada vez, concretamente, uma sociedade (CASTORIADIS, 1982, p.413).

Tragamos a discussão a um terreno um pouco mais tangível e que nos interessa mais diretamente: as significações imaginárias centrais instituídas na modernidade capitalista. Antes, todavia, cumpre precisar o que Castoriadis compreende por “significações imaginárias centrais”. No interior do imenso e complexo magma de significações, existem determinadas significações que são “criadoras de objetos *ex nihilo*, e organizadoras do mundo (como mundo ‘exterior’ à sociedade, mundo social, e inerência recíproca dos dois)” (CASTORIADIS, 1982 p. 407. Grifo do autor).

Um exemplo elucidativo mobilizado por Castoriadis faz referência a uma significação de inequívoca e imensurável relevância em todas as sociedades monoteístas: Deus. Esta palavra não possui nenhum referente a não ser sua própria significação “Deus”, evidentemente tal como é colocada e adjetivada em cada sociedade. As outras coisas fazem referência a essa significação, mas ela em si não faz referência a nenhuma outra, mas apenas a si mesma. As representações de Deus como organizador do mundo, fonte do Ser e origem da Lei etc. são criadas mediante a criação e a instituição dessa significação imaginária central que é Deus, enquanto, ela mesma, não se refere a nenhuma outra coisa. Deste modo,

As significações centrais não são significações “de algo” [...]. Elas não têm “referente”; elas instituem um modo de ser das coisas e dos indivíduos como referido a elas. Como tais, elas não são necessariamente explícitas para a sociedade que as institui. Elas são presentificadas-figuradas, mediante a totalidade das instituições explícitas da sociedade, e a organização do mundo simplesmente e do mundo social

que estas instrumentam. Elas condicionam e orientam o fazer e o representar sociais nos e pelos quais elas continuam alternando-se (CASTORIADIS, 1982, p. 409).

Informados por esse instrumental teórico podemos tatear uma abordagem acerca das significações imaginárias centrais do capitalismo. Uma significação imaginária central a esse sistema, apontada por Castoriadis – assim como por outros autores – é a expansão ilimitada do domínio racional. Ela, assim como Deus, não se refere a algo, mas várias coisas se referem a ela. A partir dessa significação, inúmeras – e cada vez mais – coisas são socialmente representadas, significadas, pensadas, agidas, instituídas e vividas mediante sua “racionalização”. Levando em conta, como dissemos, que as significações se encarnam nas atividades, valores, relações e instituições particulares da sociedade, explicita-se o processo histórico de incorporação e instrumentalização dessa significação no desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo, o que acabou por fundamentar a inequívoca teleologia de sua expansão ilimitada e seus efeitos consequentes.

A emergência histórica de uma significação imaginária central como essa é capaz de reorganizar e redeterminar inúmeras outras significações sociais anteriormente instituídas, o que leva a condicionar também a criação de outras significações, cujos efeitos se estendem à virtualmente todas significações imaginárias instituídas na sociedade. Observa-se, ao se expandir esse raciocínio, que diversas significações, bem como seus suportes, sofrem atração para uma espécie de “esfera capitalista de significações”, sendo investidos<sup>6</sup> de novas significações e tornando-se passíveis de instrumentalização pelo capitalismo. O próprio Estado moderno é um exemplo disso: ele foi criado e estruturado pela monarquia absoluta para servir aos monarcas. Contudo, ele acabou transformando-se no portador ideal da dominação impessoal da “racionalidade” capitalista mediante a encarnação dessa racionalidade na instituição de Estado, modificando-se de modo correspondente (CASTORIADIS, 1987).

Ainda que diversos movimentos social-históricos tenham mobilizado a “Razão” como arma contra o pesadelo da tradição, ela, enquanto “processo aberto de crítica e elucidação”, tem um dos seus momentos parciais autonomizado pelo mundo racional-burocrático: o “entendimento” (*Vestand* no sentido kantiano e hegeliano do termo), ignorando outras dimensões da razão, como a questão dos fundamentos, dos fins, da totalidade etc. Evidencia-se, com efeito, que é essa razão amputada que se encarna e se materializa na quantificação, na técnica, na organização, na fetichização do crescimento como fim em si, enfim, na instituição

---

<sup>6</sup> A escolha desse termo não é trivial e seu sentido será discutido no segundo capítulo.

global da sociedade capitalista contemporânea. É ela que erige como soberano um momento parcial do sistema econômico que é o momento quantitativo, do mesmo modo que um momento parcial da vida social que é a economia, é erigida como momento e instância soberana da sociedade. Castoriadis define essa razão como “lógica conjuntista-identitária” ou “lógica conídica”. Cumpre então direcionarmos a investigação sobre ela, pois, a partir disso, a relevância e as limitações dessa lógica se tornarão inteligíveis, e poderemos então abordar sua crítica à ontologia da determinidade que pavimenta o caminho à sua concepção de história como criação.

## 2.2 – Da crítica à ontologia herdada à criação no domínio social-histórico

*Nenhum estado do ser pode ser tal  
que venha a tornar impossível  
a emergência de determinações  
diferentes das que já existem*

*Cornelius Castoriadis – As encruzilhadas do labirinto II*

A instituição da sociedade e as significações imaginárias sociais que nela se encarnam, incorporam e presentificam, desdobra-se em duas dimensões tecidas conjunta e indissociavelmente: a *dimensão conjuntista-identitária* (ou conídica), e a *dimensão propriamente imaginária* (ou poiética), domínio central do argumento de Castoriadis e ao qual nos debruçamos até agora.

Informada pela dimensão conjuntista-identitária ou conídica da instituição e suas significações, a sociedade opera, em seus diversos domínios, isto é, age, pensa etc. por meio de “elementos”; “classes”; “propriedades” e “relações” postulados como distintos e definidos. Nessa dimensão são criadas tanto a lógica e aritmética comuns quanto objetos dotados de propriedades determinadas e delimitadas, estáveis e permanentes. Nesse sentido, observa-se que o paradigma dominante da dimensão conjuntista-identitária é o da *determinação* ou da *determinidade* (CASTORIADIS, 1987; 1992).

A lógica conídica ou conjuntista-identitária da sociedade assinala que, no primeiro estrato natural, o existente físico, enquanto camada imediatamente acessível do mundo, há alguma coisa que corresponde ou equivale a esse gênero de postulados: “Essa lógica conídica é criada pela sociedade. Ao mesmo tempo, porém, ela encontra alguma coisa fora da sociedade” (CASTORIADIS, 2007, p.45). Deste modo, a dimensão conjuntista-identitária se escora –

lembrem-se que mencionamos a relação de escoramento da instituição da sociedade e de seu magma de significações no existente físico, bem como a adequação do sistema de representação da sociedade ao que lhe é fornecido – em um estrato daquilo que existe, correspondendo, de fato, a uma dimensão do ser, ou, no mínimo, se escora em algo que pode prestar-se a tal organização. E mais, observa-se que esse estrato apresenta uma universalidade em si e se estende até aonde o vivente não está, ou seja, o mundo não desaparece assim que o damos as costas, existindo de modo independente de nós (CASTORIADIS, 1987).

Relativo à instituição da sociedade propriamente dita, Castoriadis pontua que essa lógica mergulha suas raízes em uma real necessidade no âmbito funcional-instrumental do ordenamento e das atividades sociais em todos os domínios: *o social-histórico só pode existir ao instituir uma dimensão conjuntista-identitária*. Isso é perceptível quando observamos que a instituição das sociedades instauram relações de equivalência em sua vida comum. Ela deve possuir o instrumental para dizer “os homens”, “as mulheres”, “os habitantes da aldeia” etc. ou seja, operar por meio de classificações e categorias delimitadas, por meio de um esquema de determinidade (CASTORIADIS, 2002).

Com isso não queremos dizer a linguagem, ao fornecer o instrumental para que possamos instaurar relações de equivalência, de classificação e de determinação das mais variadas, possua apenas e exclusivamente uma dimensão conídica. De fato, independentemente do objeto do discurso, para que exista a possibilidade de desenvolvê-lo em um sentido específico e determinado, é necessário que haja a dimensão conídica. Contudo, é evidente que, além de ser capaz de expressar a determinidade, a linguagem também é atravessada por toda espécie de ambiguidades e polissemias. É justamente a dimensão polissêmica da linguagem que diz respeito à sua dimensão propriamente imaginária, afinal pode-se dizer inúmeras coisas que, do ponto de vista conídico, não há sentido, mas do ponto de vista da sociedade há um sentido que sequer se presta a tantos equívocos quanto se poderia imaginar. Quando dizemos “Hoje comi um prato de comida”, ninguém crê que, de fato, o sujeito ingeriu uma peça de louça, ainda que, conidicamente, esse seja o significado da frase (CASTORIADIS, 2007).

No contexto dessa amálgama entre as dimensões do conídico e do imaginário presente tanto na linguagem, quanto nas outras instituições sociais, observa-se que

O determinado e o necessário são imprescindíveis para o funcionamento de toda e qualquer sociedade – e também para que essa sociedade possa presentificar para si mesma, suas significações propriamente imaginárias. Não há sociedade sem mito, e não há sociedade sem aritmética. E, ainda mais importante: não há mito (ou poema, ou música) sem aritmética – e com certeza, não há aritmética sem mito (nem que seja

apenas o mito da “pura racionalidade” da aritmética) (CASTORIADIS, 1987, p. 429, 430).

O argumento deve estar claro: ainda que o imaginário social, enquanto instituinte, construa significações imaginárias sociais que são encarnadas em e instrumentalizadas por instituições (de poder, econômicas, religiosas, familiares etc.), essas instituições não deixam de possuir uma dimensão conídica, isto é, uma organização lógica a partir do paradigma da determinidade. Essa dimensão se expressa nas diversas categorizações, imputação de propriedades, agrupamento de dados em conjuntos etc. mobilizadas pelas diversas instituições sociais. Esse argumento informa o postulado que assevera que a sociedade, em seu funcionamento e reprodução, não pode existir sem instrumentalizar a lógica e os mecanismos conídicos pois o conídico é componente essencial da dimensão funcional inerente à qualquer sociedade – inerente pois é preciso que seja assegurada, por exemplo, a produção da vida material.

Em inúmeras sociedades tradicionais os seres humanos foram capazes de criar uma desenvolvida lógica conídica que encontra, de fato, correspondência no que existe, e que contribui de maneira fundamental ao seu domínio funcional: calendários, astronomias e meteorologias que permitem uma precisa previsibilidade do clima, de rotas de navegação, sistemas de classificação biológicos para categorizar plantas e animais comestíveis ou não etc. – que, a propósito, são frequentemente passados de geração em geração. Mas, simultaneamente, elas criaram também um riquíssimo repertório imaginário metafísico que não se preocupa em encontrar ressonância no existente físico – ao contrário do imaginário conídico – para simplesmente “sentirem-se mais em casa” no mundo, atribuindo sentidos e significados, muitas vezes fantásticos, a tudo o que acontece no mundo social e natural, como raios, trovões, nascimentos e mortes. Tudo isso é criação própria da instituição da sociedade considerada e que comporta ambas as dimensões sem problemas.

Todavia, isso não é, de forma alguma, exclusividade das sociedades tradicionais. As sociedades modernas também são capazes engendrar uma dinâmica conciliada da relação entre o conídico e o imaginário, que pode ser ilustrada pelo seguinte exemplo:

Nas sociedades que se consideram as mais civilizadas, as pessoas viviam e vivem ainda na crença simultânea de que  $1 \neq 3$  e  $1 = 3$ . Nenhum comerciante aceitaria que um franco é igual a três francos só porque no caso da Santíssima Trindade um é igual a três – coisa que ele confessa, contudo, todos os domingos na igreja (CASTORIADIS, 2007, p.35).

Contudo, a sociedade sempre submete a funcionalidade – que jamais pode prescindir do conídico – a outras coisas, e essas coisas são imaginárias, ou seja, derivadas do magma de significações imaginárias sociais da sociedade considerada. Tomemos um exemplo de empréstimo de Castoriadis: a sociedade faraônica foi capaz, sob as condições técnicas e produtivas do Egito antigo, de construir enormes pirâmides de pedra para o sepultamento dos faraós. Onde está a funcionalidade disso tudo? Poder-se-ia responder: a conservação do faraó na pirâmide é o que o assegurará um lugar digno na outra vida... Evidencia-se então que

*O exame de cada sociedade, inclusive a nossa, mostrará que todas elas submetem o conjunto das instituições funcionais a finalidades não “funcionais” (o que viriam a ser, aliás, estas últimas?), mas imaginárias e dependentes das significações sociais do conjunto considerado – e notadamente das significações sociais nucleares, as mais importantes [...]. Podemos nos perguntar qual é a lógica que faz com que a “intensidade” da adoração a Deus ou da verdade da fé sejam medidas pela altura das torres de uma catedral gótica ou da cúpula de Santa Sofia... E isso quando está escrito: “Onde eu estiver, vós estareis comigo”, ou seja, que uma gruta pode ser uma igreja. Mas não, são necessárias igrejas magníficas, tiaras de pedras preciosas para o papa etc. Qual é a relação? Aqui se pode ver o lado puramente imaginário dessa significação [...] (CASTORIADIS, 2007, p. 33. Grifo nosso).*

Desta feita, o importante é reter que o esqueleto conídico é o que permite que as pessoas comam, durmam, se reproduzam etc. na medida em que são processos naturais, funcionais e se prestam a uma organização determinada que o imaginário conídico é capaz de fazer par e encontrar ressonância. Mas as significações imaginárias sociais sempre permeiam esse esqueleto, dando-lhe a carne que é o investimento de finalidade, significação e sentido: “E que outra coisa além do imaginário poderia investir o mundo de sentido?” (CASTORIADIS, 2007, p.54).

Os argumentos e postulados discutidos até esse aqui sugerem, ainda que de modo mais ou menos implícito, uma crítica de Castoriadis às perspectivas funcionalistas de interpretação e compreensão do social, afinal o autor sempre submete a funcionalidade ao imaginário. É válido agora explicitá-la, pois ela complementarará o debate acerca da crítica à ontologia herdada, da instituição, da relação entre o conídico e o imaginário, e, posteriormente, do debate a respeito da desfuncionalização da psique. É importante frisar que a crítica ao funcionalismo adquire maior relevância especialmente ao constarmos a expressiva perenidade da visão que pretende explicar tanto a existência das instituições sociais, bem como de seus predicados específicos, a partir da função que elas preenchem na sociedade considerada; paradigma esse que, ainda hoje, encontra-se firmemente sedimentado em diversas áreas das Ciências Sociais, desde algumas

associadas ao pluralismo, até outras vinculadas ao marxismo, e que continua a polinizar abordagens no campo.

Cumprido notar, contudo, que a crítica castoriadisiana ao funcionalismo não diz respeito ao fato – que acabamos de discutir, e deveras evidente – de que as instituições preenchem funções vitais na sociedade, sem as quais sua própria existência seria inconcebível. Mais complexamente, a crítica tem por objeto a redução do papel das instituições às suas funções, ou seja, à sua dimensão conídica, determinada, e que elas sejam totalmente compreensíveis a partir desse papel. Deste modo, um ponto de partida adequado surge a partir de uma questão já tangenciada neste trabalho, mas que cabe, agora, adaptá-la aos moldes dessa discussão sem abrir mão dos termos utilizados por Castoriadis: *a natureza simbólica da instituição*.

Para Castoriadis, tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Ainda que as “coisas sociais” não sejam direta ou exclusivamente simbólicas, elas são impossíveis fora de uma rede simbólica. Uma organização dada da economia, do direito, do poder instituído ou de uma religião, existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Logo, a sociedade torna imperativa determinadas ligações de símbolos (significantes) aos seus significados (representações e significações no sentido já discutido aqui), fazendo-as valer como tal, isto é, instituindo-as. E o mesmo vale para a instituição social propriamente dita (CASTORIADIS, 1982).

O funcionalismo reconhece o papel do simbolismo na vida social. Contudo, ele tende a limitar e subestimar sua importância, vendo-o enquanto mero revestimento neutro e expressão adequada de uma “verdadeira substância das relações sociais”. Ou, quando é reconhecida uma lógica própria do simbolismo, este é sempre inserido em uma ordem necessária e exclusivamente racional – e já tangenciamos algumas problemáticas do pressuposto de uma racionalidade imanente ao real. Com efeito, para o funcionalismo, “a forma está sempre a serviço do fundo, e o fundo é ‘real-racional’. Mas não é assim na realidade, e isso destrói as pretensões interpretativas do funcionalismo” (CASTORIADIS, 1982, p. 143).

Tomemos como exemplo o caso de uma instituição inequivocamente relevante em todas as sociedades históricas: a religião. Ela frequentemente comporta rituais em seus cultos que possuem inúmeros detalhes de toda espécie, sejam eles procedimentais ou ornamentais. Os detalhes referem-se, em parte, à realidade ou a um conteúdo real das relações sociais. Se um templo é escuro, convém se utilizar de lâmpadas ou velas para iluminar o ambiente. Contudo, o uso de candelabros de sete velas, por exemplo, não possui referência funcional à necessidade

de iluminação, e sim uma referência simbólica associada a determinado imaginário religioso proveniente do magma de significações imaginárias sociais da sociedade.

De fato, o símbolo não pode privar-se de toda referência ao real, isto é, prescindir totalmente da lógica conídica, mas nada permite determinar as fronteiras do simbólico, isto é, o ponto a partir do qual o simbólico invade o funcional (CASTORIADIS, 1982, p. 150). E a escolha dos pontos de que se apodera o simbolismo parece ser, em grande parte, arbitrária. O direito, outra instituição inequivocamente relevante nas sociedades históricas, fornece um exemplo ainda melhor do tipo de relações entre a instituição e a “realidade social subjacente”. A partir dele, que reivindica encarnar o suprassumo da racionalidade, deveríamos ser capazes de mostrar que o simbolismo que ele evoca está plenamente a serviço do conteúdo real – e está saturado de lógica conídica.

O direito romano, uma das bases fundacionais sobre as quais se assentou o desenvolvimento do direito moderno, é, no início, um conjunto rudimentar de regras rígidas, onde a forma esmaga o fundo:

No direito romano inicial, o estado arcaico é marcado pelo caráter ritualista do direito, <o lado> quase mágico dos formulários jurídicos. Os casos de responsabilidade são caracterizados unicamente segundo acontecimentos exteriores – tal coisa se passou, portanto tal pessoa deve pagar tanto ou sofrer tal pena; assim também, nas convenções civis, compras e vendas por exemplo, a única coisa que deve ser levada em consideração é saber se certas fórmulas rituais foram ou não pronunciadas. Num caso como no outro (transação civil ou delito), nenhuma atenção é dada à vontade, às intenções do sujeito – partes da transação e do “autor” do delito (CASTORIADIS, 2007, p.220).

Sua evolução é marcada por um esforço para se alcançar a funcionalidade à qual se propunha, e que estava longe de possuí-la. Uma transação econômica, por exemplo, tem como núcleo funcional a vontade e a intenção das partes contratantes. Contudo, por muito tempo, esse núcleo desempenhou um papel muito reduzido em relação à lei que o rege. O que domina, inversamente, é o ritual da transação, o fato de que tais palavras foram pronunciadas e tais gestos realizados (CASTORIADIS, 1982).

Castoriadis assevera então que a evolução histórica do direito romano ilustra não a funcionalidade do direito, mas a *relativa independência do simbolismo em relação à funcionalidade*, seguida da conquista lenta, gradual, mas nunca integral, *do simbolismo pela funcionalidade* – e não o inverso, como gostariam os funcionalistas:

A história do direito romano pode, assim, ser vista como a história da luta entre o aspecto ritualista do período arcaico, que caminhava junto com uma imputação

“reificada”, e um reconhecimento gradual da autonomia do sujeito e de sua vontade como decisiva para constituir a transação ou o delito – processo que é ao mesmo tempo um enorme processo de racionalização (CASTORIADIS, 2007, p.221).

Com efeito, evidencia-se que os postulados funcionalistas que sugerem a neutralidade ou a plena adequação dos símbolos ao funcionamento dos processos reais carece de sentido: os símbolos, tanto em geral, quanto no caso das instituições, não são totalmente subjugados pelo “conteúdo” que supostamente têm que veicular. Eles pertencem a estruturas ideais que lhes são próprias, que se inserem em relações “quase-rationais”. A conquista da lógica simbólica das instituições e sua “racionalização” progressiva, isto é, a proliferação da lógica conídica no simbólico, são processos históricos relativamente recentes (CASTORIADIS, 1982, p. 148, 149).

Começa a se explicitar, desta forma, que o funcionalismo postula uma substância que seria pré-constituída em relação às instituições. Todavia, é impossível captar um conteúdo da vida social que seria primário e que se daria uma expressão nas instituições independentemente delas: esse “conteúdo” só é definível em uma estrutura, que, por sua vez, comporta sempre a instituição. Quando dissemos aqui, ainda que não nesses termos exatos, que as relações sociais reais são sempre instituídas, não queremos dizer que elas o são por terem alguma vestimenta jurídica. Até porque em diversos casos ela simplesmente não existe. As relações sociais são instituídas porque foram estabelecidas como modos de ser e fazer universais, simbolizadas e sancionadas enquanto tal. Mesmo as relações sociais centrais do capitalismo, a relação capital-trabalho, governante-governado etc. são instituições e não podem se estabelecer enquanto relação social sem se institucionalizarem imediatamente.

A crítica castoriadiseana ao funcionalismo, é importante frisar, se estende também – e especialmente – ao marxismo. Ainda que não tenha elucidado o conceito de instituição, o que evoca certa ambiguidade a esse respeito, o marxismo não poderia escapar de tratar do tema. Em sentido estrito, para os marxistas, as instituições pertencem à superestrutura, e seriam determinadas pela infra-estrutura. As instituições aparecem como formas superestruturais que exprimem o conteúdo real das relações de produção infra-estruturais, anteriormente estruturado, e, logo, determinante dessas instituições. A questão que surge é: como esse conteúdo pode estar estruturado, se não está instituído? (CASTORIADIS, 1982, p. 151).

Se a “economia” determina o “direito”, ou, melhor dizendo, se as relações de produção determinam as formas de propriedade, subentende-se que as relações de produção são

articuladas antes de sua expressão jurídica. Contudo, a articulação dessas relações em escala social significa uma rede, real e simbólica, que sanciona, ela própria, uma instituição. As classes já estão instituídas nas relações de produção, independentemente de serem reconhecidas, isto é, expressas e instituídas pela instituição do direito. A própria economia só pode existir enquanto instituição, o que não implica, necessariamente, uma instituição jurídica independente. Com isso queremos argumentar acerca da *relativa autonomia do simbolismo institucional em relação às funções da instituição*, argumento que erode a visão integralmente funcionalista.

Isso não significa dizer que o simbolismo institucional determina o conteúdo da vida social. A relação entre a instituição e a vida social que aí se desenvolve não implica a anterioridade de uma em relação à outra. Trata-se de *momentos* em uma estrutura – que nunca é rígida ou idêntica entre as sociedades. O que se estabelece, segundo Castoriadis, é uma relação *sui generis*, cuja natureza desconhecemos e deformamos ao tentarmos captá-la como causação ou encadeamento de sentido (CASTORIADIS, 1982).

Assim, ainda que a sociedade constitua seu simbolismo, ela não o faz dentro de uma liberdade total. O simbolismo se ancora tanto no natural, quanto no histórico. Os inúmeros encadeamentos de relações entre significantes e significados, assim como seus desdobramentos, não são visados ou previstos, nem livremente escolhidos nem impostos à sociedade. O simbolismo determina *aspectos* da vida social, e, inclusive, não somente os que supostamente deveria determinar. No entanto, ele se mostra ainda cheio de fissuras, interstícios e graus de liberdade. Portanto, o simbolismo não é “nem senhor da sociedade, nem escravo flexível da funcionalidade” (CASTORIADIS, 1982, p. 152).

Para além desses predicados do simbólico, subsiste um elemento essencial que o compõe e que já falamos sobre: o componente imaginário de todo símbolo. Partamos da noção corrente de imaginário: ela remete a alguma coisa “inventada”, ou a um deslocamento de sentido de um símbolo. Todo simbolismo pressupõe o imaginário pois pressupõe a capacidade de ver em uma coisa algo que diferente do que ela é. Assim, o imaginário deve se utilizar do simbólico não apenas para exprimir-se, mas para de fato “existir”, isto é, “passar do virtual a qualquer coisa a mais” (CASTORIADIS, 1982, p. 154).

Entretanto, ainda que o simbólico pressuponha o imaginário (e nele se apoie), ele também comporta quase sempre um componente “racional-real”, isto é, o que representa o real (a lógica conídica que discutimos há pouco) ou o que é indispensável para pensar ou agir. Esses

dois componentes são inextricavelmente amalgamados. Levando isso em consideração, Castoriadis se coloca a questão:

Por que é no imaginário que uma sociedade deve procurar o complemento necessário para sua ordem? *Porque encontramos, no núcleo deste imaginário e através de todas as suas expressões, algo de irredutível ao funcional, que é como um investimento inicial do mundo e de si mesmo pela sociedade com um sentido que não é “ditado” pelos fatores reais porquanto é antes ele que confere a esses fatores reais tal importância e tal lugar no universo que constitui para si mesma a sociedade?* [...] Como explicar que três mil anos depois, soframos ainda as consequências do que sonharam os Judeus e os Gregos? Por que e como este imaginário, uma vez estabelecido, ocasiona consequências próprias, que vão além de seus “motivos” funcionais e mesmo às vezes os contrariam, que sobrevivem durante muito tempo após as circunstâncias que os fizeram nascer – que finalmente mostram no imaginário um fator autonomizado da vida social? (CASTORIADIS, 1982, p.156. Grifo nosso).

O que Castoriadis argumenta é que não podemos compreender completamente o simbolismo em redução direta e imediata à função (ou ao “real”, ou o ao que chamamos aqui de mundo exterior à entidade para-si). Em uma cerimônia de passagem de adolescentes à fase adulta, por exemplo, a função é sempre mais ou menos a mesma: é necessário que a ascensão dos indivíduos à fase adulta seja marcada publicamente, sublinhada por festas, provas etc. Contudo, esse núcleo funcional é incapaz de explicar a abundância de detalhes e complexidades sempre diferentes que orbitam ao redor dele. Em redução mediata, indireta, derivando os símbolos de componentes imaginários secundários<sup>7</sup>, podemos encontrar novamente alguns elementos funcionais. Por exemplo: a categoria de mulheres que prepararão as refeições da cerimônia pode ser ligada à estrutura do clã, logo, reportados a elementos “reais”. Mas, cedo ou tarde, essas reduções e derivações sucessivas vão se afastando cada vez mais do núcleo funcional, se tornando cada vez mais mediatas, e logo encontram seu limite.

Portanto, tendo em vista o que foi dito até aqui, compreende-se que

A visão moderna da instituição que reduz sua significação ao funcional, é só parcialmente correta. Na medida em que se apresenta como *a* verdade sobre o problema da instituição, é só projeção. Ela projeta sobre o conjunto da história uma ideia tomada de empréstimo não propriamente da realidade efetiva das instituições do mundo capitalista ocidental (que sempre foram e são, apesar do enorme movimento da “racionalização”, só parcialmente funcionais), mas aquilo que esse mundo *gostaria* que suas instituições fossem. Visões ainda mais recentes, que só querem ver na instituição o simbólico (e o identificam com o racional) representam também uma verdade somente parcial e sua generalização contém igualmente uma projeção (CASTORIADIS, 1982, p. 159. Grifos do autor).

---

<sup>7</sup> O imaginário secundário é o imaginário que se prolifera ao redor do imaginário central (CASTORIADIS, 1982, p. 156).

Assevera-se, por conseguinte, um argumento vizinho ao que foi discutido há pouco: que para além da atividade consciente de institucionalização, as instituições lançam raízes no imaginário social e *sua função é ultrapassada pelo efeito do imaginário*. Com efeito, este imaginário “deve-se entrecruzar com o simbólico, do contrário a sociedade não teria podido ‘reunir-se’, e com o econômico-funcional, do contrário ela não teria podido sobreviver” (CASTORIADIS, 1982, p. 159).

Com base nisso, agora temos as condições de, finalmente, definir o conceito de instituição para o autor greco-francês: “*A instituição é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário*” (CASTORIADIS, 1982, p. 159, grifo nosso).

Nesse sentido, à imaneente necessidade das sociedades de instituir uma dimensão conídica – afinal ela é componente essencial do funcional, funcionalidade esta que é, como vimos, necessária à existência de qualquer sociedade – é conjugado um particular desenvolvimento histórico da filosofia que levou a uma dilatação dessa dimensão da instituição da sociedade. Esse alargamento trouxe consigo a exigência de mobilização da hipercategoria da determinidade, ainda que mais ou menos implícita ou mesmo naturalizada na história da filosofia. Entre os gregos essa questão se expressa mediante a oposição entre o *péras* (a determinação) e o *apeiron* (o indeterminado), como duas instâncias ontológicas fundamentais. No entanto, desde Platão, mesmo quando a filosofia levou em consideração o indeterminado, essa dimensão sempre foi, por *decisão ontológica*, colocada em detrimento em relação às categorias da determinidade, como uma instância inferior do Ser (CASTORIADIS, 1987).

A ontologia tradicional, deste modo, procurou sempre encobrir alguns fatos fundamentais decorrentes do desequilíbrio ontológico que orquestrou. Um exemplo é a negação do tempo pela determinidade, afinal, se algo é verdadeiramente determinado, está determinado desde sempre e para sempre. Se, nesse esquema determinista, está incluída a mudança, o seu modo de alteração também já está dado, assim como as formas que essa mudança pode produzir. Os “acontecimentos” não são nada além da realização de leis anteriores, externa ou inerentemente postuladas, e o tempo é amaldiçoado pela eterna repetição de determinações que são, por si mesmas, essencialmente aniquiladoras do Diferente: qualquer fonte de alteridade é definitivamente sepultada pelos coveiros da utopia (CASTORIADIS, 1987).

O alargamento da determinidade da lógica conídica estabelecido pela ontologia herdada – neste momento já deve se ter percebido, nas entrelinhas, uma poderosa crítica aos esquemas

hegelianos de pensamento... – não observa que, se essa lógica pudesse abarcar e esgotar por completo tudo o que existe, não haveria possibilidade de qualquer ruptura ou criação: tudo o que existe só pode existir a partir do que já está – ou estava – dado, exterminando a possibilidade do (verdadeiramente) novo. Deste modo, tudo aquilo que não pudesse ser determinado foi tomado como impensável, absurdo, transcendente ou foi simplesmente ignorado:

Desde Platão até o liberalismo moderno e o marxismo, a filosofia política tem estado contaminada pelo postulado operatório que diz que há uma ordem total e “racional” (e, por conseguinte, “repleta de sentido”) do mundo, e seu inevitável corolário: há uma ordem nos assuntos humanos que está ligada àquela ordem do mundo – o que se poderia chamar a ontologia unitária. Este postulado serve para dissimular o fato fundamental de que a história humana é criação – e sem esse fato não pode haver nenhuma autêntica questão de julgamento e escolha, quer “objetivamente”, quer “subjetivamente” (CASTORIADIS, 1987, p. 302).

A “enfermidade da ontologia herdada” apontada pelo autor consiste então não apenas na impossibilidade de esgotamento do Ser por meio do paradigma da determinidade, tal como pretendido pelas teorias deterministas. Mas também no fato de que estas, ao pretenderem abarcar o social-histórico exclusivamente por meio de sistemas conjuntistas identitários (ou conídicos), procurando correspondências entre uma suposta ordem total do mundo e a ordem das coisas humanas e sociais (o que o autor chamou de “ontologia unitária”), acabaram por ocultar a dimensão imaginária da instituição da sociedade e seus domínios fundamentais: a criação e o imaginário radical (CASTORIADIS, 1987).

Um corolário da enfermidade da ontologia herdada passível de escrutínio diz respeito à abordagem da história a partir do pressuposto da causalidade. O investigação do domínio diacrônico do social-histórico que pretende “explicar” as sucessões e alterações da sociedade de maneira causal mobiliza exclusivamente a dimensão conjuntista-identitária sem levar em consideração que os fenômenos, processos e relações do mundo social não são exclusiva ou exaustivamente determinados. É verdade que, em outros domínios, existem leis causais que podem ser comprovadas e demonstradas, e elas devem ser respeitadas. Todavia, no caso da história humana, não existem condições de verificação de leis causais, isto é, não somos capazes de reproduzir as condições de aparição de um fenômeno para se constatar que um segundo fenômeno, causado pelo primeiro, vai efetivamente se realizar:

Para que eu possa estabelecer um encadeamento causal seria necessário que eu pudesse dizer: existe, de modo completamente definido, a classe dos objetos A, a classe dos objetos B; elas têm fronteiras totalmente rigorosas no que diz respeito a essa lei e a essas experiências, na falta ou sobra, e existem as condições a, b, c..., elas mesmas rigorosamente definidas e podendo ser colocadas em um lugar espaço-temporal bem definido – e nesse momento, B reaparece. Mas no caso da sociedade S

jamais poderei fazer isso, pois não posso decompor a sociedade em uma hierarquia de conjuntos dizendo: eis tudo o que importa e eis os elementos dessa hierarquia de conjuntos definidos de forma conídica (CASTORIADIS, 2007, p. 37).

O paradigma da determinidade ignora que os processos sociais e seus correlatos possuem um relevante componente de indeterminação, proveniente da dimensão imaginária do ser social-histórico. Os fenômenos que são objeto de análise em história não podem se prestar exclusivamente a um tratamento conídico pois eles não são rigorosamente determinados. Com efeito, para Castoriadis, na história não há explicações. A mobilização da dimensão conjuntista-identitária pode, ao máximo, informar uma inteligibilidade reduzida – pois o conídico é denso em toda parte. (CASTORIADIS, 2007).

Não queremos com isso dizer que as análises que mobilizam esse tratamento sejam de todo inúteis, mas apenas insuficientes. Estatísticas populacionais, recursos naturais, mapeamento geográfico etc. podem ser muito úteis e devem ser trazidos à baila. Entretanto, ainda que não possamos “explicar” a história a partir dos elementos que se prestam a uma organização conídica, ou seja, derivar, demonstrar e verificar logicamente o encadeamento causal e determinado dos fenômenos humanos, é possível compreendê-la. Para tal, faz-se necessário investigar as significações imaginárias sociais da sociedade. E, ainda que nós não possamos abordá-las a partir do paradigma da causalidade, também podemos compreendê-las, e a compreensão dessas significações em sociedades antigas “[...] se transforma, de fato, em uma recriação poética. Não é a mesma coisa que o acesso a uma obra de arte, mas se situa muito mais desse lado do que da compreensão da necessidade das etapas de uma demonstração matemática (CASTORIADIS, 2007, p.42).

Em uma abordagem da história que não se ancora apenas na dimensão conídica mas que tem a coragem de conjugar também a dimensão imaginária em toda sua complexidade e indeterminidade, a investigação histórica ensaia uma recriação, e, por isso mesmo, o papel essencial pertence à imaginação. Ao compreendermos, na medida do possível, as significações imaginárias sociais de uma sociedade em determinada época, seremos capazes de “[...] viver, através do espírito, no mundo de Roma sem sermos romanos, e ficar suficientemente convencidos de que efetivamente as coisas deviam ser mais ou menos assim e não de outra forma” (CASTORIADIS, 2007, p.43).

Contornando o paradigma do determinismo conjuntista-identitário e levando em conta ambas as dimensões do Ser, Castoriadis assevera: “O que existe não é conjunto nem sistemas

de conjuntos. O que existe não é plenamente determinado. O que existe é Caos, ou Abismo, ou Sem-Fundo. O que existe é Caos irregularmente estratificado” (CASTORIADIS, 1987, p. 430). Ainda que o que o existe comporte uma lógica conjuntista-identitária, ou seja, também é amalgamado pela dimensão do determinado, *o Ser não se esgota na lógica-ontologia da determinidade*.

Esse ponto é crucial no argumento de Castoriadis, e já começam a ser delineados os caminhos que são abertos a partir de sua crítica à ontologia da determinidade, especialmente no que diz respeito à ação propriamente política, isto é, *instituinte*:

Se o universo humano fosse perfeitamente ordenado, quer a partir do exterior, quer por sua “atividade espontânea” (“mão invisível”, etc.), se as leis humanas tivessem sido ditadas por Deus ou pela natureza, ou ainda pela “natureza da sociedade” ou pelas “leis da história”, não haveria, então, lugar algum para o pensamento político, e nenhum campo aberto à ação política, e seria absurdo perguntar pelo que é uma boa lei, ou pela natureza da justiça (cf. Hayek). De modo análogo, se os seres humanos não pudessem criar alguma ordem para si mesmos estabelecendo leis, não haveria qualquer possibilidade de ação política, instituinte (CASTORIADIS, 1987, p.302).

Assim, por meio desses desenvolvimentos filosóficos e ontológicos, o autor observa uma irreduzibilidade do domínio social-histórico aos tipos tradicionais do Ser. Nesse sentido, ele inaugura uma alternativa ontológica capaz de abarcar a indeterminidade e o Caos, ocultados e/ou inferiorizados pelas ontologias herdadas em proveito das categorias da determinidade e do Cosmos (CASTORIADIS, 1987).

O domínio social-histórico, na visão do autor, cria um novo tipo ontológico de ordem, isto é, de unidade, coesão e diferenciação organizada, materializado por meio de diferentes formas, e cada uma delas encarna uma criação *ex nihilo*, um novo *eidós* de sociedade, que relaciona-se com as noções de magma e imaginário anteriormente discutidas:

Onde, aliás, já vimos uma *forma de ser* igual à instituição? [...] Essa criação é *ex nihilo*: quando a humanidade cria a instituição ou a significação, ela não “combina elementos” que teria encontrado esparsos diante dela. Ela cria a *forma* instituição, e em e por essa forma ela *se* cria a si mesma *enquanto humanidade* (outra coisa do que uma assembleia de bípedes). Criação *ex nihilo*, criação da forma, não quer dizer criação *cum nihilo*, sem “meios” e sem condições, sobre tábula rasa. [...] Toda criação histórica realiza-se sobre, em e pelo que foi instituído (sem falar das condições “concretas” que o cercam). Isso a condiciona e a limita – mas não a *determina*; e, evidentemente, ainda menos de maneira “racional”, visto que nos casos importantes se trata da passagem de um magma de significações imaginárias a outro (CASTORIADIS, 1992, p. 60. Grifos do autor).

Ao levar em conta a dimensão da indeterminação sem subjugar-la ao determinado, como fazem as ontologias tradicionais, Castoriadis passa a compreendê-la não apenas como mera

“indeterminação” no sentido corrente, mas como uma *não determinação do que existe, o que torna possível a criação, isto é, a emergência de determinações diferentes*. Seu argumento é tão cristalino quanto essencialmente libertário e anti-determinista (em última instância): “Nenhum estado do ser pode ser tal que venha a tornar impossível a emergência de determinações *diferentes* das que já existem” (CASTORIADIS, 1987, p. 431. Grifo do autor).

Evidencia-se, a partir do que foi dito até agora, que a criação é um tema central da sociologia/filosofia castoriadiseana, e que ela torna-se possível à jusante da crítica aos paradigmas funcionalistas e à ontologia herdada da determinidade. De fato, sua relevância é tamanha que, insatisfeito com as acepções negativas que meramente asseveram a inexistência de qualquer natureza ou essência do homem, Castoriadis a elege enquanto tal:

A natureza – ou a essência do homem – é precisamente esta “capacidade”, esta “possibilidade” no sentido ativo, positivo, não predeterminado de *fazer existir formas outras* de existência social e individual, como podemos facilmente verificar ao considerarmos a alteridade das instituições da sociedade, das línguas ou das obras. Isso significa que existe de fato uma natureza ou uma essência do homem, definida por esta especificidade central que é a criação, pela maneira e pelo modo segundo os quais o homem cria e se autocria (CASTORIADIS, 2002, p. 126. Grifos do autor).

O alcance ontológico desses argumentos são profundos e radicais, já que todos eles apontam para infinitas possibilidades não apenas a partir do que é, do que já está dado, mas leva em conta a criação do radicalmente novo, da posição de novas formas e novas determinações não dedutíveis ou produtíveis a partir do que já existe. Podemos triturar as “condições” o quanto quisermos, mas jamais teremos a “explicação” do novo, pois tudo o que fazemos é condicionado por uma série indefinível de elementos, e suprimir um deles já é suficiente para que toda a série mude – questão por vezes tratada como “efeito borboleta”. A criação implica, portanto, que surgem novas formas na história, nem *a priori* nem *a posteriori*, pois não surge dos elementos que a condicionam – e repare-se que aqui não é ignorado que há, de fato, condicionamento (CASTORIADIS, 2007).

A questão da criatividade, do possível e do contingente, ao ser colocada em relevo, coloca em cena uma atitude tipicamente libertária de generosa abertura com a realidade que não necessariamente desagua no ceticismo ou niilismo. Inversamente, como nos lembra Brancaleone (2019), estimula um fundamental movimento de experimentação dentro do arco de possibilidades existentes no horizonte que pode até mesmo levar a atitudes que tentem estimular a criação desses próprios “arcos de possibilidades”. Nesse sentido, Castoriadis se

coloca de modo intransigentemente antidogmático em relação às limitações de toda ordem a que querem onerar a sociedade:

Criação não significa indeterminação. A criação *pressupõe*, com efeito, uma indeterminação no ser; isto, no sentido em que o que é nunca o é de tal modo que exclua o surgimento de novas formas, de novas determinações. Em outras palavras, o que é nunca está *fechado* do ponto de vista mais essencial; o que é está aberto, o que é está sempre igualmente *por-ser*” (CASTORIADIS, 2002, p.126. Grifos do autor).

Nesse sentido, ele afasta o lugar-comum antropológico que assevera na Razão, especialmente a conjuntista-identitária, (tal como mobilizada nos toscos testes de QI), a humanidade do homem, sua essência e diferença dos outros animais:

A capacidade de criação nos faz precisamente ver por que a essência do homem não poderia ser a lógica e a racionalidade. Com a lógica e a racionalidade podemos chegar ao infinito virtual (depois de 2 bilhões, há ainda 2 bilhões com a potência de 2 bilhões), podemos extrair ao infinito as consequências de axiomas *já antes colocados*; mas nem a lógica nem a racionalidade jamais permitirão imaginar um novo axioma (CASTORIADIS, 2002, p. 129. Grifos do autor).

Cabe, finalmente, tornar mais explícita a íntima relação da criação com o imaginário, que mencionamos algumas vezes apenas para fazer notar sua presença nas entrelinhas, e definir de uma vez por todas essa palavra adorada pelos crentes e teólogos, que revirariam as entranhas ao ver-nos profanando seu uso:

Criação: capacidade de fazer emergir o que não está determinado, ou não é derivável, de modo combinatório ou não, a partir do existente. Pensamos imediatamente que é justamente esta capacidade que corresponde ao sentido profundo dos termos imaginação e imaginário quando abandonamos seus usos superficiais. *A imaginação não é simplesmente a capacidade de combinar elementos dados para produzir outra variante de uma forma já dada; a imaginação é a capacidade de colocar novas formas. É verdade que esta nova forma utiliza elementos que já existiam; mas a forma como tal é nova* (CASTORIADIS, 2002, p.128. Grifo nosso).

A criação imaginária em Castoriadis é autocriação. Esse ponto é de extrema relevância e devemos nos atentar a ele. Como dissemos, o domínio social-histórico cria um novo tipo ontológico de ordem. Esse nível ontológico se pressupõe a si mesmo e traz consigo suas próprias condições de existência, no sentido de que a criação é mais do que a mera conjugação dos elementos já dados, mas que é bem diferente de uma criação no nada que não observe ou seja condicionada pelo já dado, ou seja, pela sociedade instituída (o que ele chama criação *ex nihilo*). Assim, se a instituição é criação sócio-histórica, a instituição pressupõe a si mesma: “o vivente pressupõe o vivente (só há o vivo se existirem vivos) e a instituição pressupõe a instituição (os indivíduos produzidos por ela a fazem existir)” (PERRUSI, 1999, p. 33).

Se, nesse contexto, é vertebrada a ideia de que a sociedade está na origem dela mesma, a busca de uma origem longínqua perde completamente o sentido. Com efeito, é negada toda fonte imanente ou transcendente de determinação sobre o domínio humano (esse ponto é fundamental para se compreender a questão da heteronomia que será discutida no próximo tópico):

A autocriação da sociedade, que sempre se exprime como postulação/instituição de um magma particular de significações imaginárias, escapa à determinação por ser, precisamente, autopostulação; algo que não pode estar fundado em uma Razão universal nem se reduzir a uma correspondência com um suposto ser-assim do mundo (CASTORIADIS, 1987, p.388).

A sociedade como sua própria origem, como autocriação *ex nihilo*, implica sua retroalimentação. Dissemos, anteriormente, que o domínio social-histórico é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo. A sociedade instituinte se inscreve na história enquanto autocriação, enquanto “fonte de criação ontológica que se desdobra como história” (CASTORIADIS, 1987, p.371), e o que é criado é sedimentado enquanto sociedade instituída.

Lembremos, a criação é imaginária. Se a criação no domínio social-histórico, quase desnecessário dizer, não pode ser pensada como obra de um ou alguns indivíduos, ele só pode ser obra do coletivo anônimo. Castoriadis denomina a criação imaginária pela sociedade instituinte de “imaginário instituinte”, que também pode ser chamado de “poder instituinte” (CASTORIADIS, 2002).

Este poder instituinte situa-se no subterrâneo da sociedade instituída. Faz sentido, afinal seu próprio imaginário (instituinte) e sua capacidade criadora podem vir a emergir e erodir o instituído, isto é, questionar as significações fundacionais da presente instituição da sociedade. Nesse sentido:

Criar é um processo contínuo alimentado de si mesmo. O que cria (instituinte) e o que é criado (instituído) opõem-se, mas buscam uma união, ainda que tensa. O instituído participa sempre do instituinte até o último vir a substituir o primeiro, criando uma nova forma, outra vez, agora, instituída, que estará ameaçada por outra forma instituinte. Isso porque só se pode entender o social-histórico como auto-alteração, resultado daí um processo que está sempre recriando o impulso que o criou (PERRUSI, 1999, p.34).

Começa a delinear-se aqui o projeto político autonomista que esses postulados sugerem: se o que existe, tal como existe, permite-nos agir e criar, e não nos dita nada, abre-se margem ao reconhecimento de que, na verdade, a sociedade se autoinstitui, tanto enquanto instituinte

quanto como instituída. A conclusão mais poderosa que se pode tirar disso é que nós criamos a nós mesmos e instituímos nossas próprias leis, e não a Razão das coisas, ou Deus, ou a natureza, ou as leis da história, ou do mercado, ou qualquer coisa que transcenda à viva atividade da sociedade:

Nós não acreditamos em Deus, ou antes, para acomodar todo mundo, pensamos – teístas e cartesianos – que Deus não “interfere” nas questões do mundo. *Portanto*, a sociedade se cria a si mesma. A partir do momento em que há um coletivo humano, ou esse coletivo se auto-institui ou ele desaparece. É com certeza uma das coisas mais difíceis de aceitar para o pensamento tradicional. Quando falamos de coletivos “que não desapareceram logo de início”, eles sempre *já* tinham se auto-instituído. Não há “contrato social”, nem de direito nem de fato. Não podemos de maneira alguma derivar a linguagem de uma “cooperação” entre os indivíduos. História absurda: pessoas sem linguagem encontram-se e, depois de longa discussão, adotam as regras da linguagem que irão estabelecer. Também não podemos derivá-la do psiquismo humano como tal. O psiquismo tem a possibilidade da linguagem, mas não conduz à linguagem e, com certeza, a uma determinada linguagem particular; e os humanos falam sempre uma linguagem particular. [...] Assim também a instituição da sociedade não pode ser produzida por indivíduos: quando falamos de indivíduo, falamos de alguém já socialmente fabricado: o recém-nascido e sua mãe, a galinha e o ovo etc. (CASTORIADIS, 2007, p. 31 Grifos do autor).

Cumpra então ao projeto político da autonomia descortinar e romper a influência exacerbada do determinismo da ontologia conjuntista-identitária sob seus diversos disfarces, pois, conscientemente ou não, ela continua a sobredeterminar o que é pensado em todos os domínios. Assim, se faz necessário ultrapassar toda espécie de determinismo e dilatação do conídico tanto para tratarmos da questão política em seu terreno apropriado, isto é, o terreno da criação histórico-ontológica, do contingente e da efetiva possibilidade de ação política, quanto para abriremos caminhos à novas formas de autoinstituição da sociedade:

A ontologia e a lógica que herdamos são, aqui, vãs, pois estão condenadas a ignorar o ser próprio do social-histórico. Não apenas essa lógica e essa ontologia só conseguem enxergar na criação uma palavra [...], mas elas são ainda forçadas, irresistivelmente forçadas, a perguntar: criação *por parte de quem?* A criação, contudo, enquanto obra do imaginário social, da sociedade *instituinte* (*societas institutans*, e não *societas instituta*), é o modo de ser do campo social-histórico mediante o qual esse campo *existe*. A sociedade é autocriação que se desdobra como história (CASTORIADIS, 1987, p. 246. Grifos do autor).

No entanto, gostemos ou não, a dilatação da dimensão conjuntista-identitária – e seu imperativo de determinidade – pela ontologia herdada em detrimento da dimensão do imaginário se alastrou e se impregnou em quase todos os domínios do pensamento: “No mundo moderno, coloca-se a ‘ciência’ no lugar de tudo, ela é inflada e dá-se a isso o nome de ‘racionalidade’” (CASTORIADIS, 2007, p.44). Esse processo, conjugado a um imaginário político difuso, acabou por contribuir – somado a outros processos, como o recuo da religião

no processo de secularização da modernidade por exemplo – à pseudo “racionalidade” enquanto forma histórica do imaginário do mundo moderno e à emergência dessa significação imaginária central do capitalismo: “O que se chama de racionalidade e razão no mundo moderno, e isso é dito há bastante tempo, é o conídico tomado por si mesmo e transformado em significação imaginária social central da sociedade (CASTORIADIS, 2007, p.44).

Uma das encarnações da Razão capitalista, relacionada com a lógica-ontologia conjuntista-identitária, expressa-se na especificidade da forma-Estado<sup>8</sup> da modernidade:

O fato moderno *par excellence* quanto a esse aspecto: a emergência e o predomínio do *Aparelho burocrático*, que faz da “tecnicidade” ou da “teoria” um véu para seu poder, embora nada tenha a ver com uma ou outra (CASTORIADIS, 1987, p. 257. Grifos do autor).

Já deve estar mais do que claro a este momento, que essa pseudo racionalidade, opera, atualmente, como a única significação imaginária capaz de legitimar e manter coesa a instituição capitalista da sociedade. E o mais relevante sobre isso, no que interessa a este trabalho, é entender sua externalidade relativa ao corpo social, e a impotência em que nos encontramos aos nos depararmos com o imponente edifício *desta* Razão: “*Talvez não tenha sido Deus quem quis a ordem social vigente, mas a Razão das coisas, e sobre ela não temos nenhum poder*” (CASTORIADIS, 1987, p. 436. Grifo nosso). Aqui começa a ser desvelado o que chamaremos a partir de agora de “heteronomia”.

---

<sup>8</sup> Utiliza-se aqui a noção a partir de Brancaleone (2019, p. 99; 2020, p.29): “Por forma-Estado e forma-Capital entendo um modo antifetichista de lidar com os conceitos de Estado e de Capital analisando-os sobretudo como relações sociais e arranjos interativos ‘para além das instituições que lhe são epifenomênicas (e muitas vezes cometemos o erro de essencializar suas representações – que sem dúvida correspondem a determinados níveis/camadas da realidade – às custas de suas realidades, que são sempre mais que suas representações).”

### 2.3 – Da questão da heteronomia e da clausura do significado

*A exigência de abandonar as ilusões sobre sua condição é a exigência de abandonar uma condição que necessita de ilusões.  
Karl Marx – Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*

Tem fundamento supor que o processo de emergência histórica da significação imaginária central relativa à expansão ilimitada do domínio racional pelo capitalismo, corroborada, como argumentamos, pela dilatação da hipercategoria da determinidade da lógica conjuntista-identitária – ou conídica –, assevera uma forma de defesa da sociedade instituída contra a sociedade instituinte. Dissemos, antes, que a fonte inexaurível de alteridade tanto do mundo pré social, quanto do imaginário instituinte, pode iniciar um esgarçamento do tecido das significações imaginárias instituídas, e que isso pode se revelar como uma ameaça para a instituição da sociedade. De fato, a sociedade nunca pode escapar dela mesma. A sociedade instituinte e o imaginário instituinte evocam um forte perigo para a sociedade instituída e seu imaginário instituído, com seu magma de significações já firmemente sedimentado e materializado na instituição global da sociedade, logo, plenamente operante.

A ameaça à ordem estabelecida que eles sinalizam, situa-se, em um primeiro nível, na possibilidade do questionamento das significações centrais instituídas na sociedade, já que são elas que orientam o próprio sentido dessa instituição. No entanto, a sociedade instituída sempre busca se conservar, se reproduzir, manter sua estabilidade e se autoperpetuar – lembremos que a sociedade, enquanto ser para-si, orienta-se sempre para sua autoconservação. Com efeito, uma forte defesa preestabelecida na instituição e pré-incorporada em seus indivíduos socialmente fabricados se funda na virtual onisciência e onipresença de seu magma de significações imaginárias sociais.

Pontuamos anteriormente que tudo o que aparece, dentro ou fora da sociedade – mas sempre dentro do raio de seu dispositivo de representação – é logo tomado, representado, absorvido pelo magma instituído e tem um significado atribuído a partir desse magma, pois a

sociedade coloca sempre a exigência da significação como universal e total. Dissemos também que esse magma absorve, a princípio, potencialmente tudo o que poderia acontecer. Com efeito, tudo o que irrompe na sociedade instituída que pode representar alguma ameaça a seu magma de significações imaginárias, (criações do imaginário instituinte que questionem a instituição da sociedade por exemplo), será imediatamente onerado por determinados signos, sendo então interpretados, valorados e exorcizados (CASTORIADIS, 1992).

Em face disso, a sociedade instituída precisa defender suas significações instituídas. Entretanto,

O ponto onde as defesas da sociedade instituída são mais fracas é, sem dúvida alguma, seu próprio imaginário instituinte. É também o ponto sobre o qual a defesa mais forte foi inventada – a mais forte enquanto a sociedade instituída dura, e ela parece ter durado pelo menos durante cem mil anos. É a denegação e a ocultação da dimensão instituinte da sociedade e a imputação da origem e do fundamento da instituição e das significações a uma fonte extra-social (extra-social em relação à sociedade efetiva, viva: pode tratar-se dos deuses ou de Deus, mas também de heróis fundadores ou de antepassados, os quais se reencarnam continuamente nos novos recém chegados) (CASTORIADIS, 1992, p. 130).

Esse é um dos pontos mais relevantes do argumento de Castoriadis, assim como deste trabalho, e devemos nos deter nele com atenção. Tendo em vista a exigência de atribuição de significado a tudo o que existe – o que existe só existe mediante sua significação –, tem fundamento supor que exista uma significação instituída referente à origem e fundamento da instituição global da sociedade, ou seja, relativa à natureza do poder instituinte. Essa significação, em linguagem corrente, diz respeito à *fonte de legitimação* da sociedade instituída (CASTORIADIS, 2002).

Castoriadis chama de sociedade heteronômica aquelas sociedades nas quais a lei, ou a instituição, é dada por outrem: o prefixo *heteros* significa “outro”, enquanto o sufixo *nómos* significa lei, no sentido mais amplo do termo. Sem embargo, foi dito aqui que toda sociedade é autocriação, autoinstituição e auto-alteração. Deste modo, evidencia-se o que foi já antecipado pela última citação que mobilizamos: que na enorme maioria das sociedades da história, a criação, a instituição e a alteração da sociedade, que sempre foi sua própria obra, foi imputada, representada e atribuída a uma instância extra-social (CASTORIADIS, 2002).

O argumento de Castoriadis assinala que foram criadas significações imaginárias sociais que se instituíram com incrível perenidade na história, cujo propósito foi postular que a obra da sociedade, isto é, a forma histórica com que ela se nos apresenta, o conteúdo das relações, atividades, objetos, instituições particulares (instituição, aqui, no sentido corrente), indivíduos

sociais e tudo o mais o que existe numa sociedade, se funda em algo que não a própria sociedade, mas algo além dela, algo a que não temos poder ou acesso. Ou, em outros termos, a instituição da sociedade, seu ser-assim, foi atribuído a algo que não a própria atividade efetiva da sociedade e dos seres humanos de carne e osso.

Com isso, torna-se imediatamente evidente o poder de se atribuir a instituição da sociedade a uma fonte exógena à própria sociedade: a justificação e legitimação da instituição estabelecida, isto é, da sociedade instituída – e de seu magma de significações imaginárias correspondente. Essa crença é, de fato, um dos meios mais poderosos de se assegurar a conservação da instituição dada da sociedade (CASTORIADIS, 2002).

Trata-se de um truísmo: como questionar a lei se ela é a vontade de Deus Todo Poderoso? Como poderíamos questionar um rei escolhido pelo próprio Deus? Como poderíamos dizer que seus impostos são demasiado elevados sabendo que ele é representante direto do Senhor, escolhido pelo Próprio, logo, pela justiça em pessoa? Ora, estamos sendo levianos, afinal mobilizamos um exemplo de uma época há muito superada, e graças a Deus hoje sabemos que não é Ele quem escolhe nossos reis.

O entrelaçamento entre a origem do mundo e a origem da sociedade, a subsunção de tudo às mesmas significações que sempre foi a essência da religião, a chamada ontologia unitária, foi a “solução” tomada por ela contra o Caos, Abismo, ou Sem Fundo do Ser, afinal, uma das razões da exigência de significação universal pela sociedade é a exigência de se recobrir o Caos da existência, a ausência de sentido imanente do mundo. Em outras palavras, a ontologia unitária significa

[...] lacrar todo o edifício de significações no coração da instituição da sociedade, fornecer-lhe uma chave de abóbada, dizer que aquilo que é significativo para a sociedade e os modos pelos quais a sociedade dá significação àquilo que é *para ela*, é a mesma coisa que aquilo que é significativo para o ser em geral, aquilo que dá significação no domínio do ser em geral. Em outras palavras, a heteronomia da sociedade, remissão da fonte da instituição para o exterior da sociedade ou, em todo caso, para um nível que escapa à ação dos humanos que vivem na sociedade, demonstra assim que possui também uma dimensão filosófica: é a questão de sentido que está em jogo aqui, e isso não é uma abstração. [...] É a ordem do mundo e a ordem do ser, foi Deus quem o disse ou as leis da história que o dizem. Portanto, suas vidas têm um sentido ao seguir esse curso, ao obedecer essas normas, ao seguir essas regras – e esse sentido é igual àquele sentido que está no coração do ser em geral, do universo visível e invisível (CASTORIADIS, 2007, p. 69. Grifos do autor).

Deste modo, ao entrelaçar a origem do mundo com a da sociedade, a religião diz também que a instituição da sociedade possui a mesma solidez, perenidade, fundamento e finalidade que ela vê em todas as outras coisas. Ela não pode aceitar o caráter sempre contingente e

arbitrário da autocriação especificamente humana, e oculta-o sob o véu do sagrado, que é o “simulacro instituído do Sem Fundo”, do eterno e da solidez abstrata que sua metafísica implica: ela não pode aceitar que há areia onde deveria haver rocha sólida (CASTORIADIS, 1987; 2002).

Seria completamente absurdo para a religião admitir que as coisas são como são porque assim as fizemos. Isso significaria tomar a responsabilidade sobre o ser-assim do mundo e admitir que tanto a obra mais bela quanto o gesto mais vil são igual e essencialmente humanos; que tudo que é, poderia não ser, ou que tudo poderia ser de modo completamente diferente; enfim, tudo isso levaria à erosão do princípio de determinidade que ela necessita para evitar o Abismo da existência que todos tememos. Afinal, se ela assim o fizesse, ela poderia descortinar o Caos do Ser, da consciência de que estamos afinal de contas, sozinhos. Ou, como diriam os anarquistas, em aceção bem menos dramática e deveras mais acalentadora: nós por nós.

A discussão acerca do tema da religião, assim como da ontologia unitária que ela traz consigo, é relevante aqui pois ela e a instituição heterônoma da sociedade são sempre correlatas. Toda religião instituída afastou a humanidade de seu próprio ser como autocriação e imputou a uma origem transcendente a existência e a instituição da sociedade, sedimentando a representação do poder como diferente e exógeno à sociedade (CASTORIADIS, 1987; 2002).

Evidencia-se, com efeito, que a religião é uma instituição heterônoma por excelência, e sua crítica encontrou na tradição libertária, desde seu período clássico, sua forma mais radical. Bakunin, por exemplo, em sua obra *Deus e o Estado*, ainda que partindo de outros paradigmas, chega a conclusões similares: “Deus sendo tudo, o mundo real e o homem não são nada. [...] Contra a razão divina não há razão humana, e contra a justiça de Deus não há justiça terrestre que se mantenha.” (BAKUNIN, 2015, p.54).

De fato, a heteronomia religiosa<sup>9</sup> ganha tamanha relevância sob o prisma do anarquista russo, que, para ele, as outras formas de heteronomia, como a política ou a econômica por exemplo, têm como lastro a igreja, a religião e a ideia de Deus, como uma espécie de heteronomia fundacional:

Numa palavra, não é nada difícil provar, com a história na mão, que a Igreja, que todas as igrejas, cristãs e não cristãs, ao lado de sua propaganda espiritualista, provavelmente para acelerar e consolidar seu sucesso, jamais negligenciaram a organização de grandes companhias para a exploração econômica das massas, sob proteção e a benção direta e especial de uma divindade qualquer; *que todos os Estados*

---

<sup>9</sup> Não há em Bakunin o uso do termo “heteronomia”. Contudo, é notável que sua crítica se refira justamente ao que compreendemos, a partir de Castoradis, por esse termo.

*que, em sua origem, como se sabe, nada mais foram, com todas as suas instituições políticas e jurídicas e suas classes dominantes e privilegiadas, senão sucursais temporais dessas diversas igrejas, só tiveram igualmente por objeto principal essa mesma exploração em proveito das minorias laicas, indiretamente legitimadas pela Igreja (BAKUNIN, 2015, p. 81. Grifo nosso).*

Castoriadis, ainda que não atribua esse caráter quase fundacional da heteronomia à sua forma religiosa como faz Bakunin, expressa mais uma vez suas afinidades com o pensamento político libertário ao asseverar que

A origem mítica da lei, como a entrega das Tábuas da Lei por Deus a Moisés, como a revelação cristã ou o profetismo muçulmano possuem a mesma significação e função: assegurar a conservação de uma instituição heteronômica da sociedade incorporando nesta instituição a representação de uma origem extra-social da lei, que é como que estabelecida por definição e por essência subtraída à atividade instituinte dos humanos (CASTORIADIS, 1979, p.13).

Entretanto, mesmo na sociedade moderna capitalista que se pretende secularizada ao instituir-se apartada da religião, observa-se a persistência de uma dimensão *quasi*-religiosa da instituição, na qual esse entrelaçamento ontológico-unitário se dá por meio da “racionalidade”, das “leis da natureza”, das “leis da história” ou das “leis do mercado”, mas cuja lógica e efeito operam do mesmo modo *quasi*-religioso e fundamental à heteronomia instituída (CASTORIADIS, 1979).

Ou seja, essa origem pode ser atribuída a outra coisa – o que também está longe de significar que a atribuição da “origem das coisas” à Deus não mais opere atualmente. Os antepassados, os ancestrais, os heróis fundadores etc. são um bom exemplo. Não discutiremos aqui a questão do mito da fundação. Nos limitaremos a apontar que a significação referente à origem da instituição da sociedade que atribui aos antepassados ou à tradição o fundamento e fonte de legitimidade da sociedade, que soterra a inovação e a criação exilando-as em um passado mítico, é, tal como no caso da religião, imputação da instituição social a uma fonte externa à atividade viva dos seres humanos e, conseqüentemente, a denegação da autoinstituição da sociedade, cujo intuito é sempre o de conservar o estado de coisas (CASTORIADIS, 1992). Vale lembrar acerca da imanente heteronomia que a tradição evoca: “A tradição significa que a questão da legitimidade da tradição não será colocada. Os indivíduos são fabricados de tal modo que essa questão continua para eles mental e fisicamente impossível” (CASTORIADIS, 1992, p.139. Grifos do autor).

Em resumo, toda e qualquer representação socialmente instituída de uma origem extra-social da instituição da sociedade, desde os exemplos que discutimos, como Deus; a tradição;

os ancestrais; os heróis do povo; a natureza; as leis da história ou do mercado; do ser-assim do Ser (as coisas são assim porque são...) e da Razão (ela, como apontamos, especialmente relevante no capitalismo: quem se atreveria ir contra um modo de ser, agir, pensar, governar, trabalhar e nos organizar assentado sobre a sólida pedra da Razão?), manifesta a heteronomia no âmbito da sociedade. Assim, não importa qual origem inacessível a que imputem a instituição. Seja por sábios, deuses, heróis ou sacerdotes: *a lei nos é sempre ditada* (CASTORIADIS, 1987).

Toda significação instituída que pretenda nos enganar dizendo que não cabe a nós mudar as coisas tal como elas são, por qualquer motivo que inventem, que retire de nós o poder de ação e alteração sobre o que existe, é manifestação da heteronomia. A partir disso verifica-se que “Uma parte essencial do pensamento herdado é apenas uma racionalização desta heteronomia da sociedade e, como tal, uma de suas manifestações” (CASTORIADIS, 1982, p. 417).

Não podemos nos esquecer, sem embargo, um dos predicados mais importantes das significações imaginárias sociais: que elas se encarnam e se presentificam na instituição global da sociedade. Com efeito, a heteronomia das sociedades não são meras representações, significações ou opiniões que pairam no ar. Também não é incapacidade da sociedade de se representar de outra maneira sem ser imputando sua instituição por e a partir de um alhures. E muito menos se resolve o problema simplesmente substituindo ou acabando com as representações heterônomas instituídas.

Essas significações imaginárias, assim como todas as outras, se materializam fortemente na instituição concreta da sociedade, ou seja, se corporificam nos indivíduos por meio do processo de socialização, são incansavelmente reproduzidas no e pelo funcionamento social, reforçadas pelas instituições particulares (religião, Estado, trabalho, família, educação etc.), incorporadas nos conflitos, no ser-assim dos objetos e atividades sociais. Enfim, elas tornam-se realidade plena e concreta e balizam a vida individual e social, possuindo um forte “efeito-realidade”. Se o magma de significações imaginárias sociais instituído é heterônimo, também o será a instituição global da sociedade, logo, também suas instituições particulares que, enquanto sociedade e imaginário instituído, buscarão conservar e reproduzir essa ordem de coisas heterônoma (BRANCALEONE, 2020; CASTORIADIS, 1982).

Essas sociedades são heterônomas porque se ajoelharam perante suas próprias criações, que tomaram vida própria, delas se autonomizaram, e contra elas se erigiram em potência

estrangeira. Elas mesmas postulam sua própria lei como intocável por terem supostamente sido feitas por algo qualitativamente diferente da própria sociedade e dos humanos de carne e osso, vivos como nós. Torna-se evidente então não apenas a identidade entre a noção de heteronomia e alienação, mas também o deveras infeliz fato de que a alienação da sociedade é sempre auto-alienação, afinal é a própria sociedade que imputa sua autocriação e autoinstituição à “seres sobrenaturais” (CASTORIADIS, 1982).

A alienação, contudo, não é inerente à história ou à instituição como tal. Ela é apenas uma forma, uma maneira, uma modalidade da relação do social com sua instituição e, conseqüentemente, de sua relação com a história. Nas chamadas “sociedades históricas” a alienação aparece como encarnada na estrutura de classe e na dominação por uma minoria sobre uma maioria, seja na esfera econômica, política ou quaisquer âmbitos onde alguns decidem sobre muitos e são estabelecidas relações de mando-obediência. Castoriadis, ainda em seus textos mais próximos ao marxismo, na época da Revista Socialismo ou Barbárie, sinaliza que

Entendemos por alienação – momento característico de toda sociedade de classe, mas que aparece com dimensão e profundidade muito maiores na sociedade capitalista – o fato de que os produtos da atividade do homem adquirirem em relação a ele uma existência social independente, e, ao invés de serem dominados por ele, o dominarem. [...] É a objetivação da atividade humana, na medida em que escapa de seu autor, sem que seu autor possa escapar dela. Toda alienação é uma objetivação humana [...], mas toda objetivação não é necessariamente uma alienação na medida em que pode ser conscientemente retomada, reafirmada ou destruída (CASTORIADIS, 1979, p. 68).

Entretanto, a alienação ganha em Castoriadis uma amplitude que merece ser discutida. Para ele, não são apenas as sociedades históricas que apresentaram ou podem apresentar a alienação. Ela existiu em sociedades que não apresentavam estrutura de classe ou Estado – em nenhuma das formas que esses termos remetem a nós – ou alguma diferenciação social relevante. Na verdade, mesmo nas sociedades históricas as próprias classes dominantes estão em situação de alienação. Elas não têm com as instituições a exterioridade que por vezes asseveram os marxistas ingênuos: “Ela não pode mistificar o restante da sociedade com sua ideologia sem mistificar-se a si mesma ao mesmo tempo” (CASTORIADIS, 1982, p. 139).

Com efeito, o argumento é cristalino: a alienação afigura-se como alienação da sociedade às suas instituições que não mais reconhecem nelas seu próprio produto. Reificação e objetivação assentadas, em primeira instância, nas significações sociais heterônomas sancionadas, expressas enquanto autonomização das instituições relativas à sociedade. Nesse sentido, observa-se que as instituições são, de fato, alienantes em seu conteúdo específico, haja

vista exprimem, sancionam e legitimam uma concreta estrutura hierárquica de dominação em diversos domínios da vida social.

Podemos, sustentados por tudo que foi dito até agora, afirmar que a heteronomia é

Expressão constitutiva das relações sociais de subordinação, de alienação, de mando-obediência, hierarquizantes, que pavimentam como vias da legitimação os princípios da dominação/exploração do ser humano sobre o ser humano: governo/governado, dirigente/dirigido, patrão/trabalhador, gerente/funcionário, proprietário/empregado etc. (BRANCALEONE, 2020, p.62).

Nas sociedades heterônomas é dito aos seus indivíduos que eles nada podem fazer sobre o que está dado. Que as coisas são como são, e se recomenda que aceitemo-las tal como elas se apresentam. Ou, também sempre possível, que não há quase nenhum questionamento sobre o ser-assim do mundo. Desta feita, mesmo para os poucos indivíduos que procurem pensar por si mesmos e terem uma atitude crítica perante à sociedade instituída e ao mundo – ou seja, para aqueles que a autonomia possui algum sentido, ainda falaremos extensamente sobre isso –, eles acabam por encontrar nas condições materiais, nos outros indivíduos, na institucionalidades particulares de sua sociedade etc., obstáculos intransponíveis em suas atividades e em sua própria vida social. Eles conseguem, ao se colocarem de tal forma, apenas mover-se pelas estreitas frestas e interstícios da sociedade heterônoma (CASTORIADIS, 1982).

Neste cenário, cabe ainda investigar uma parte inerentemente constitutiva à heteronomia: a *clausura do significado*. A atribuição de um fundamento exógeno à sociedade de sua autoinstituição, de sua lei, suas normas e significados, ao serem colocados como de origem transcendente à atividade efetiva da sociedade, opera um fechamento das significações. A palavra de Deus (a ontologia unitária religiosa), dos ancestrais, a leis da natureza, da história, do mercado, ou mesmo a própria Razão, todas ensejam determinadas disposições que não estão abertas à crítica e ao questionamento: quem nunca questionou alguma coisa – especialmente na infância – e ouviu a resposta: “porque Deus quis”?

O mesmo vale para os indivíduos: o sentido de suas vidas é dado antecipadamente, e lhes é açambarcado o direito de tomar as rédeas de sua própria existência. Não pode haver discussão sobre a validade, necessidade, justiça ou forma das instituições da sociedade, assim como sobre as crenças, éticas e valores que a balizam. Em uma sociedade heterônoma a clausura da significação interdita poderosamente o debate sobre a questão política, filosófica, ética ou estética. Tudo é tomado e aceito como dado, e o questionamento, quando raramente possível a uns poucos indivíduos, deve vir de par com pesadas sanções à tamanha heresia.

A própria instituição das sociedades heterônomas já acontece, desde o início, sob o jugo da clausura do significado, pois elas se instituem lastreadas em um magma de significações imaginárias heterônimo:

Todas as perguntas que podem ser formuladas pela sociedade considerada vão encontrar sua resposta nas significações imaginárias, e as que não poderiam são, não propriamente interditas, [mas são] mental e psicologicamente impossíveis para os membros da sociedade (CASTORIADIS, 2002, p. 259. Colchetes nossos).

A completa clausura do sentido, da interpretação, da informação, da organização e da cognição, isto é, da maior heteronomia possível, ocorre, para Castoriadis, especialmente nas sociedades tradicionais, “primitivas” e religiosas, apesar de que a heteronomia sempre foi, em quase todas as épocas e em quase toda parte, a regra geral. As sociedades heterônomas da história instituíram-se não na interrogação, mas no fechamento do sentido e da significação: “Para elas, sempre foi verdadeiro, válido e legítimo o que já está instituído e recebido, herdado como instituído” (CASTORIADIS, 2002, p 132).

Nessas sociedades, as respostas a todas perguntas possíveis já estão contidas em seu magma de significações imaginárias sociais instituído: a Lei dos Ancestrais, os designios da Bíblia ou o senso comum já possuem todas as respostas. Na verdade, tudo no magma de significações é constituído de modo a impossibilitar e tornar impensável o questionamento do instituído, sua própria linguagem não forneceria o instrumental discursivo necessário para tal. O homem é um ser que busca o sentido. Sua própria psique exige o sentido, assim como a sociedade. Por isso, ele mesmo o cria. Mas, primeiramente, e durante muito tempo, ele criou o sentido no fechamento e o fechamento do sentido (CASTORIADIS, 2002).

É desenvolvido então, nas sociedades heterônomas, um imaginário social bastante refratário a outros imaginários, que passam a ser entendidos como ameaçadores de seu magma de significações instituídas e à sua própria instituição social. Inscritas no princípio da completa clausura, elas afirmam: “Nossa visão de mundo é a única que tem um sentido e é verdadeira – as ‘outras’ são estranhas, inferiores, perversas, malignas, desleais, etc.” (CASTORIADIS, 1987, p. 278).

Com isso, a sociedade instituída mobiliza uma poderosa defesa contra o imaginário instituinte, deveras a caixa de Pandora da sociedade, que pode emergir e vir a questionar o imaginário instituído, e, conseqüentemente, a instituição global da sociedade que ela materializa e orienta. É a própria representação de uma origem extra-social da instituição que

aferrolha a clausura do significado, evitando que as condições da vida social sejam colocadas em questão (CASTORIADIS, 1987; 2002).

A gravidade da questão deve ficar clara: a clausura do significado significa a negação à humanidade viva da possibilidade de criação de sentidos outros além dos já estabelecidos: nas sociedades heterônomas todo sentido e todo não-sentido já foram criados antecipadamente de uma vez por todas e fortemente sedimentados na instituição. A *vis formandi*, isto é, o poder de criação, fica extremamente reduzida, enquanto a *libido formandi*, isto é, o desejo de formação, de organização e atribuição de sentido, é levada a usufruir seus produtos passados sem saber que são seus (CASTORIADIS, 2002).

Levando em conta o que foi dito até aqui, esperamos que algumas coisas já devam estar suficientemente explícitas. A primeira é que a denegação e ocultação da dimensão autoinstituinte da sociedade e a imputação da origem e do fundamento da instituição e das significações a uma fonte extra-social, como Deus, os ancestrais, as leis da história, a Razão etc. é o processo essencial que caracteriza a heteronomia.

A segunda é que a clausura do sentido e da significação que acompanha essa ocultação torna quase impossível o questionamento da instituição da sociedade, seja desviando-o por meio da ontologia unitária religiosa; seja por meio de respostas predeterminadas já contidas no magma de significações imaginárias instituído; seja pela naturalização do estado de coisas, ou mesmo por sua mera impossibilidade ancorada na atribuição do não-sentido da questão.

A terceira é que a denegação da autocriação e da autoinstituição da sociedade e sua imputação a instâncias transcendentais ao social opera por meio de um conjunto de significações imaginárias instituídas relativo à questão da fundação da sociedade. Com efeito, assim como todas as significações, elas se materializam e encarnam na instituição global da sociedade, não sendo mera representação ou simbolismo em sentido estreito. A partir do momento que a significação da externalidade da origem da instituição da sociedade nela se encarna e materializa, – lembrem-se que dissemos que a significação imaginária social faz as coisas existirem enquanto tais coisas, apresenta-as como sendo isso que elas são – ela começa imediatamente a operar balizado por ela, agindo como se, de fato, a forma de organização da sociedade capitalista por exemplo, fosse a única forma de organização racional possível. Isso leva, imediatamente, a tomar todas outras formas de organização social por ditaduras grotescas e irracionais – as chamadas “democracia iliberais”, no eufemismo dos cientistas políticos –, ou por utopias idealistas, caóticas, absurdas ou simplesmente impossíveis. Afinal, se opor ao

regime da Razão é abraçar a irracionalidade, o não-sentido instituído. Enfim, um disfarce perfeito: a alienação, ao ter as significações heterônomas plenamente instituídas, torna-se absolutamente concreta, tal como ela o é neste exato instante.

A quarta é que todos esses processos expressam a união e a tensão entre a sociedade instituída e a sociedade instituinte, própria do domínio social-histórico. O imaginário instituído, sempre ameaçado pela inexaurível fonte de alteridade e de possibilidades de criação do imaginário instituinte, busca solapá-lo no fito de interditar o questionamento das significações instituídas que dão vida e sentido à instituição da sociedade, conseqüentemente da dominação e exploração que é inerente, ao menos, a *essa* instituição da sociedade.

No entanto, a ocultação e a denegação da dimensão autoinstituinte da sociedade e sua conseqüente imputação da origem e fundamento da instituição a uma fonte extra-social pode fracassar. Não apenas no sentido de que um magma de significações imaginárias pode emergir do imaginário instituinte e erodir a heteronomia (ou seja, pode emergir um magma de significações imaginárias de caráter autonomista), mas também no sentido de que apenas a heteronomia instituída enquanto denegação da autoinstituição da sociedade não é o suficiente para estabelecer a ordem social, garantir sua validade efetiva, sua plena operacionalidade, incorporá-la em seus indivíduos, conservá-la e reproduzi-la historicamente.

Lembrem-se que mencionamos anteriormente que são necessários os processos de socialização, legitimação e coerção para assegurar à instituição da sociedade sua validade e reprodução histórica efetiva. Ainda que o processo de legitimação da instituição encontre íntima relação com o processo agora descrito, tanto ele quanto os processos de socialização e coerção também vinculam-se, como não poderia deixar de ser, à questão do poder. Por essa razão, faz-se necessário debruçar-nos sobre ela. Poder propriamente dito, isto é, em sua dimensão de imanência à qualquer sociedade e não necessariamente amaldiçoado pela heteronomia e sempre alienante – mas é claro que também falaremos dele.

### 3. Capítulo 2 – DA SOCIOLOGIA POLÍTICA CASTORIADISEANA: DA QUESTÃO DO PODER, DA DEMOCRACIA E DA AUTONOMIA

#### 3.1 – Da socialização, da psique e da imaginação radical

*E se nada se pode imaginar de diverso daquilo que é,  
nada se pode querer de diverso.  
Não é possível nem mesmo se imaginar querendo outra coisa.  
Toda decisão não é, então,  
mais que uma escolha entre possibilidades já dadas antecipadamente,  
em geral antes do ato, colocadas pela história do sujeito ou pelo sistema instituído,  
sempre reconduzível, portanto,  
aos resultados de um cálculo ou de um raciocínio de uma outra instância.  
Cornelius Castoriadis – Sujeito e verdade no mundo social-histórico*

Dissemos, ainda no começo do texto, que a instituição da sociedade deve sempre criar indivíduos adequados e em suficiente conformidade à sua institucionalidade específica, e que isso acaba por tornar-nos fragmentos ambulantes, complementares, ou melhor dizendo, um holograma da instituição de nossa sociedade, levando-nos fatalmente a reproduzi-la. Disso depreende-se que, essencialmente, o indivíduo nada mais é do que sua própria sociedade, do mesmo modo que “A sociedade é apenas mediante a encarnação e a incorporação, fragmentária e complementar, de sua instituição e de suas significações imaginárias pelos indivíduos viventes, falantes e agentes” (CASTORIADIS, 1992, p. 122). Consequentemente, a irreduzível polaridade entre indivíduo e sociedade, há muito sedimentada na sociologia e no pensamento social e filosófico de maneira geral, tomada rigorosamente, nada mais é do que uma falácia.

Para Castoriadis, a irreduzível polaridade encontra-se, na verdade, entre a *psique* e a sociedade. Esse argumento ancora-se, antes de tudo, no postulado de que a psique não é o indivíduo: ela torna-se o indivíduo. Torna-se por meio e à medida que ela sofre um processo de socialização, sem o qual nem ela própria nem o próprio corpo que ela anima poderiam sobreviver por um instante sequer.

Fora da sociedade o ser humano não é nem bruto, nem primitivo: ele simplesmente não é. A surpreendente inaptidão à vida do humano recém-nascido – se comparado a inúmeros outros animais – expressa a necessidade de sua humanização, de sua socialização enquanto trabalho exercido pela sociedade em prol de seus indivíduos. É claro que esse trabalho é

instrumentado, inicialmente, pelo círculo imediato do recém-nascido, geralmente a família, que obviamente deve também já ter sido socializada e capaz de reproduzir a sociedade instituída, interiorizando no *infans*, mesmo que a custo de muitas lágrimas, a totalidade virtual da sociedade que o ligará magmáticamente ao mundo social (CASTORIADIS, 1992; 2002). Pois,

O homem é *psyché*, alma, psique profunda, inconsciente; e o homem é sociedade, ele só existe em e por meio da sociedade, de sua instituição e das significações imaginárias sociais que tornam a psique apta para a vida. [...] O homem é um ser psíquico e um ser sócio-histórico (CASTORIADIS, 2002, p. 129, 130).

A mônada psíquica recebe a instituição da sociedade, inicialmente, como estranha, hostil e opressora. A socialização se apresenta a ela como uma ruptura forçada na clausura dessa mônada, uma violência mais ou menos incisiva, feita à sua natureza própria, que a obriga a abandonar quase completamente seus objetos e seu mundo inicial para se investir de regras, objetos etc. de um mundo externamente instituído. Ela dociliza, por exemplo, o desejo, que, em sua dimensão inconsciente, não passa de um monstro antissocial ou mesmo a-social.

De fato,

Tudo que encontramos de social em um indivíduo, e até mesmo a ideia de indivíduo, é socialmente fabricado ou criado, em correspondência com as instituições da sociedade. Para encontrar no indivíduo alguma coisa que não seja verdadeiramente social, se isto é possível – e não porque de qualquer modo, isso deve passar pela linguagem – seria necessário poder alcançar o derradeiro centro da psique, onde os desejos mais primários, os modos de representar mais caóticos, os afetos mais brutos e mais selvagens atuam. Esse centro, nós só podemos reconstituí-lo (CASTORIADIS, 2002, p. 131).

Se mostra admirável, neste cenário, tanto a plasticidade da psique em se moldar à formação social que a subjuga, quanto sua capacidade de preservar seu núcleo monádico essencial e sua imaginação radical, que consegue resistir, em certa medida, ao poderoso processo de socialização que a escolariza continuamente (CASTORIADIS, 1992). É essa dolorosa ruptura, esse desvio da exigência originária e total da psique, que permite a sobrevivência da espécie humana enquanto ser inerentemente social ao propor e impor uma forma social que satisfaça, mesmo que parcialmente, suas exigências psíquicas. Uma delas, já o dissemos, diz respeito à atribuição de sentido ao mundo por meio da significação imaginária social. Esta, é evidente, só existe por meio da linguagem, que não é criada mas recebida pela psique, e, ao recebe-la, recebe (tanto na infância quanto por toda a vida) boa parte das significações imaginárias sociais disponíveis em sua língua que operarão na atribuição de sentido ao mundo:

A linguagem nos mostra o imaginário social em ação, como imaginário instituidor [instituinte], colocando ao mesmo tempo uma dimensão estritamente lógica, que denomino conjunto de identificação [conjuntista-identitária] (toda linguagem deve poder dizer 1 mais 1 igual a 2); e uma dimensão propriamente imaginária, pois na linguagem e por meio dela são definidas as significações imaginárias sociais que mantém uma sociedade unida: tabu, totem, Deus, *polis*, nação, riqueza, partido, cidadania, virtude ou a vida eterna (CASTORIADIS, 2002, p. 130. Grifos do autor, colchetes nossos).

Com isso, a questão do sentido deveria se esgotar. A socialização rompe a mônada psíquica, impõe a língua ao sujeito, e por meio dela faz-se possível a atribuição de sentido, exigência imperativa de cada psique, grosso modo. Entretanto, dissemos também que o Ser é o Caos, o Abismo, o Sem fundo. Ele o é na própria psique, e é a ela sempre anunciado, está sempre presente. Nesse sentido, o próprio indivíduo já socializado, mesmo quando solidamente formado, não passa de uma película sobre o Caos.

A instituição da sociedade não pode encobrir completamente o Caos também na perspectiva individual, nem mesmo a partir de uma das instituições particulares que se ocupam especialmente disso – como a religião. Algo sempre escapa à virtual totalidade das significações, e “O que lhe escapa é o enigma do mundo simplesmente, que está por trás do mundo comum social, como por-vir-a-ser, isto é, provisão inesgotável de alteridade, e como desafio irreduzível a toda significação estabelecida” (CASTORIADIS, 1982, p. 415).

De todo modo, ainda que estejamos falando, ao final de contas, de uma mera “película” de significações imaginárias sobre o Caos – no caso das sociedades heterônomas, vale ressaltar –, as significações imaginárias são condição *sine qua non* da existência de qualquer sociedade, assim como a fabricação de indivíduos sociais capazes de viver, reproduzir e fazer funcionar a sociedade que os fez existir. Mas, se para qualquer sociedade os indivíduos devem interiorizar a instituição estabelecida, no caso das sociedades heterônomas a interiorização da instituição deve vir acompanhada da interiorização da lei suprema da heteronomia: não discutirás as leis – no sentido mais vasto desse termo (CASTORIADIS, 1992).

Todavia, a interiorização da instituição nunca pode ser absoluta, pois

Uma instituição *totalmente* interiorizada equivaleria à mais absoluta tirania, e equivaleria também à interrupção da história. Não seria mais possível nenhuma distância em relação à instituição, nem seria mais concebível uma mudança da instituição (CASTORIADIS, 1979, p. 34. Grifo do autor).

Argumentamos, antes, que a sociedade é obra do imaginário instituinte enquanto campo de criação social-histórico, que cria *essa* instituição da sociedade ao emergir do subterrâneo do

imaginário instituído e sobrepuja-o. Logo, o imaginário instituinte pode ser entendido como capacidade criativa deste coletivo anônimo que é o social. Ele polariza com a psique singular pois ele não tem sentido na perspectiva desta, mas somente a partir da psique a sociedade produz seus indivíduos, que alimentam e se retroalimentam dessa institucionalidade social específica.

O que queremos dizer com a afirmação de que a sociedade não tem sentido na perspectiva da psique singular?

O psíquico é simplesmente aquilo que se passa em nós; por exemplo, nele não se coloca – ou apenas de modo instrumental – a questão da verdade nem a do agir bem ou mal. A única questão que se coloca é a do prazer ou da conveniência (adequação dos meios na busca do prazer, por exemplo). O que a psique vive como sua verdade deve ser preservado de e contra tudo e todos; por isso não se pode falar de uma exigência de verdade, nem de agir bem ou mal (CASTORIADIS, 2007, p.72).

Começa a se delinear o fato de que, o psiquismo humano, assim como o vivente que discutimos, também é uma entidade para-si. Cumpre então escrutinar esse postulado de Castoriadis pois nele estão as respostas dessa questão, bem como de outras que surgirão ao decorrer deste capítulo. Começemos por onde paramos na discussão do vivente enquanto entidade para-si: se reconhecemos no vivente a autofinalidade; a construção de um mundo próprio; e a representação, o afeto e a intenção, isso sugere que há uma psique para o vivente em geral. Com efeito, surge a questão: qual é, se houver, a especificidade da psique humana?

A primeira especificidade tem como eixo a *desfuncionalização dos processos psíquicos em relação ao substrato propriamente biológico do ser humano*. Isso significa que a psique humana não opera sob os auspícios de alguma funcionalidade biológica qualquer, ou seja, ela não está sujeita a uma finalidade natural, logo, inarredável e imanente – perceba-se, aqui, em outro domínio, novamente uma crítica aos paradigmas funcionalistas. Castoriadis aponta, de maneira um pouco surpreendente, que a psique não funciona, *essencialmente*, sequer para conservar o corpo e reproduzir a espécie<sup>10</sup>. Ela funciona, decerto, também para isso, “mas se não funcionasse senão para isso, nós seríamos simplesmente símios superiores” (CASTORIADIS, 2007, p. 102).

---

<sup>10</sup> Sobre a questão do suicídio: Castoriadis sugere que há uma espécie de “funcionalidade não-biológica da não-funcionalidade biológica: alguém se mata para preservar alguma coisa. Mas essa coisa que se quer salvar é totalmente enigmática: a imagem de si mesmo em um momento em que o eu não estará mais lá para ter imagens. Vê-se que seria abusivo falar aqui de funcionalidade no sentido habitual: há simplesmente, para cada instância psíquica e para a psique em seu conjunto, um trabalho para preservar o próprio mundo, do qual evidentemente a própria imagem é uma parte central” (CASTORIADIS, 2007, p. 103).

O segundo traço específico do psiquismo humano expressa-se por meio da *predominância do prazer representativo sobre o prazer de órgão*: se a psique humana se orienta a partir do princípio do prazer, para ela o essencial é o prazer obtido por um certo estado de representação, e não o prazer obtido mediante algum tipo de estimulação de órgão – seja ele sexual ou não. Aqui podemos completar a resposta à questão acerca da sociedade não ter sentido na perspectiva da psique singular: para o inconsciente, a questão não é transformar a “realidade exterior” pois ela a ignora completamente. Para ela o mais importante é criar uma representação que a satisfaça “no único nível da realidade que é o seu, aquele da ‘realidade psíquica’ *stricto sensu*” (CASTORIADIS, 2007, p. 103).

A realidade psíquica é o terreno próprio do inconsciente. Nela, o inconsciente reina soberano. Ou quase isso. “Quase” porque há outras instâncias do aparelho psíquico que se opõem à formação de representações que, fantasmaticamente, satisfaçam plenamente o inconsciente sem levar em conta a realidade. Estamos falando aqui do Superego, que proíbe a fantasmação ilimitada e irresponsável em relação à realidade. Mas, de todo modo, existe, de fato, onipotência no âmbito da psique na medida em que há dominação do prazer representativo sobre o prazer de órgão, isto é, na medida em que a instância psíquica forma as representações que a satisfazem sem levar em conta outros níveis da realidade, sejam elas a realidade orgânica/biológica ou a do mundo físico/exterior. (CASTORIADIS, 2007).

Finalmente, o terceiro traço que assinala uma especificidade do psiquismo humano é a *autonomização da imaginação*. Esse traço, ainda que se apoie nos outros dois, não é idêntico a eles, ou seja, a autonomização da imaginação tem a desfuncionalização da psique e a predominância do prazer representativo sobre o prazer de órgão como pressupostos. Imaginação, aqui, tangencia algo que foi mencionado na discussão acerca do vivente como entidade para-si: o fluxo representativo/afetivo/intencional. Cumpre, antes de prosseguir, definir esses termos:

Representação: fazer ser alguma coisa para si. Afeto: modalização dessa representação que, repercutindo sobre o para-si em seu todo, o faz vibrar em seu todo. Intenção: aquilo que percorre o para-si porque ele não é neutro diante do mundo que o cerca, ele visa a alguma coisa, para começar o seu próprio ser, a sua permanência no ser – sua conservação ou a conservação de alguns de seus caracteres [...]. Esses traços se encontram essencialmente em todo vivente. E assim também no indivíduo social e na sociedade ela mesma (CASTORIADIS, 2007, p. 121).

Entretanto, se a imaginação, em “regime pleno” do fluxo representativo/afetivo/intencional, existe em toda entidade para-si, logo, em todo vivente, faz-

se necessário demarcar a diferença em relação ao psiquismo especificamente humano. A imaginação, como vimos, enseja a capacidade de ver o que não é, bem como de ver em alguma coisa algo que não está lá. Trata-se do imaginar espontâneo, ou da espontaneidade imageante que discutimos. Lembremo-nos agora de um dos pressupostos da autonomização da imaginação: o da desfuncionalização da psique. Ainda que a psique do vivente em geral seja capaz de imaginar espontaneamente, ela o faz sempre do mesmo modo e sujeito à finalidade biológica. No caso do psiquismo humano a espontaneidade representativa (da imaginação) não se submete à nenhuma finalidade biológica ou natural. Há, divergentemente, um fluxo representativo incontrolável e ilimitado. Os seres humanos não possuem um mundo imaginário criado de uma vez por todas, mas uma perpétua criação de imagens que é, a propósito, o que torna possível a linguagem:

A linguagem pressupõe essa imaginação radical, pois pressupõe a faculdade de *quid pro quo*, de alguma coisa por outra coisa: ver um cão na palavra “cão”, nos fenômenos ou letras dessa palavra. E também não ver sempre a mesma coisa naquilo que não é essa coisa; de compreender a expressão “vida de cão” ou “tempo cão” sem esquecer o sentido “próprio” da palavra “cão” (CASTORIADIS, 2007, p. 105).

Sem embargo, cabe detalhar que a autonomização da imaginação não diz respeito apenas ao fluxo representativo, imaginativo, que acabamos de anunciar. Há, igualmente a autonomização do afeto. No mesmo sentido do argumento anterior, o afeto no psiquismo do vivente em geral é submetido a finalidades de ordem biológica, isto é, sujeito à finalidade da conservação de si e da espécie. Com efeito, o afeto opera como uma bússola que orienta o vivente de maneira funcional, aproximando-o das coisas boas (prazerosas) e afastando-o das coisas ruins. De todo modo, o importante é reter que, ainda que o afeto estabeleça uma relação com a representação, ele não ensaia uma subjugação absoluta a ela: existe uma relativa independência entre os dois, mas não cabe aqui nos alongarmos demais nesse caso.

Portanto, afim de concluir a questão acerca da especificidade do psiquismo humano, podemos opor este ao psiquismo animal ou do vivente em geral na medida em que aquele é caracterizado pela desfuncionalização, pela predominância do prazer representativo sobre o prazer de órgão, e pela autonomização relativa da imaginação representativa, do afeto e do desejo. Esses predicados assinalam então a imaginação radical da psique enquanto entidade insistentemente criadora de novas representações em vista de seu fluxo representativo/afetivo/intencional incontrolável e ilimitado. Nesse sentido ela é criadora não meramente de representações individuais. Mais além, ela é inseparável da criação do novo na história. Sintetizemos alguns argumentos:

Especificidade do ser humano: não animal racional, mas, muito pelo contrário, imaginação radical que quebra a regulação funcional que comporta o ser humano enquanto simples vivente. Como animal, o ser humano é inapto à vida. Impossibilidade, portanto, de derivar a sociedade dessa natureza biológica do ser humano, assim perturbada, ou de compreender a sociedade como “composição” de indivíduos humanos, pois o indivíduo é, ele mesmo, uma fabricação social. Impossibilidade de produzir a linguagem a partir da psique: a psique é capaz de linguagem, mas não pode produzi-la, assim como não pode produzir instituições. Logo, necessidade de postular um outro nível de ser, o social-histórico, o imaginário social como instituinte, campo de criação de formas que surge a partir do momento em que existe uma multiplicidade de seres humanos, mas inobservável em suas origens, pois nunca encontramos seres humanos senão socializados (CASTORIADIS, 2007, p. 49).

É nesse sentido que a imaginação radical opera como o lastro da possibilidade de retroação do indivíduo singular sobre a sociedade. Ela transpira através dos poros dos vários estratos sucessivos da couraça social que são introjetados, sobrepostos e que recobrem até um limite insondável a psique singular do indivíduo. A relevância da psique enquanto imaginação radical se expressa quando Castoriadis postula que ela é a única dotação universal do seres humanos, ainda que ela só possa se manifestar, ou mesmo subsistir, mediante sua formatação social (CASTORIADIS, 1987; 1992; 2002).

É verdade também que essa retroação da imaginação radical da psique singular sobre a sociedade é rara e quase imperceptível nas sociedades heterônomas, ou seja, na imensa maioria dos casos. Nelas, as manifestações identificáveis da psique singular são, predominantemente, a transgressão e patologia. No entanto, em sociedades que permitem a verdadeira *individuação* do indivíduo, ou seja, em sociedades autônomas, existem – ou ao menos há a efetiva possibilidade de serem criados –, meios sociais que tornem possível, plausível ou mesmo desejável a expressão pública, original e aberta da imaginação radical, contribuindo à auto-alteração explícita da sociedade (CASTORIADIS, 2002).

Evidentemente não sabemos concreta e verdadeiramente do se trata essa abertura à criatividade pois vivemos em uma sociedade heterônoma, na qual quase qualquer manifestação da criatividade singular – especialmente se ela não estiver formatada ao mote neoliberal da “inovação” – é inegável e irreparavelmente tolhida. Cumpre então enfatizar o liame entre a imaginação radical e a criação em Castoriadis:

É esta imaginação que permite a criação do novo, isto é, a emergência de formas, de figuras, de esquemas originais do pensamento e do pensável. E é também porque existe a imaginação radical, e não apenas a reprodução, a recombinação do que já foi visto, porque existe a imaginação não cristalizada, não fixa, não limitada às formas dadas e conhecidas, que o ser humano é capaz de receber, acolher, aceitar a criação original de outrem, sem o que ela seria delírio ou passatempo individual (CASTORIADIS, 2002, p. 138).

Para não induzirmos o leitor à confusão, faz-se necessário elucidar que o imaginário radical existe como psique individual mas também como social-histórico. Assim, neste, ele é corrente do coletivo anônimo, naquela, como fluxo representativo/afetivo/intencional:

Denominamos imaginário social no sentido primário do termo, ou sociedade instituinte, o que no social-histórico é posição, criação, fazer ser. Denominamos imaginação radical o que, na psique/soma é posição, criação, fazer ser para a psique/soma. O imaginário social ou a sociedade instituinte é na e pela posição-criação de significações imaginárias sociais e da instituição; da instituição como “presentificação” destas significações e destas significações como instituídas. A imaginação radical é na e pela posição-criação de figuras como presentificação de sentido e de sentido como sempre figurado-representado (CASTORIADIS, 1982, p.414).

Não queremos com isso dizer que a psique que pode criar, ou cria as leis, nem mesmo a ideia de leis, e muito menos as instituições. O que ela possui é vontade, isto é, capacidade de ação deliberada, e reflexividade. Esses predicados se assentam em quatro pressupostos: a capacidade da psique humana de sublimar; a existência de um *quantum* de energia psíquica livre; a labilidade ou fluidez dos investimentos psíquicos sublimados, e a capacidade de pôr em questão os objetos investidos até então, em função de um processo reflexivo. Detenhamo-nos neles sucintamente em vista de sua relevância para um ponto nodal do trabalho: a autonomia potencial do sujeito – e da sociedade (CASTORIADIS, 2007).

Acerca do primeiro pressuposto: o que significa a capacidade da psique humana de sublimar? Ela diz respeito à “capacidade da psique de investir objetos colocados social-historicamente, donde, instituídos ou podendo sê-lo, donde, valorizados social-historicamente, ou podendo sê-lo, não lhes conferindo nenhum prazer de órgão” (CASTORIADIS, 2007, p. 144). É notável que a capacidade de sublimação se estabeleça como condição inerente à existência do indivíduo enquanto indivíduo social, pois ela, além de estar alicerçada no segundo traço distintivo do psiquismo humano que discutimos, é pressuposto também, entre outras coisas, da linguagem: falar é uma atividade sublimada, haja vista não proporciona nenhum prazer de órgão.

Tendo em vista a primazia do princípio do prazer nas atividades psíquicas, a linguagem se estabelece como uma capacidade investida do sujeito que opera a partir da substituição do prazer de órgão pelo prazer de representação. Contudo, faz-se importante demarcar que essa substituição não é, em si, a própria sublimação. Ela apenas torna a sublimação possível, pois nem toda substituição do prazer de órgão pelo prazer de representação é sublimação (existe a

fantasmação que também pressupõe essa substituição, mas é diferente da sublimação). Deste modo, essa substituição informa, simultaneamente, uma mudança do objetivo da pulsão e de certa quantidade de energia psíquica que, inicialmente, destinava-se ao ato físico capaz de proporcionar uma satisfação orgânica – o coito ou a alimentação por exemplo –, para uma satisfação que se insere no âmbito da representação, ou seja, que tem como tônica o fluxo representativo.

Cumpra definir algumas noções mobilizadas para elucidarmos o argumento. A expressão “energia psíquica”, ainda que utilizada por Freud tendo em vista princípios físicos relativos à termodinâmica que sugerem a possibilidade de sua quantificação – o que é impossível –, não deixa de ser uma imagem, uma metáfora. Todavia, também não deixa de encontrar ressonância na realidade, pois é evidente que investimos mais energia a certas representações do que outras, afinal é certo que preferimos certas coisas a outras, ou seja, investimos determinadas representações com maior intensidade, com mais energia e outras com menos. Em face disso a noção de “investimento” também se elucidada. Ainda que ela tenha uma forte conotação econômica, ela também encontra par na realidade psíquica, pois em ambos domínios, se quisermos mudar de investimento, temos antes de desinvestir essa coisa, pois a quantidade de energia psíquica não é ilimitada. E, vale notar, esse desinvestimento pode ser, e geralmente é, bastante custoso a depender do tamanho de seu aporte (CASTORIADIS, 2007).

Fica evidente então que os investimentos de energia psíquica dirigem-se a determinados objetos de representação, isto é, objetos sublimados – pois ancorados na substituição do prazer de órgão pelo prazer representativo. Com efeito, a sublimação é o investimento de representações não mais relativas a objetos privados, mas objetos públicos, isto é, sociais. O objeto da sublimação só existe na e pela instituição da sociedade. Com isso queremos dizer que eles só valem, só têm algum sentido ou significado em virtude de sua constituição por significações imaginárias sociais, que se impregnaram nesses objetos e o fizeram ser o que são. O ouro, ou o dinheiro por exemplo, só são, simultaneamente, mercadorias e equivalentes gerais das mercadorias, em vista de sua significação enquanto tal. Não há nada nesses objetos, nenhuma propriedade intrínseca que os fazem inerentemente serem assim: “não há nada que faça de uma mercadoria uma mercadoria a não ser essa propriedade invisível que é sua entrada em um sistema social de trocas onde a significação mercadoria existe, vale, é instituída” (CASTORIADIS, 2007, p. 148).

Assim, se os objetos da sublimação são objetos provenientes da instituição social, é razoável supor que o investimento geralmente se direciona a objetos já plenamente instituídos.

Contudo, e aqui está o “pulo do gato”, a psique pode também investir objetos que só serão investidos socialmente uma vez que ela os criar. Estamos chegando, percebe-se, no campo da criação e da capacidade de intervenção no real pela imaginação radical – novamente, mas por outro caminho. Tomemos os exemplos do autor:

Caso evidente: os habitantes das colônias da Nova Inglaterra em 1776 ou os franceses em 1789-1793 ou os operários da Comuna de 1871 que aceitam morrer por certos objetivos; são atividades sublimadas, visando a um objeto social – que é transformação da instituição da sociedade. Aqui o objeto da atividade já é essencialmente uma instituição como tal, mas que ainda não está lá. Acontece mais ou menos o mesmo no caso de uma atividade fortemente inovadora – por exemplo, no campo cognitivo ou artístico. Quando Manet pinta a *Olympia* ou Einstein tenta estabelecer as equações da relatividade generalizada, seus objetos se instrumentam em uma série de entidades que são socialmente instituídas – equações, física, quadros, pintura etc. – mas a *Olympia*, antes de ser exposta, e mesmo logo depois, não é investida socialmente. E só o será mais tarde. Mas o criador cria em um nível onde existe, para o objeto que surgirá dessa criação, a possibilidade de ser socialmente investido. Essa possibilidade é dada pela natureza do objeto (CASTORIADIS, 2007, p. 149).

O segundo pressuposto psíquico da reflexividade e da capacidade de atividade deliberada é a existência de um *quantum* de energia psíquica livre ou de uma capacidade de mutação de energia à disposição da instância consciente – no sentido de mudança de investimento que acabamos de discorrer. Brevemente, para que a reflexividade e a capacidade de atividade deliberada possa existir, faz-se necessário que haja energia psíquica livre, isto é, não ligada a nenhum investimento, que possa flutuar livremente. Em toda psique existe um estoque de energia livre que vai, pouco a pouco, se ocupando de investimentos nos objetos que se apresentam e nas capacidades que o sujeito adquire. Por outro ângulo, igualmente válido, pode-se entender também que a energia psíquica é integralmente investida na início da infância – na sucção do seio por exemplo – e, gradativa ou bruscamente, essa energia vai sendo investida em outras atividades, o que o autor chama de processo de desqualificação e requalificação (CASTORIADIS, 2007).

Esse processo de desqualificação e requalificação, diga-se de passagem, desempenha um papel fundamental na história, por exemplo no que tange ao surgimento de novos objetos no domínio social-histórico. Quando os pagãos tornaram-se cristãos, os católicos protestantes, ou boa parte dos alemães tornaram-se nazistas, pode-se perceber expressões desse processo. A emergência de uma nova representação, o partido nazista por exemplo, modifica o estado de representação – a orientação fixada do fluxo representativo/afetivo/intencional – e conduz a novos investimentos de novos objetos: o conjunto de representações nazistas no caso.

Agora, o terceiro pressuposto da reflexividade e capacidade de ação deliberada: a labilidade dos investimentos. A labilidade dos investimentos diz respeito à relativa fluidez, mobilidade dos investimentos. Na enorme maioria das sociedades humanas os investimentos são rígidos. Na perspectiva psicanalítica, a rigidez dos investimentos está diretamente associada à heteronomia que discutimos no último tópico do primeiro capítulo: ela vincula-se ao que é chamado popularmente de “cabeça fechada”. O investimento rígido possui frequentemente na religião seu objeto de preferência, mas qualquer investimento – que pode muito bem ser uma simples opinião – que não aceite ser questionado, se apresenta como um investimento rígido concernente a objetos sublimados e, conseqüentemente, uma manifestação da heteronomia.

É verdade que o investimento rígido se apresenta quase como uma inclinação “normal” ou mais provável da psique, da mesma maneira que a heteronomia é o modo mais comum e provável da instituição humana. Essa afirmação é informada pelo argumento de que o investimento rígido é a modalidade de investimento psíquico que satisfaz a psique, pois ela, de fato, detesta o que é incerto, e isso explica o fato de fácil percepção de que quanto mais incessante o questionamento, maior o cansaço que sentimos. Se questionamento é movimento, o investimento rígido é a pausa, o descanso. Pode-se experimentar também um certo incômodo, especialmente se o objeto de questionamento é também objeto de forte investimento do sujeito, incômodo esse que pode, a propósito, transformar-se em uma violenta defesa desses investimentos, afinal, a depender da quantidade e intensidade de energia psíquica investida, o sujeito pode até ser destruído com a destruição de suas representações.

Nesse quadro, é notório como aqui relacionam-se as questões relativas ao que foi chamado de “desconstrução” por um tempo, em certos meios, como os das Ciências Sociais, e acabou se expandindo – e hoje em dia aparentemente se encontra saturado, o que também é sintomático e representativo do argumento. Isso vai de encontro, ainda, ao que podemos chamar de “inércia do instituído” das sociedades, e da inequívoca, inarredável e imensa dificuldade de se instituir ampla e perenemente o questionamento nas diversas esferas da vida social e psíquica: “A Liberdade ou o repouso, é preciso escolher” (CASTORIADIS, 2007, p. 167, *apud* TUCÍDIDES, II, 41).

Em uma sociedade que ensaia expressões de autonomia, de modo inteiramente diverso, as instituições e representações podem e devem ser postas em causa, e, em escala social, os investimentos sublimados estabelecem-se de modo lábil, não-rígido, transformável. Se em uma sociedade heterônoma o instituído é sagrado, objeto sublimado de investimento rígido, na autonomia o instituído é posto como não sagrado, pois ele pode – e deve – ser colocado em

questão, e seus investimentos podem – e devem – ser desqualificados e requalificados para instituições mais adequadas à vontade de seus criadores:

O que chamamos aqui de autonomia é o contrário da adaptação ao sistema instituído. A adaptação é a relativa rigidez dos investimentos sublimados, a aceitação de uma vez por todas daquilo que foi interiorizado, donde a aceitação da ordem social tal como é. A autonomia é a capacidade de pôr em questão o instituído e as significações estabelecidas – e uma sublimação que respeita as significações imaginárias sociais instituídas não as coloca evidentemente em perigo, mas essas significações também não são ameaçadas por uma explosão de “desejos”, por definição desarticulados e desarticuláveis – assim como não são ameaçadas pela aparição fantasmática e mais que improvável na cena social do “sujeito do inconsciente” (CASTORIADIS, 2007, p. 176).

Finalmente, o quarto pressuposto da reflexividade e capacidade de ação deliberada: a capacidade de pôr em questão os objetos investidos até então, em função de um processo reflexivo. Este pressuposto está implícito em tudo o que foi dito até agora, então seremos bastante sucintos. A capacidade de pôr em questão os objetos investidos não depende da vontade do sujeito singular, e muito menos de sua natureza. Ela está nas dependências de sua fabricação enquanto ser social e das significações que lhe foram introjetadas – falaremos mais disso em seguida. O importante é reter que não temos mérito algum em sermos capazes de questionar o que nos é dito, as significações ou as instituições instituídas, pois só podemos fazer isso enquanto produtos de uma sociedade na qual a interrogação é possível.

A partir dos pressupostos da reflexividade e capacidade de ação deliberada, temos aqui a criação histórica da autonomia potencial do sujeito, que opera como índice da emergência do projeto de autonomia na história. Foi somente a partir do surgimento de uma instituição social-histórica que tem como alicerce o não-determinismo da psique, sua capacidade real de criar o novo, que surgiram também as condições de emergência de uma subjetividade reflexiva, isto é, da reflexividade e da capacidade de ação deliberada tal como as postulamos aqui:

É sobre essa dupla natureza do fluxo psíquico – a existência de conexões, e a ausência de determinações rigorosas – que se apoia a possibilidade da reflexividade e da capacidade de atividade deliberada, ou seja, da vontade no sentido próprio do termo, como capacidade de fazer e de não fazer com relativo conhecimento de causa. As quais, para que se realizem, para que produzam uma subjetividade humana no sentido pleno e forte do termo, pressupõem uma imensa criação histórica, uma transformação do tipo de instituição em instituição que não visa educar os sujeitos em uma determinada verdade, mas educá-los em uma intenção de verdade com capacidade de escolha (CASTORIADIS, 2007, p. 211).

Com base no que foi dito até aqui, temos as condições de anunciar mais uma forma de validação efetiva das instituições. Na verdade, uma garantia primeira do processo de validação,

anterior mesmo aos processos da heteronomia que discutimos: a interiorização da instituição da sociedade no indivíduo, sua formação enquanto ser social, condicionadora da própria psique singular, é, na visão de Castoriadis, a mais poderosa forma de validar efetivamente e assegurar a perenidade, estabilidade e reprodutibilidade de uma sociedade.

### 3.2 – Do infrapoder radical, do poder explícito e do político

*Não sois romanos nem espartanos;  
 não sois nem mesmo atenienses (...)  
 Sois mercadores, artesãos, burgueses,  
 sempre ocupados com seus interesses particulares,  
 seu trabalho, seu comércio, seu ganho;  
 pessoas para quem a liberdade mesma  
 só constitui um meio de adquirir sem obstáculos,  
 e de possuir com segurança.  
 Jean Jacques Rousseau – Nona Carta da Montanha*

Se a instituição da sociedade só existe na medida em que é incorporada nos indivíduos sociais por meio de um processo de socialização instituído que abre a eles o acesso a um mundo de significações imaginárias sociais, é imediato que, nesse processo, forja-se um poder que os condiciona a serem tal como são, e não de outra forma. Expliquemo-nos melhor.

Desde que nascemos somos conformados por um campo sócio-histórico, por um imaginário coletivo instituinte, por uma sociedade instituída e pela história, da qual a instituição de nossa sociedade é resultado provisório. Se tivermos nascido na Grécia em 1922 ou no Brasil em 1997, ainda que não tenhamos decidido sobre esse fato, isso influenciará parte essencial de nossa existência: nossa língua, religião, valores, propósitos etc., enfim, 99% do que somos (em proporções imaginárias e não conjuntista-identitárias).

Esse poder sobre nossas vidas, tão determinante, quase absoluto, como se percebe logo à primeira vista, está aquém de qualquer decisão, vontade, intenção ou disposição, políticas ou econômicas, que possam ser atribuídas a qualquer instituição, lei, grupo ou classe (CASTORIADIS, 1992; 2002). Esse poder Castoriadis define como “*infrapoder radical*”:

Se definirmos como *poder* a capacidade, para qualquer instância que seja (pessoal ou impessoal) de levar alguém (ou vários) a fazer (ou a não fazer) o que, entregue a si mesmo, ele não faria necessariamente (ou faria talvez), é imediato que o maior poder concebível é o de pré-formar alguém, de tal modo que *por si mesmo* ele faça o que queríamos que fizesse, sem nenhuma necessidade de dominação (*Herrschaft*) ou de *poder explícito* para levá-lo a... (CASTORIADIS, 1992, p.126. Grifos do autor).

Nesse sentido, observa-se que o sujeito socializado vê seus atos como completamente espontâneos, afinal ele assim os decidiu conscientemente. Seus gostos, suas vontades, seus pensamentos e ações, ele os têm como seus, sem enxergar que ele apenas faz o que lhe foi apresentado, ensinado e estimulado a fazer desde tenra idade, expressão da mais completa heteronomia. Relativamente a esse poder, radical, implícito e de extensão e profundidade inigualáveis, todo poder explícito – do qual logo falaremos – e toda dominação exógena são

deficientes e incapazes de assegurar a validade efetiva da instituição da sociedade tal como faz o *infrapoder* (CASTORIADIS, 1992).

Enfatizemos o argumento: nenhum poder age com a eficácia do *infrapoder* radical na manutenção, reprodução e validação da sociedade instituída porque nenhum penetra tão fundo na instituição da sociedade quanto ele, haja vista ele é exercido justamente onde a instituição se realiza: no próprio sujeito socializado segundo *essa* instituição, *esse* magma de significações imaginárias sociais que o orienta e o condiciona desde sempre. No que concerne às sociedades modernas-ocidentais/estatal-capitalistas, o imaginário é, conseqüentemente, também capitalista, autoritário e hierárquico. Numa palavra: heterônomo.

O sujeito, antes mesmo de seu próprio nascimento, já se encontra onerado por determinado imaginário conformado pela linguagem. Isso se expressa, por exemplo, numa imensa gama de papéis sociais instituídos: se nascer uma menina ela usará *essas* roupas, brincará com *esses* brinquedos, se comportará *dessa* maneira etc. Ela, posteriormente, provavelmente tomará como seus tais gostos, hábitos e comportamentos, sem ver nisso a reprodução do imaginário da sociedade instituída. Provavelmente, por fim, ela também os passará adiante na socialização de seus descendentes. Os exemplos são inúmeros e de fácil visualização, por isso não nos deteremos nisso em demasia.

Enxergar o poder não apenas em sua dimensão explicitamente instituída mas também em domínios tácitos, ocultos na base da sociedade, como no processo de socialização e reprodução do imaginário social, levando em conta seus profundos desdobramentos, isto é, na língua, na família, nos costumes, na corporalidade, enfim, numa enorme gama de coisas que escapam à legislação própria e especificamente política, é uma relevante virtude da perspectiva castoriadiseana do poder. Ela sinaliza que antes de toda dominação, regime de governo, poder explícito ou modo de produção, a sociedade exerce um implícito e poderoso *infrapoder* radical sobre os indivíduos que produziu e continua a produzir, e do qual dependem, e sobre o qual se assentam, todos os outros poderes instituídos da sociedade em questão.

Essa perspectiva coloca a presente pesquisa sob o enquadramento da Sociologia Política, pois, se nos deixássemos levar pelos paradigmas como os próximos aos da Ciência Política hegemônica por exemplo, estaríamos fascinados por partidos, governos e atores políticos e tentados a elevá-los ao patamar de poder soberano, e seríamos provavelmente incapazes de perceber, circunscrever e investigar um poder tão tácito quanto poderoso, que age

sub-repticiamente e tem seu caráter raramente questionado. Essa faculdade da filosofia/sociologia políticas de Castoriadis merece ser destacada.

Afinal, o infrapoder radical não é localizável nem formalizável em instâncias ou indivíduos designáveis – como são o parlamento, os governantes e as constituições –, pois ele está na dependência do imaginário instituinte, sendo exercido pela sociedade instituída enquanto manifestação e dimensão do poder instituinte, que opera sempre “por trás” mas também “a partir” e “sobre” o instituído. Observa-se, conseqüentemente, que o poder instituinte

[...] não é jamais plenamente explicitável; ele se exerce, por exemplo, pelo fato de todo recém-nascido na sociedade sofrer mediante sua socialização a imposição de uma linguagem; ora uma linguagem não é apenas uma linguagem, é um mundo. Ele sofre igualmente a imposição de condutas e comportamentos, de atrações e repulsões, etc. Este poder instituinte não pode jamais ser explicitado completamente, fica em boa parte escondido nos recônditos da sociedade (CASTORIADIS, 2002, p. 184).

Vale notar aqui, para evitar confusões, que o instituinte, por si mesmo, assim como suas obras, não são necessariamente “boas” ou “más”. O poder instituinte do infrapoder radical, por exemplo, é predominantemente exercido em prol da conservação e reprodução do estado de coisas em sociedades heterônomas ...No entanto, o infrapoder radical, tal como é instituído e exercido pela instituição, se considerado em si mesmo, deveria ser absoluto, isto é, capaz de estabelecer uma interiorização completa da instituição da sociedade, formando indivíduos de tal maneira que lhes fosse absolutamente imperativo a eterna reprodução do ordenamento social que os produziu – afinal é essa a finalidade última das instituições. Mas, se assim o fosse, não haveria história. Com efeito, felizmente, constata-se algo que já mencionamos anteriormente: “A sociedade instituída nunca consegue exercer seu infrapoder de forma absoluta” (CASTORIADIS, 1992, p. 128).

Mesmo em sociedades arcaicas ou tradicionais, nas quais é estabelecida uma temporalidade de aparente estagnação ou repetição – provavelmente qualquer sociedade da história, ou mesmo a nossa própria de algumas décadas atrás, apareceria às sociedades capitalistas contemporâneas como hiper lentas... – não pode ter eliminada sua historicidade. Mas não deixa de ser sintomático a esse respeito que a força que o infrapoder exercido nessas sociedades é tão poderoso que ultrapassa de longe o exercido nas nossas. De todo modo, o fato de que o infrapoder radical também pode falhar em sua função de manutenção e reprodução da sociedade instituída ao ser incapaz de se exercer de forma absoluta, funda uma das razões da necessidade do terceiro modo de validação efetiva das instituições: *o poder explícito*.

Discutimos, até então, a validação da instituição da sociedade por meio da legitimação heteronômica e por meio do que poderíamos chamar de “poder do imaginário” (o infrapoder radical, assentado sobre o processo de socialização). Essas duas formas são as mais poderosas no que diz respeito ao processo de sedimentação e efetivação da instituição da sociedade. Todavia, Castoriadis aponta que em toda sociedade há, e sempre haverá, um poder explícito instituído. Investiguemos pois as raízes da necessidade imanente às sociedades de instituir uma dimensão explícita do poder.

Ainda que o infrapoder radical e a legitimação heteronômica da sociedade sejam poderosíssimos asseguradores e validadores da efetividade, perenidade, operacionalidade e reprodutibilidade da instituição global da sociedade, eles não são plenamente capazes de estabelecer a ordem social e de defendê-la contra as inúmeras ameaças que a colocam em perigo. Esse tema é relevante, afinal a conservação e reprodução da instituição da sociedade é, sempre, e só pode ser, sua maior prioridade.

Castoriadis compreende por poder explícito as “*instâncias que podem emitir injunções sancionáveis explícita e efetivamente*” (CASTORIADIS, 2002, p.184. Grifo nosso). Mas contra quem, ou o que, a sociedade tem que se defender e emitir injunções sancionáveis explícita e efetivamente? Primeiramente, contra as transgressões individuais. Afinal, como argumentamos, o ser humano é inarredável depositário de uma psique singular que é, em certa medida, irreduzível e indomável, e nunca poderá ser completamente socializada e conformada ao que a instituição da sociedade lhe pede – e tenta lhe impor. Assim, podemos mencionar o crime, a violência, mas também as guerras e calamidades naturais que podem destruir as institucionalidades ou interditar a operacionalidade geral da sociedade por exemplo (CASTORIADIS, 1992; 2002).

Em segundo lugar, a sociedade encontra-se mergulhada em uma dimensão temporal inexpugnável, um futuro que está sempre por fazer. Por isso, ela é sempre habitada por um porvir. Disso se depreende a necessidade de instituir uma instância explícita de decisão para fazer frente ao devir da sociedade. Em terceiro lugar, ela é também ameaçada – e isso já o dissemos – por si mesma, isto é, por seu próprio imaginário que pode emergir e questionar a instituição existente.

Similarmente, em quarto lugar, a sociedade é constantemente questionada pelo desenrolar do mundo – o que chamamos anteriormente de “mundo pré-social” –, o *inframonde* antes de sua construção social, ao qual ela necessita fornecer respostas. Em quinto lugar, não

devemos esquecer, ela é ameaçada, até segunda ordem, pelas outras sociedades, que podem representar uma ameaça para o sentido instaurado para a sociedade considerada. Mas o que o poder explícito tem a ver com o sentido instaurado da sociedade? Castoriadis argumenta que esse poder opera como a garantia explicitamente instituída do monopólio das significações legítimas na sociedade.

Deste modo, ancorada em todos esses motivos, se funda a necessidade de que se institua instâncias explícitas capazes de deliberar e elaborar decisões sancionáveis em relação ao que deve ou não ser feito pela sociedade, isto é, capazes de legislar, executar, decidir litígios e governar. No entanto, uma distinção deve ser estabelecida: essas duas primeiras funções, que chamaríamos de poder legislativo e executivo, podem, segundo Castoriadis, ficar diluídas na sociedade, ou seja, em seus costumes, hábitos e normas interiorizadas. De fato elas ficaram, na maioria das sociedades arcaicas que temos conhecimento. Mas as duas últimas funções, a que chamaríamos “poder judiciário” e “poder governamental”, devem, segundo o autor, estar sempre explicitamente presentes, independente da forma que possam assumir na sociedade (CASTORIADIS, 1992; 2002).

Denota-se, a partir disso, que o poder explícito é nada mais que a articulação explícita do poder instituído pela sociedade. Ele evoca uma dimensão explícita, implícita, e por vezes quase inalcançável, que podemos chamar de *político*:

Essa dimensão da instituição da sociedade, relacionada com o *poder explícito*, ou seja, com a existência de *instâncias que podem emitir injunções sancionáveis*, é que devemos chamar de dimensão do político. Pouco importa, a esse nível, que essas instâncias sejam encarnadas pela tribo inteira, pelos anciãos, pelos guerreiros, por um chefe, pelo *demos*, por um aparelho burocrático, ou por o que quer que seja (CASTORIADIS, 1992, p.132. Grifos do autor).

Devemos resistir à tentação que nos impele à identificação imediata e necessária entre o poder explícito e o Estado. Afinal, isso implicaria que as “sociedades sem Estado”, sobre as quais nos falou Clastres (2020) por exemplo, seriam carentes de qualquer forma de poder explícito. No entanto, ainda que nelas observe-se um forte infrapoder radical, e que, a propósito, tanto mais forte ele é mais reduzido é o poder explícito, constata-se ainda um fundamental poder explícito da coletividade – ou de segmentos dela, como os machos, guerreiros etc. – que ocupa-se tanto das decisões da sociedade quanto dos litígios que nela aparecem, ou seja, das duas funções que não podem estar diluídas no corpo social (CASTORIADIS, 1992).

Com efeito, a questão do poder explícito nas sociedades sem Estado assevera, portanto, que essa dimensão do poder não necessariamente assume a forma de uma instância exterior e autonomizada da atividade viva da coletividade, ou seja, ela não necessariamente implica dominação política. Essa conclusão é fundamental para o seguimento dos argumentos do trabalho: se o poder explícito, inerente à sociedade, inarredavelmente vertebrasse uma dimensão do político instituído externamente ao corpo social, fundando consequentemente a dominação, a autonomia seria impossível. Nesse sentido:

Pode haver, houve, e esperamos que haja novamente, sociedades sem Estado, a saber, sem aparelho burocrático hierarquicamente organizado, separado da sociedade e exercendo domínio sobre ela. O Estado é uma criação histórica que podemos datar e localizar: Mesopotâmia, Leste e Sudeste Asiáticos, América Central pré-Colombiana. Uma sociedade sem um Estado é possível, concebível, desejável. Mas uma sociedade sem instituições explícitas de poder é um absurdo, na qual caíram tanto Marx quanto o anarquismo (CASTORIADIS, 2002, p. 256).

Uma outra concepção errônea que devemos evitar é a identificação *do político* que acabamos de descrever, dimensão do poder explícito presente em toda sociedade, com o que chamamos aqui de instituição global da sociedade. O termo “o político” foi inaugurado por Carl Schmitt em 1928, ainda que com um sentido mais estreito – e defeituoso, segundo Castoriadis – em relação à acepção do termo aqui utilizada.

Atualmente, contudo, observa-se uma tendência inversa: a de dilatação do sentido do termo para que ele seja capaz de abarcar a instituição do conjunto da sociedade. Assim, *o político* se encarregaria de estabelecer as relações dos humanos entre si e com o mundo, as relações de poder, da religião, as representações da natureza e do tempo etc. Ou seja, justamente o que Castoriadis chama, desde 1965, por “instituição imaginária da sociedade” e seus desdobramentos relacionados ao “instituinte” e ao “instituído” (CASTORIADIS, 2002). Com efeito, ele critica essa dilatação do termo:

Salvo os gostos pessoais, não vemos o que se ganha em chamar de *o político* a instituição *catholou* da sociedade; e vemos claramente o que se perde com isso. Pois dessas duas coisas, uma: ou, chamando de “político” o que todo mundo chamaria naturalmente de instituição da sociedade, opera-se uma mudança de vocabulário que, além de não suprimir nada da substância, cria uma confusão, e ainda se choca no *nomina non sunt praeter necessitatem multiplicanda*\*. Ou, então, visa-se a preservar nessa substituição as conotações que o termo político tem, desde sua criação pelos gregos; a saber, o que se relaciona com decisões explícitas e, pelo menos em parte, conscientes ou refletidas. E, nesse caso então, por estranha reviravolta, a linguagem, a economia, a religião, a representação do mundo são vistas como decorrentes de decisões políticas [...]. Tudo é político ou então nada significa; ou então significa: tudo deve ser político, depender de uma decisão explícita do Soberano (CASTORIADIS, 1992, p. 134. Grifos do autor. \*Referência ao princípio da Navalha de Ockham: “Entidades não devem ser multiplicadas além do necessário”).

Busquemos iniciar certa articulação dos postulados até agora mobilizados no fito tatear alguns de seus desdobramentos possíveis. Se toda sociedade necessariamente possui poder explícito, e a grande maioria delas é instituída de maneira heterônoma, isso quer dizer que a heteronomia também se encarna na dimensão do político sempre presente nas sociedades. Com efeito, tem fundamento assumir que, enquanto sociedade, nos autoinstituímos, mas não de maneira explícita, lúcida e consciente: nos autoinstituímos, mas não sabemos disso. Antes de tudo, porque acreditamos não ser possível fazê-lo, ou ao menos que não é “viável” fazê-lo – o que já evidencia o caráter dos argumentos de extração pseudo-racionalista de justificação da sociedade instituída.

Mas acreditamos não ser possível nos autoinstituímos por nós mesmos, sobretudo, porque a própria atividade autoinstituinte explícita nos foi expropriada, em primeiro momento, enquanto representação pela significação de uma origem extra-social da lei: a heteronomia. E, em segundo momento, pela encarnação e materialização dessa significação na instituição concreta da sociedade, logo, em suas instituições de poder explícito, que devem por isso ser adjetivadas como heterônomas.

O dispositivo da representação política, crucial à todas democracias liberais – ou “oligarquias liberais”, como prefere Castoriadis (2002), ou “poliarquias demofóbicas”, como prefere Brancalone (2020) – evidencia a imputação de uma origem extra-social da lei (sem perder de vista a ampla acepção destes termos que utilizamos aqui). Nesse caso, levando em conta outros fundamentos exógenos da lei que atuam em simultaneidade, essa origem é imputada a uma Razão a nós tão inalcançável como se as leis fossem feitas pelo próprio Deus, e encarnada nas instituições de poder explícito.

Nada melhor do que a Ciência Política, uma das várias ciências que se ocupam predominantemente da justificação e legitimação racional da sociedade e do poder instituídos, para ilustrar a banalidade, obviedade e inquestionabilidade da Razão sobre a qual se alicerça a heteronomia do poder explícito nas sociedades capitalistas ocidentais<sup>11</sup>:

Nossos estados são muito extensos para que todos reúnam-se e muito populosos para que se possa imaginar um diálogo que incorpore cada um de seus cidadãos. As questões políticas são complexas demais para que dispensemos a especialização dos governantes e, por sua vez, os afazeres privados absorvem demais cada um de nós, reduzindo ao mínimo o tempo para a participação política. A incorporação de tantos

---

<sup>11</sup> Similarmente, acerca da “sociologia oficial”, de quem a “politicologia” é o mais belo ornamento, Bourdieu assevera: “[...] as *estratégias* de *denegação*, que florescem nos politicólogos, hábeis em realizar o ideal dominante da ‘objetividade’ num discurso apolítico sobre a política onde a política recalçada só aparece sob aparências irreconhecíveis e, portanto, irrepreensíveis, da denegação politicológica” (BOURDIEU, 1983, p. 152. Grifos do autor).

grupos ao *demos* – trabalhadores, mulheres, imigrantes – ampliou a profundidade das clivagens em seu seio, tornando indispensável a existência de alguma forma de mediação (MIGUEL, 2005, p. 26. Grifo do autor).

Existem, de fato, inúmeras justificativas empíricas da ideia de democracia representativa no pensamento político moderno. No entanto, segundo Castoriadis, não existe na filosofia política – e acrescentaríamos, na Ciência Política<sup>12</sup> –, uma única tentativa de fundar racionalmente a democracia representativa. O que existe, na verdade, é

Uma metafísica da representação política que determina tudo, sem jamais ser dita ou explicitada. Qual é este mistério teológico, esta operação alquímica, que faz com que a nossa soberania, num domingo a cada cinco ou sete anos, se transforme num fluido que percorre todo o país, atravesse as urnas e surge à noite nas telas da televisão com a fisionomia dos “representantes do povo” ou do Representante do povo, o monarca intitulado “presidente”? Temos aqui uma operação visivelmente sobrenatural, que nunca se tentou fundamentar ou mesmo explicar. Limitamo-nos a dizer que, nas condições modernas, a democracia direta é impossível, logo que se faz necessária uma democracia representativa. Por que não? Mas pode-se perguntar alguma coisa mais, ou menos, “empírica” (CASTORIADIS, 2002, p. 190).

A metafísica da representação política é apenas um dos elementos da heteronomia do político característicos da concepção moderna de democracia que foi escamoteada, docilizada e apequenada sob a forma de um mero conjunto de *procedimentos*. Essa concepção da democracia acabou por apartar-se de todo o pensamento político precedente, que via nela, inversamente, um *regime* “indissociável de uma concepção substantiva dos fins da instituição política e de uma visão, e de uma intenção, relativamente ao tipo de ser humano que lhe correspondia” (CASTORIADIS, 2002, p.255).

A compreensão da democracia como procedimento, que remete ao chamado “consenso institucionalista<sup>13</sup>” e opera como “pedra angular de qualquer sociedade que reivindica reconhecimento político” (BRANCALEONE, 2019, p. 104, *apud* HABERMAS, 1997; OFFE, 1995), assim como da forte antinomia que ela evoca em relação à democracia como regime – que evidentemente não tem nada a ver com a noção de “regime democrático” evocada pelos

<sup>12</sup> “¡Ah, los intelectuales del Poder! Siempre esforzándose por comprender y absolver a los de arriba y por juzgar y condenar a los de abajo” (MARCOS, 2002, *Online*).

<sup>13</sup> O consenso institucionalista, uma das bases da *realpolitik* vigente e forte legitimadora de um certo “fundamentalismo democrático”, se ancora em certa matriz metateórica e valorativa que “se pretende exclusivamente realista: regras e procedimentos sufragistas mais ou menos complementados por espaços de participação popular, sustentados por normas legais que supostamente são analisadas em termos de eficiência, eficácia e efetividade, no que diz respeito à representação dos interesses organizados, mas mediados por supostos princípios universalistas para a manutenção de requisitos mínimos de impessoalidade, “equidade”, racionalidade, etc., visando a concretização do chamado exercício da cidadania” (BRANCALEONE, 2019, p.97, 104).

liberais e institucionalistas de toda espécie –, pavimentará o caminho que nos levará à forma política que mais se aproxima do que pode ser chamado de um “projeto de autonomia”.

### 3.3 – Da democracia como procedimento e da criação da política

*O conselho é feito para representar os trabalhadores,  
e pode deixar de exercer essa função:  
o parlamento é feito para não representar as massas,  
e não deixa jamais de exercer essa função.  
Cornelius Castoriadis – Socialismo ou Barbárie*

Para Castoriadis, as concepções que enfocam única e exclusivamente os procedimentos de uma democracia, quaisquer que sejam suas roupagens filosóficas e científicas, têm sua origem em uma crise das significações imaginárias sociais relativas às finalidades da vida coletiva. Elas visam escamotear essa crise ao dissociar qualquer discussão sobre essas finalidades da “forma do regime” político, chegando até a suprimir a ideia de tais finalidades – que é o que observa-se atualmente (CASTORIADIS, 2002).

Na perspectiva da democracia como regime, divergente de todo pensamento político “democrático” hegemônico atual que fez do governo do povo um amontoado de procedimentos político-burocráticos encastelados na forma-Estado – expressão e garantia da heteronomia instituída –, não faz sentido dissociar as finalidades e questões substantivas da vida comum de suas instituições de poder, de seus necessários procedimentos e da forma geral de organização da vida social. De fato, é perceptível a tentativa de escamotear e naturalizar não apenas as finalidades balizadoras da vida social contemporânea<sup>14</sup>, que certamente estão vinculadas à cancerígena demanda por crescimento econômico e ao trabalho abstrato – *work, buy, consume and die* dizia-se –, mas também de restringir a própria noção de finalidade (frequentemente travestida e amputada em termos neoliberais, como “meta” por exemplo) ao domínio individual e fazê-la coincidir, sub-repticiamente, a partir da produção de subjetividades, com as perversas finalidades da sociedade instituída.

Toda lei, com pouquíssimas exceções, não pode escapar de sua intrínseca relação com as questões substantivas da sociedade. O homicídio, por exemplo, crime que fere um valor moral inequivocamente consolidado em nossas sociedades cristãs ocidentais, não tem sua proibição como evidente por si, afinal ele é, de fato, explicitamente permitido – ou mesmo encorajado – em diversos contextos: o que seria do Estado enquanto monopólio do uso legítimo

<sup>14</sup> Ontologicamente, a finalidade e funcionalidade de qualquer instituição social é a sua própria continuidade, a manutenção de sua própria existência enquanto tal. A finalidade da instituição imaginária da sociedade capitalista, contudo, se apresenta como o “‘objetivo’ absolutamente não-funcional da expansão ilimitada de um domínio autodenominado racional” (CASTORIADIS, 2007, p.50).

da violência sem suas elásticas e sempre convenientes exceções e justificativas quanto ao direito de matar?

A interpretação e aplicação da lei – assim como a questão da equidade subjacente –, necessária tanto ao juiz quanto ao legislador, são inconcebíveis sem que se recorra aos valores e finalidades substantivas instituídas na sociedade. A imanente inadequação entre a matéria a ser julgada e a forma em si da lei – a concretude e singularidade da primeira que se confronta com a abstração de disposição universalista da segunda – demanda que se apele às considerações substantivas, que vão além do procedimental.

Se todo procedimento deve ser aplicado por seres humanos, ele deverá ser aplicado segundo o “espírito” desses sujeitos. Este, por sua vez, é fortemente condicionado por seu meio sócio-histórico, fato que é escamoteado pela ilusão metafísica do indivíduo-substância liberal, que pressupõe o sujeito como pré-formado em suas determinações essenciais. A visão procedimental da democracia deve, nesse cenário, considerar os seres humanos como puro entendimento jurídico para que se torne exequível a aplicação pura dos procedimentos, o que só é concebível a partir da ficção do *homo juridicus*, tão irrisória e inconsistente quanto a ficção do *homo economicus*, e que evoca um *modus operandi* similar (CASTORIADIS, 2002).

Desta feita,

Não se trata de negar que decisões que afetam questões de substância devam ser, de qualquer modo, tomadas, qualquer que seja o tipo de regime considerado; mas de afirmar que em um regime “democrático” só a “forma” ou a “norma” segundo as quais essas decisões são tomadas importam – ou então que a “forma” ou a “norma” por si mesmas caracterizam um regime como “democrático” (CASTORIADIS, 2002, p. 268).

Cabe explicitar o que está implícito neste trecho: os procedimentos democráticos são uma parte muito relevante, mas apenas uma parte (ou momento) de um regime democrático. Evidentemente não estamos com isso sugerindo que os procedimentos da democracia liberal sejam, de fato, democráticos, mas apenas que toda democracia implica procedimentos – que também devem ser profundamente democráticos em sua intenção e espírito – que possibilitem e incentivem a plena, lúcida e reflexiva participação e deliberação direta dos assuntos que dizem respeito à vida comum:

No primeiro regime que podemos denominar, apesar de tudo, democrático, o regime ateniense, eles [os procedimentos democráticos] foram instituídos não como simples “meio”, mas como momento de encarnação e de facilitação dos processos que o realizavam. A rotação, o sorteio, a decisão após deliberação de todo o corpo político, as eleições, os tribunais populares não se fundavam apenas em postulado de igual

capacidade de todos em assumir cargos públicos: eles eram as peças de um processo político educativo, de uma *paideia* ativa, visando exercer e, portanto, desenvolver em todos as capacidades correspondentes, tornando assim tão próximo quanto possível da realidade efetiva o postulado da igualdade política (CASTORIADIS, 2002, p. 271. Grifos do autor. Colchetes nossos).

Acreditamos que nem mesmo o mais delirante defensor da democracia liberal asseveraria que os procedimentos “democráticos” atuais operam de modo a educar o corpo político nas atividades de deliberação sobre a coisa pública. Quiçá, poder-se-ia defender, no limite, que o processo eleitoral exerceria esse papel educativo – ou “deseducativo” – ao levantar questões de relevância para a sociedade. De qualquer modo, a *paideia* sequer faz sentido em sistemas de representação política pois ela é uma educação política que parte da prática, do fazer político, atividade fundamental que nos é explícita e intencionalmente negada – e chamar o periódico preenchimento de papeletas ou apertar dos botões da urna de “fazer político” é simplesmente ridículo nessa perspectiva.

Assim, o ingênuo (ou cínico, poder-se-ia dizer) incômodo relativo aos “impasses da *accountability*”, entre os quais incluem-se “falta de interesse na política”, “descrença nas instituições de poder” etc., ancora-se, antes de tudo, na interdição do acesso da sociedade civil às instituições, dispositivos e significações relativas à gestão da vida comum, ou seja, na denegação do poder instituinte e sua articulação mediante um poder explícito democrático. Não queremos com isso dizer que a muralha que separa a atividade política da vida social, constitutiva da modernidade mas denegada pelo pensamento político heteronômico, esteja alicerçada apenas no “procedimentalismo”, afinal, a partir dele mesmo são pensadas formas de nessa muralha se abrirem algumas frestas à participação popular no poder – um exemplo são os miraculosos canais de representação, curiosamente bem menos efetivos que os lobbys empresariais.

Na verdade, o procedimentalismo é apenas um dos elementos constitutivos da heteronomia e da autonomização do poder explícito nas sociedades capitalistas contemporâneas. Mas quanto a isso não há problema, afinal, felizmente, a representação política nos presenteia com a dita “especialização dos governantes”, – quem negaria que o senador Romário é, de fato, um especialista? – que os torna plenamente capazes de fazer frente tanto

aos complexos procedimentos político-jurídico-burocráticos definidores de nossa democracia, quanto às questões da vida comum que somos ignorantes demais para deliberar sobre.<sup>15</sup>

Ironias à parte, as formulações de Castoriadis sinalizam uma espécie de fetichização procedimental que surge na democracia liberal desde seu berço, que leva um mero momento – ainda que necessário, como salientamos – da democracia, a emergir como soberano de todos os outros, perdendo de vista o terreno sobre o qual se assenta uma democracia enquanto poder do *demos*. Torna-se perceptível então como os fenômenos de reificação e alienação, ou, nos termos aqui utilizados, de externalização e autonomização de “partes” da sociedade que se erigem em potência estrangeira contra o todo, são o lugar-comum da heteronomia instituída em uma sociedade; e o lastro “racional” dessa heteronomia, inequivocamente encarnado no conjunto dos procedimentos “democráticos”, é o lugar-comum da heteronomia instituída em *nossas* sociedades.

Já deve se ter percebido, devido às aspas, às nomenclaturas alternativas críticas ou à crítica ao procedimentalismo racionalista, que não consideramos aqui que a democracia liberal seja, de fato, uma democracia. Essa crítica, ainda que vazia por si mesma – haja vista ela seja mobilizada nos mais diversos e contraditórios sentidos por todo o espectro político –, não anula o inequívoco fato de que não é o *demos* quem governa em uma democracia liberal, o que evoca, para dizer o mínimo, uma antinomia etimológica.

Falseamento semelhante, este já mais inacessível à crítica corrente, refere-se ao termo “*política*”. Os(as) leitores(as) mais atentos(as) devem ter notado que conceituamos apenas a noção de “político”, deixando à margem o gênero feminino da palavra. Como não somos informados pelo termo em sua acepção usual, heterônoma por excelência, cumpre defini-lo e investigá-lo em seus desdobramentos.

Para Castoriadis, *a política*, é a “atividade coletiva, refletida e lúcida, que surge a partir do momento em que é colocada a questão da validade de direito das instituições” (CASTORIADIS, 2002, p. 138). A justiça das leis, sempre implícita e pressuposta, ao ser questionada, forja o insumo de uma política orientada à autonomia. Em nível mais amplo, a política implica o questionamento das significações, representações e instituições existentes, ou

---

<sup>15</sup> Irreverência significa não prestar reverência: “Tínhamos preparadas uma série de frases engenhosas para zombar da classe política em conjunto (governistas e oposição), mas agora pensamos que não vale a pena, já que cada rebanho tem seu pastor ou cada pastor seu rebanho. Ou alguém acredita, ingênuo, que o assunto é entre duas pastoras?” (CAPITÁN, 2023a, Online).

seja, da sociedade instituída, mesmo que seja para corroborá-las integralmente, ou em parte, ou mesmo para modificá-las absolutamente (CASTORIADIS, 2002).

Com base em tudo que foi dito até agora, pode-se compreender a extensão e a profundidade dos desdobramentos de um conceito como esse. Questionar a instituição global da sociedade significa, para o ser humano, questionar e eventualmente modificar, refletida e deliberadamente, as determinações instituídas de seu próprio Ser enquanto ser social-histórico, seu modo de ser, de pensar, de agir e existir. A política, enquanto criação ontológica em geral, evoca a “criação de um tipo de ser que, explicitamente, dá a si mesmo, ainda que parcialmente, as leis de sua própria existência” (CASTORIADIS, 2002, p. 278).

Se nas sociedades tradicionais heterônomas há a clausura do significado, nas sociedades onde foi criada a política há uma *ruptura da clausura*, onde “os homens particularizados se permitiram situar, refletir e criticar sua própria condição como gênero humano e social” (BRANCALEONE, 2019, p. 110). Naquelas, mesmo os comportamentos mais prosaicos e corriqueiros são fortemente submetidos ao modo instituído da sociedade, o que poderíamos chamar de “cultura” – a depender da concepção. Todavia, a heteronomia nelas instituída interdita a interrogação sobre essas normas, hábitos e costumes, e a questão sobre “o que devo fazer?” não pode ser colocada, senão em sentido muito estreito. Ela só pode existir, plenamente, em sociedades que romperam esse fechamento. Nestas,

Nós não aceitamos uma representação, ou uma ideia, simplesmente porque a recebemos e, certamente, não devemos aceitá-la. Exigimos uma justificação, uma explicação [...]. E o mesmo vale para nossas instituições. É, portanto, no sócio-histórico, e por ele, que emerge e é criada esta exigência da validade de direito. Criação ontológica mais uma vez, criação de uma forma desconhecida (CASTORIADIS, 2002, p. 135).

A partir disso surge a questão: onde (e quando) existiu essa política a que Castoriadis se refere? Perceba-se que até agora avistamos e mapeamos, em sobrevoo, um imenso mar de sociedades heterônomas, que inundaram a maior parte da história da humanidade. Agora, avistamos algumas ilhas que resistem ao bater de suas ondas, ainda que não sejam totalmente resistentes à sua maresia. Referimo-nos às ilhas situadas no Mar Mediterrâneo, mais especificamente na península Ática, na Grécia do século VIII ao século V, antes da Era Comum.

Vale então, agora, nelas aterrissarmos para investigá-las mais de perto, afinal, essa é a fase na qual a *polis* grega se cria, se institui e, em cerca de metade dos casos, torna-se, em maior ou menor medida, uma polis democrática. E isso só foi possível pois os gregos foram os

primeiros criadores dessa *política* tão valiosa à Castoriadis. De fato, a Grécia clássica configura um dos depositários mais ricos do imaginário sócio-histórico produzido pela humanidade, que foi capaz não apenas de impregnar todas as épocas posteriores do mundo ocidental, mas também de operar como lastro de recriações de épocas seguintes – os romanos por exemplo.

Castoriadis aponta que, posteriormente, a política também foi (re)criada na Europa ocidental a partir do primeiro Renascimento, nos séculos XI e XII, cujo ápice é representado pela Revolução Francesa. Essa foi a primeira revolução que colocou claramente a ideia de uma autoinstituição explícita da sociedade. Radicalidade que, segundo ele, não é encontrada nas revoluções inglesa ou americana, nem nas guerras camponesas do século XVI ou nas revoltas de escravizados – e muito menos nos incontáveis golpes de Estado ou reformas e re-instituições empreendidas pelas monarquias europeias (CASTORIADIS, 1992).

Nesses dois casos, argumenta o autor, emergiu um magma de significações imaginárias sociais que permitiu o reconhecimento do fato fundamental de que a fonte da lei é a própria sociedade, isto é, que nós estabelecemos nossas próprias leis e determinações, e não algum ente transcendente e independente da atividade viva da sociedade. Um corolário crucial desse reconhecimento é a ruptura da clausura do significado e da instituição da sociedade, isto é, a dessacralização e a desnaturalização da forma como são as coisas, o ser humano e o mundo, o que permite que se ponha em questão tanto a instituição existente da sociedade, quanto que a história se abra explícita e reflexivamente à criação no domínio social-histórico.

No caso que Castoriadis mais se debruça, o caso grego, foi rapidamente compreendido que o ser humano será o que farão dele não a *physis*, mas os *nomoi* da polis. Essa ideia não apenas encontra-se explícita em diversos filósofos, como Simônides e Aristóteles, mas também informou a ênfase na noção de *paideia* de Platão a Rousseau, cuja relevância foi capaz de superar as das ideias de “constituição política”, institucionalidades, procedimentos etc., de modo diametralmente oposto às filosofias e ciências políticas contemporâneas (CASTORIADIS, 1992; 2002).

Nesse sentido, a lei visa à criação da virtude total, aristotelicamente falando, e não à “ordem” ou “autoridade” total como quer o pensamento político heteronômico. Na tradição do pensamento político clássico, trata-se da intenção explícita de criação de um novo tipo de ser humano, mais afeito e menos refratário à práxis democrática:

O objetivo da instituição da *polis* é, a seus olhos [de Péricles], a criação de um ser humano, o cidadão ateniense, que existe e vive na e pela unidade destes três elementos: o amor e a “prática” da beleza, o amor e a “prática” da sabedoria, o cuidado

e a responsabilidade para com o bem público, a coletividade e a *polis* (CASTORIADIS, 1987, p. 322. Grifos do autor, colchetes nossos).

Enquanto sociedades profundamente cristãs que somos, é curioso notar como a ruptura grega da heteronomia instituída, especialmente a de caráter religioso – que não por coincidência recobriu a maior parte da história humana –, relaciona-se com as significações imaginárias religiosas que lá emergiram. Na religião grega clássica, e mesmo na pré-clássica, não há o imaginário da vida após a morte: ou ela não existe, ou, se existe, ela é ainda pior do que a pior vida que se poderia ter na Terra. Com efeito, “Nada tendo a esperar de uma vida após a morte, nem de um Deus protetor e benevolente, o homem se descobre livre para agir e pensar *neste mundo*” (CASTORIADIS, 1987, p. 301. Grifo do autor).

Esse imaginário foi afastado da instituição da sociedade. A emergência de um magma de significações imaginárias sociais que postula que não há *nómos* natural, que os deuses não são responsáveis pelo ordenamento do mundo, pavimentou o caminho para o reconhecimento do caráter “arbitrário” e contingente do domínio social-histórico. Com isso, o processo de instituição da sociedade modifica-se e explicita-se ao cair do Olimpo nas mãos dos homens, e *é criada no domínio social-histórico uma nova relação entre o instituinte e o instituído, na qual o primeiro não é subjugado pelo segundo* (CASTORIADIS, 1992; 2002).

Nas palavras do autor:

Tanto a política grega como a política *kata ton orthon logon*\* podem ser definidas como a atividade coletiva explícita que pretende ser considerada lúcida (refletida e deliberada), tendo como objeto a instituição da sociedade como tal. Portanto, ela é uma criação *vinda ao mundo*, parcial sem dúvida, do instituinte em pessoa (dramaticamente, mas não exclusivamente, ilustrada, pelos momentos de revolução). A criação da política ocorre quando a instituição dada da sociedade é questionada como tal e nos seus diferentes aspectos e dimensões (o que faz descobrir rapidamente, explicitar, mas também *articular de outra forma* a solidariedade). Por conseguinte, a criação da política ocorre quando *outra relação*, inédita até então, é criada entre o instituinte e o instituído (CASTORIADIS, 1992, p. 136. Grifos do autor. “Conforme a reta razão” \*).

Se a política é criação no domínio social-histórico, isso significa que ela não meramente reordena, rearranja o que já existe em novas combinações, ela cria formas institucionais novas, como também novas significações. Nas primeiras *polis* democráticas gregas, os cidadãos pensavam a si mesmos como *homoioi*, semelhantes, o que forneceu o insumo para a *isonomia*,

isto é, a igualdade entre os cidadãos<sup>16</sup>, e representou uma ruptura sócio-histórica em relação ao mundo anterior: o mundo dos poemas homéricos (CASTORIADIS, 2002).

Na modernidade, essas significações são resgatadas e expandidas. Agora falamos de igualdade, liberdade e fraternidade *para todos*: a universalidade é criação histórica da modernidade ocidental, que não existia antes dela – consequentemente para os gregos – e também não pode ser compreendida como uma mera combinação de elementos preexistentes.

A ruptura sócio-histórica representada pela criação da política pelos gregos, expressou-se também pela criação da filosofia. Faz sentido, afinal a ruptura da clausura do significado vem conjugada com a necessidade do que Benjamin (1987) chamaria de escovar a história – ou o mundo – a contrapelo. Assim, o processo de ruptura da clausura encampado pela filosofia, significou para ela assumir a tarefa do questionamento das *idola tribus*, das normas e representações coletivamente instituídas (CASTORIADIS, 2002).

A crítica alcançou a própria noção de “verdade”. É evidente que toda sociedade sempre terá suas verdades socialmente instituídas que são deveras necessárias à vida e funcionalidade social. Todavia, os gregos,

*Criam a verdade* como movimento interminável do pensamento, que põe constantemente à prova seus limites e se volta sobre si mesmo (reflexividade). E mais, os gregos criam a verdade como filosofia democrática: pensar não é negócio de rabinos, sacerdotes, *molahs*, cortesãos ou renunciantes – mas sim, de cidadãos que querem discutir, num espaço público criado por esse mesmo movimento (CASTORIADIS, 1992, p. 136. Grifos do autor).

Faz-se necessário enfatizar e tornar o mais inteligível possível a radicalidade e a extensão da criação grega da política. Ela implicou: a) na explicitação e formalização de uma parte do poder instituinte – falamos há pouco da criação de uma nova relação entre o instituinte e o instituído... – relativo à legislação tanto no sentido público, quanto no sentido privado; b) na criação de novas instituições no fito de tornar a parte explícita do poder – o que definimos anteriormente pelo conceito de “*político*” – participável e democrática (CASTORIADIS, 1987; 1992).

Com efeito, o *demos* proclama-se absolutamente soberano: ele cria suas próprias instituições jurídicas independentes (*autodikos*), governa-se a si mesmo (*autotélès*), e,

---

<sup>16</sup> Resguardadas as conhecidas restrições do exercício da cidadania ateniense que combinava democracia plena (como “autogoverno” dos homens livres) com cidadania restrita (domínio dos homens livres sobre os não livres) (BRANCALEONE, 2019, p.106).

sobretudo, ele se rege por suas próprias leis (*autonomos*). A participação e o caráter democrático dessa forma de (auto)organização são expressas ainda na instituição da isonomia, isto é, da igualdade em relação à lei e da participação do corpo político na determinação do *nómos*, da *diké*, e do *télos*, da legislação, da jurisdição e do governo. Contudo, essa isonomia não se resume à outorga de “direitos” iguais passivos, como na modernidade capitalista: ela consiste na participação geral ativa nos negócios públicos (CASTORIADIS, 1992).

A participação concretiza-se na *ecclèsia*, a Assembleia do Povo, institucionalidade que alarga e instrumentaliza a parcela explícita do poder instituinte do corpo político. Assistida ainda por um Conselho de magistrados (*boulè*), a *ecclèsia* legisla e governa de modo soberano. Nela, todos os cidadãos têm direito à palavra (*isegòria*), que por sua vez possui o mesmo peso (*isopsèphia*), sendo ainda imperativo a todos que se fale sempre com toda a franqueza (*parrhèsia*). Nos tribunais a participação democrática também se efetiva, pois não há juízes profissionais, e a quase totalidade das cortes e jurados são forjadas sobre a base de um dos princípios mais democráticos conhecidos: o *sorteio* (CASTORIADIS, 1987).

Vale ilustrar, afim de provocar ainda mais o estranhamento que esse dispositivo causa a nós, modernos, que o imaginário que dá origem ao sorteio está presente entre os gregos antes da criação da democracia, já em sua mitologia. O primeiro sorteio político conhecido entre eles ocorre entre Zeus, Poseidon e Hades, que, após a vitória destes contra os Titãs, sorteiam quem será o senhor do universo. Isso é deveras significativo, afinal Zeus só torna-se o senhor do universo por acaso! Evidencia-se, por consequência, que qualquer um dos outros deuses, enquanto iguais, estariam plenamente aptos ao “cargo”, e, no imaginário helênico, o modo mais justo de se tomar essa decisão só poderia dar-se mediante um sorteio (CASTORIADIS, 1987).

Desçamos do Olimpo e voltemos à Atenas. As decisões relativas à legislação e ao governo são tomadas pela *ecclèsia* após a audição de oradores os quais, eventualmente, se diziam detentores de um saber específico em relação ao objeto em debate. Contudo, é de suma relevância compreender que *não há, hoje, como não havia, há dois milênios e meio, especialistas nos assuntos políticos*. A *technè*, em sentido estrito, está sempre ligada a uma atividade técnica específica, e a perícia política, na amplitude que ela evoca, só pode pertencer à comunidade política: “Os atenienses receberão conselho dos técnicos acerca da adequada construção de muralhas ou de navios, mas ouvirão toda e qualquer pessoa sobre assuntos de política” (CASTORIADIS, 1987, p. 306).

São inúmeras as antinomias que emergem ao se cotejar o imaginário grego clássico em relação ao imaginário moderno. Nos debruçaremos apenas sobre algumas, mas uma chama atenção especialmente em relação à consolidada, inclusive na academia, “avaliação por pares”. Na concepção moderna, relacionada com o processo de crescente de divisão do trabalho, especialistas só podem ser julgados por outros especialistas. Deste modo, é pavimentado o caminho para a ideia de que existem “experts” também em política, ou seja, peritos do universal, técnicos da totalidade, especialistas em tudo – e conhecedores de nada.

Noção deveras ultrajante para uma expressão de democracia que ensaia uma orientação autonomista, o poder dos representantes políticos tem como uma de suas mais poderosas justificativas a suposta “expertise” que só eles possuiriam, e o povo, ignorante por definição, – essa incorrigível e terrível criança, como diria Bakunin<sup>17</sup> – pode, no máximo, escolher entre eles aqueles que poderiam melhor governa-lo, e, paradoxalmente, é sempre criticado pela ignorância de suas escolhas. Para os gregos, inversamente,

Um bom juiz de um especialista não é outro especialista, mas o *usuário*: o soldado (e não o ferreiro), quanto à espada, o cavaleiro (e não seleiro) quanto à sela. E naturalmente, quanto a todos os assuntos públicos (comuns), o usuário – e, portanto, o melhor juiz, só pode ser a própria *polis* (CASTORIADIS, 1987, p. 306. Grifo do autor).

De fato existia, especialmente no caso ateniense, um aparato técnico administrativo. Contudo, é importante reter que ele não assume nenhuma função política. Composto significativamente por escravizados mesmo nos escalões mais elevados, eles eram supervisionados por magistrados escolhidos por rodízio ou sorteio, dispositivos que encarnam o imaginário democrático instituído e asseguram tanto a participação de um grande número de cidadãos nas funções oficiais, quanto sua familiarização com essas atribuições: um cidadão é aquele que é capaz de governar e ser governado, nos lembraria Aristóteles.

Assim, essa “burocracia” desempenha as tarefas estritamente *executivas*, apolíticas por excelência, ou seja, meramente cumprindo as decisões tomadas na *ecclèsia*, essa sim, política por excelência. Esses magistrados eram ainda revogáveis a qualquer momento e obrigados a prestar contas (*euthunè*) perante à *boulè*, mais um dispositivo de controle democrático sobre suas institucionalidades (CASTORIADIS, 1987).

---

<sup>17</sup> “O Estado não se chamará mais monarquia, chamar-se-á república, mas nem por isso deixará de ser Estado, isto é, uma tutela oficial e regularmente estabelecida por uma minoria de homens competentes, *gênios, homens de talento ou de virtude*, que vigiarão e dirigirão a conduta dessa grande, incorrigível e terrível criança, o povo” (BAKUNIN, 2015, p.70. Grifos do autor).

Contudo, se faz de suma importância ressaltar: *a polis grega não é um Estado na concepção moderna*. De fato, é deveras sintomático que não há sequer a palavra “Estado” no grego antigo, sendo um termo latino cujas raízes etimológicas são bastante ambíguas. É também curioso, e igualmente sintomático, que os gregos modernos ainda precisaram inventar uma palavra para essa nova entidade, e, para tanto, recorreram ao termo *kratos*, que significa “pura força” (CASTORIADIS, 1987). Com efeito, a obstinação moderna em definir a *polis* grega clássica por “cidade-Estado” é um acinte à filologia e consiste em um conveniente enviesamento ideológico, já denunciado por diversos autores (as) (ver: AGUIAR, 2019; BOOKCHIN, 1992; WOLFF, 2003).

Deste modo, a instituição das sociedades gregas, especialmente a ateniense, são marcadas pela *inexistência* de um aparato burocrático centralizado e profissionalizado para controle social (BOOKCHIN, 1992). É preciso frisar esse ponto para que noções modernas e estatísticas não invadam a análise: essas sociedades instituíram uma organização diametralmente oposta a um aparato de Estado ou de governo profissionalizado, centralizado, enquanto autoridade exógena à comunidade política, ideia essa que seria, de fato, virtualmente incompreensível para um grego da época.

É claro que essa comunidade política não se confundia, empiricamente, com a população *stricto sensu*, com milhares de habitantes reunidos em um momento em algum lugar. Todavia, a separação e distinção características da modernidade entre Estado e sociedade civil não existia. Na verdade, “o que se diferencia são a ‘pessoa moral’, o corpo constituído permanente dos atenienses perenes e impessoais, por um lado, e, por outro, os atenienses de carne e osso” (CASTORIADIS, 1987, p. 308).

Desta feita, vale notar como a comunidade política interditava a externalização e a autonomização de suas institucionalidades – mais amplamente, de qualquer norma extra-social –, submetendo-as ao controle popular organizado, reflexivo, participativo e democrático, e fazendo cumprir sua soberania efetiva, não meramente formal, ilusória e heteronômica como em nossa época. A negação da atividade política ao aparato técnico-administrativo-executivo, assim como aos magistrados, – que na tradição libertária são comumente chamados de “delegados”, cuja característica definidora é o mandado imperativo ao qual estão submetidos – é condição *sine qua non* da autoinstituição explícita, lúcida e reflexiva de uma sociedade.

Cumprido explicitar um aspecto conceitual muito relevante mas razoavelmente implícito no que foi dito até agora: o questionamento da instituição da sociedade e a consequente criação

de novas instituições de poder explícito expressa a *absorção do político pela política*. As estruturas, institucionalidades, dispositivos, dinâmicas, relações e exercício do poder explícito, ao dessacralizarem-se, tornam-se objeto de incessante questionamento, deliberação e decisão direta pela coletividade auto-estabelecida.

Em uma democracia que ensaia uma orientação autonomista, a sociedade não estanca em uma concepção postulada de uma vez por todas do que é justo, igual ou livre: essas questões estão, ou podem ser sempre abertas, retomadas, rediscutidas e recolocadas no quadro do funcionamento usual da sociedade (CASTORIADIS, 1992; 2002). Além disso, ela consiste também na criação e manutenção de instituições de poder explícito abertas ao escrutínio, deliberação, decisão, participação e controle direto pela comunidade política. O liame entre a política e a democracia começa a aparecer:

Assim, podemos definir a *política* como atividade explícita e lúcida concernente à instauração das instituições desejáveis, e a *democracia* como o regime de auto-instituição explícita e lúcida, na medida do possível, das instituições sociais que dependem de uma atividade coletiva explícita (CASTORIADIS, 2002, p. 260. Grifo nosso).

Os conservadores têm razão em temer essas ideias e rupturas – o conservadorismo é a ideologia da covardia por excelência, o que eles não temeriam? –, pois sua realização se desdobraria, inarredavelmente, em um ataque fatal à tradição, tão cara a eles. Afinal, como foi aqui postulado, tradição significa que a questão da legitimidade da tradição não será colocada. Todavia, a política, tal como aqui concebida, implica a recusa de qualquer fonte de poder e de sentido que não seja a atividade viva dos seres humanos: a tradição só existe na clausura do significado, que, ao ser rompida, cria-se a possibilidade de libertação dos homens e mulheres desse pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. Similarmente, a ruptura da clausura pela política implica também na “rejeição de toda ‘autoridade’ que não prestasse conta e razão, que não justificasse a validade de direito de suas enunciações” (CASTORIADIS, 2002, p. 260).

Portanto, colocando em relevo o que mais nos interessa aqui, a política evoca, enquanto ruptura sócio-histórica da heteronomia instituída, uma contestação poderosa ao significante central das sociedades históricas: a divisão entre dominantes e dominados, entre exploradores e explorados, enfim, entre senhores e escravos, objeto principal da crítica do pensamento político libertário desde seu berço. Deste modo, ao questionar o imaginário social heteronômico,

O que era até então reabsorção imediata da coletividade em suas instituições, simples sujeição dos homens às suas criações imaginárias, unidade que só marginalmente era

perturbada pelo desvio ou a infração, torna-se agora totalidade dilacerada e conflitual, autocontestação da sociedade; o interior da sociedade torna-se seu exterior, e isso, na medida em que significa a auto-relativização da sociedade, o distanciamento e a crítica (nos fatos e nos atos) do instituído, *é a primeira emergência da autonomia*, a primeira fissura no imaginário (instituído) (CASTORIADIS, 1982, p.187. Grifo nosso).

Começa a ser demandada, imediatamente: a prestação de contas e razão de atos e palavras; a rejeição de toda e qualquer hierarquia previamente estabelecida nas posições dos indivíduos, grupos e classes – e, conseqüentemente, de todo poder dela proveniente; e, por fim, a abertura da questão acerca das melhores instituições, na medida em que dependem da atividade consciente e explícita da coletividade, o que também implica na abertura da questão da justiça.

É perceptível, enfim, quão rara e frágil é a criação social-histórica da política. No entanto, felizmente, somos herdeiros dessa ruptura, e essa rara e frágil criação nos é muitíssimo valiosa, pois ela diz respeito ao que Castoriadis chama de *projeto de autonomia*:

A política é projeto de autonomia: atividade coletiva refletida e lúcida visando a instituição global da sociedade como tal. Para dizer em outras palavras, à política concerne tudo o que, na sociedade, é participável e partilhável. Ora, essa atividade auto-instituinte aparece assim como não reconhecendo, *de jure*, nenhum limite (não falo das leis físicas e biológicas) (CASTORIADIS, 1992, p. 145. Grifos do autor).

Como bem pontuou o autor, a atividade explícita auto-instituinte não conhece fronteiras. Essa asserção é um corolário do que dissemos: a política, tal como aqui concebida, implica a recusa de qualquer fonte de poder e de sentido que não seja a atividade viva dos seres humanos. Depreende-se disso, deveras uma tautologia, que a atividade auto-instituinte não pode ser limitada por instâncias alheias à coletividade, ou seja, sua limitação só pode se dar enquanto *autolimitação*.

Não há nenhuma “garantia” para um regime que evoque a autonomia como significação e instituição, ou seja, um regime que se autoinstitua lúcida e explicitamente, que seja senão relativa e contingente. As únicas garantias envolvem a responsabilidade coletiva, terrena, pois se sabe que os erros e acertos<sup>18</sup> de nossas criações enquanto sociedade dizem respeito unicamente a nós, pois não existe um fundamento “absoluto” dela. Dentre essas garantias, a menos contingente é a *paideia* dos cidadãos, a educação política interiorizada e reproduzida por eles relativa à consciência da necessidade e do questionamento da lei, assim como da criação

---

<sup>18</sup> Afinal, os erros cometidos por um movimento realmente revolucionário são histórica e infinitamente mais fecundos e valiosos que a infalibilidade do melhor Comitê Central, nos lembraria Rosa Luxemburgo.

de instituições abertas à participação para deliberação direta pelo corpo político: “É porque Deus está morto – ou porque nunca existiu – que não se pode fazer tudo. É porque não há outra instância que nós somos responsáveis” (CASTORIADIS, 1987, p.107).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> “Mas ninguém os viu machucados, porque não havia luz. Por isso se acredita que os deuses não têm feridas” (CAPITÁN, 2023b, *online*).

### 3.4 – Da questão da autonomia

*Desejo que o outro seja livre,  
porquanto minha liberdade começa onde começa a liberdade do outro  
e, sozinho, posso no máximo ser “virtuoso na infelicidade”.  
Não espero que os homens se transformem em anjos,  
nem que suas almas tornem-se puras como lagos da montanha  
- que aliás sempre me entediaram profundamente.  
Cornelius Castoriadis – A Instituição Imaginária da Sociedade*

Ao longo deste trabalho, intentamos conjugar os temas de modo coerente no fito de conduzir um argumento assentado em bases sólidas até a pedra angular de nossa discussão que é a autonomia. Nesse itinerário, contudo, fomos deixando algumas pistas que agora serão recolhidas e, com sorte, se unirão em um todo coerente. Essas pistas estão intencionalmente bastante evidentes neste último tópico. Tanto que, basicamente, definimos a autonomia em Castoriadis sem o dizer. Cabe agora explicitá-la: *a autonomia significa, fundamentalmente, a auto-instituição explícita da sociedade, isto é, dar a nós mesmos nossas próprias leis, do modo mais lúcido e reflexivo possível* (CASTORIADIS, 1987).

Elucidemos o argumento. Postulamos que toda sociedade se autoinstitui. Também afirmamos que a imensa maioria das sociedades são heterônomas, isto é, ocultaram o fato de sua autoinstituição e atribuíram-lhe a uma fonte extra-social. Deste modo, a autonomia surge, como germe, ancorada na interrogação explícita e ilimitada – tal como a política, tal como a liberdade social-historicamente efetiva –, incidindo não sobre os “fatos” em si, mas sobre o magma de significações imaginárias sociais instituído (CASTORIADIS, 1992).

O questionamento e a crítica são a base do projeto de autonomia. No entanto, a autonomia não pode ficar fascinada e petrificada por eles, mobilizando-os como mera interrogação contemplativa, inócua e catedrática. Ela deve fazer e se fazer valer, isto é, instituir-se e realizar-se positivamente enquanto significação imaginária social que se encarna e se materializa na instituição global da sociedade. Com efeito, a autonomia refere-se não simplesmente à autoinstituição da sociedade, mas à autoinstituição explícita, lúcida, consciente e reflexiva, bem como aos profundos desdobramentos que disso decorrem, que é ao que nos debruçaremos agora.

Antes, algumas ponderações. Se a política é projeto de autonomia, individual e coletiva – duas faces indissociáveis, logo investigaremos suas especificidades –, disso decorrem algumas consequências substantivas. A primeira é que o projeto de autonomia deve ser colocado, aceito, postulado – essa é a primeira de nossas intenções, evidentemente no diminuto

e limitado âmbito que nos cabe. Colocado, mas não fundado ou demonstrado, o que seria impossível para a ideia de autonomia, afinal sua própria fundação ou demonstração já a pressupõe, tal como a fundação da reflexividade, por exemplo, também impossível pois pressupõe a própria reflexividade (CASTORIADIS, 1992).

Assim, sendo a ideia de autonomia colocada, ela pode ser racionalmente argumentada, tendo como base suas implicações, consequências, possibilidades e limitações visíveis em seu horizonte. Essa é outra de nossas intenções aqui. Contudo, enquanto projeto e política da autonomia em sua base concreta, faz-se necessário, acima de tudo, abrir caminho – no sentido tanto institucional quanto de criação de um magma de significações imaginárias sociais correspondente, isto é, autonomista – à manifestação e articulação explícitas do poder instituinte, antes denegado, e simultaneamente procurar introduzir o máximo de reflexividade possível em sua atividade. Acerca disso, devemos lembrar que a atividade instituinte e suas obras, em si, não são boas ou más. Elas podem ser assim compreendidas reflexivamente, mas nada além disso.

Um projeto de autonomia torna imperativo, deste modo, instrumentalizar e expandir concretamente o poder e a atividade instituinte, agora explícita, por meio de instituições políticas (o que chamamos de poder explícito) autônomas, impregnando-as de reflexividade e criatividade coletivas. Esse processo só pode ser parcial, vale notar, mas pode e deve ser alargado. Conjuga-se a isso a necessidade não apenas de dilatar ao máximo a participação direta e efetiva dos indivíduos nas instituições autônomas de poder explícito, mas também de aumentar ao máximo a autonomia na esfera individual. E tudo isso só torna-se possível, perene e efetivo, a partir da incorporação *dessa* instituição nos indivíduos mediante o processo de socialização, em mútua retroalimentação com as instituições. Em suma, devemos

Criar as instituições que, interiorizadas pelos indivíduos, facilitem ao máximo seu acesso à sua autonomia individual e à sua possibilidade de participação efetiva em todo poder explícito existente na sociedade (CASTORIADIS, 1992, p. 148).

Castoriadis fala em “facilitar”, “possibilitar” etc., afinal, seria o mais absoluto contrassenso buscar uma forma institucional que assegurasse completamente essa participação ou mesmo forçasse as pessoas a serem autônomas, se é que isso é possível. Parece um truísmo, ao menos aos libertários, mas precisa ser discutido, afinal, o fantasma do jacobinismo continua a vagar por aí: nenhuma forma institucional autônoma garante, nem pode, ou mesmo deve, garantir o desenvolvimento da atividade autônoma da sociedade. Já o dissemos: a garantia são

as pessoas, nada mais. Isso não significa algum tipo de fragilidade institucional ou coisa que o valha. Isso significa que, caso a coletividade assim deseje e decida, ela mesma pode modificar ou destruir suas instituições, justamente pela autonomia que evoca. Ancorado em um magma de significações imaginárias autonomistas, materializa-se na coletividade, a partir da socialização de seus indivíduos, a plena consciência de sua autoinstituição. Com efeito, ao criar deliberadamente instâncias de poder explícito capazes de articular e instrumentalizar lúcida, reflexiva e democraticamente seu poder instituinte, uma sociedade autônoma jamais se curvaria perante suas próprias criações, mesmo que elas fossem autônomas, ou melhor, justamente por elas o serem.

É evidente que há sempre a ameaça da emergência de significações heterônomas no imaginário instituído que advoguem pela externalidade e autonomização de determinadas instâncias da sociedade, ou mesmo procurem subtrair a atividade autoinstituinte da sociedade mediante postulados religiosos, transcendentais ou metafísicos por exemplo. Perceba-se que a autonomia de uma sociedade como um todo diz respeito justamente à interdição da autonomização de suas esferas particulares, ou seja, do forte controle social, diretamente democrático e reflexivo, sobre as instâncias que lhe integram. Com isso, busca-se embargar a alienação do produto e da vontade da sociedade e o surgimento de grupos, elites ou classes dominantes. De todo modo, a ameaça heteronômica deve ser sempre considerada pois o projeto de autonomia não postula o fim da história ou o paraíso na Terra, apenas a possibilidade de tomarmos as rédeas de nossa própria sociedade e nossa própria história, tanto no sentido coletivo, quanto no individual.

Esse é o sentido da ruptura no domínio social-histórico da instituição heteronômica pela autonomia: a sociedade, ao não mais ocultar seu poder autoinstituinte e imputá-lo a uma fonte exógena à sua própria atividade, ao estabelecer um novo modo de instituir-se, agora explícito, deliberado, democrático e reflexivo (isto é, autônomo), ela passa a se reconhecer em sua própria instituição, isto é, em suas leis, normas, institucionalidades particulares, hábitos, valores, costumes, procedimentos, instrumentos, objetos, linguagem e significações instituídas. Assim, é estabelecida uma ruptura também em relação à alienação, pois implica em um processo de restauração do controle pelas pessoas sobre os produtos de sua própria atividade – em seus diversos domínios.

Para Castoriadis, a sociedade capitalista é uma sociedade alienada na medida em que é dominada por suas próprias criações. Informada por uma objetivação da vontade e do produto social que autonomiza-se, externaliza-se, e erige-se em potência estrangeira contra sua própria

criadora, a sociedade, sua determinada instituição, configuração específica e relações que engendra, aparecem como naturais, objetivas e independentes da vontade de seus próprios produtores: é a heteronomia instituída que discutimos. Nesse sentido,

A supressão da heteronomia é tanto a supressão da dominação de grupos sociais particulares sobre o conjunto da sociedade quanto a modificação da relação da sociedade instituída com sua instituição, a ruptura da submissão da sociedade em relação a sua instituição (CASTORIADIS, 1979, p.20).

Seria impossível abolir a diferença entre a sociedade instituinte e a sociedade instituída, pois essas duas dimensões são constituintes do domínio social-histórico. O projeto de autonomia intenta “apenas” – o que já significaria uma ruptura abissal em relação à todas as sociedades históricas – modificar a relação entre essas dimensões, *abolindo a submissão da sociedade instituinte à sociedade instituída*, mediante um imaginário autonomista que não oculte sua autoinstituição e, simultaneamente, institucionalidades de poder explícito capazes de instrumentalizar, articular e realizar seu poder (imaginário) instituinte. Essa modificação implica tanto uma mudança positiva, construtiva e não meramente negativa e destrutiva como se via no socialismo clássico, quanto revolver a inércia do instituído, pois a coletividade sabe que sua instituição se tornará, mais hora menos hora, inadequada, e a constrangerá durante todo o tempo em que não a tiver mudado regularmente (CASTORIADIS, 1979).

Essa “plasticidade” lúcida, explícita, reflexiva e democraticamente orientada, como uma ecdisse da sociedade que se livra de seu exoesqueleto institucional quando este não lhe é mais adequado, é absolutamente inconcebível em uma sociedade heterônoma, que, em razão de sua configuração e caráter, jamais será capaz de abarcar a imensa diversidade de desejos e interesses do povo, e “[...] jamais será outra coisa senão um leito de Procusto, sobre o qual a violência mais ou menos marcada do Estado forçará a infeliz sociedade a deitar-se” (BAKUNIN, 2011, p.123).

A abolição da dominação de determinados grupos sobre o todo social e da submissão da sociedade à sua própria instituição evidencia-se também no âmbito mais especificamente econômico:

A dominação de um grupo particular sobre a sociedade não poderia ser eliminada sem a abolição da dominação de grupos particulares sobre o processo de produção e do trabalho – sem a abolição da hierarquia burocrática na empresa, como aliás em toda parte. Consequentemente, o único modo concebível de organização da produção e do trabalho é a *gestão coletiva* por todos os participantes [...] (CASTORIADIS, 1979, p.21. Grifo do autor).

Essas separações tipicamente modernas, como do âmbito econômico ou do âmbito político em relação ao todo social, devem ser necessariamente abolidas em uma sociedade autônoma. Elas são expressões constitutivas da heteronomia pois são consequências da autonomização e externalização de determinadas instâncias, momentos e instituições sociais em relação ao todo, o que inarredavelmente engendra relações de dominação, como a relação capital x trabalho ou a relação governante x governado. Os organismos autônomos, ao se insurgirem contra a instituição estabelecida da sociedade e rejeitarem a legitimidade de qualquer poder não proveniente deles mesmos, como da forma-Estado ou da forma-Capital por exemplo, acaba por criar uma situação de “dualidade de poder” que erode a legitimidade tanto do poder explícito heterônimo instituído, quanto do magma de significações imaginárias sobre o qual sua heteronomia se ancora (CASTORIADIS, 1979).

Similarmente, esses organismos implicam, por seus atos e concepção autônomos, a negação de uma “esfera da política”, tida na linguagem corrente por “governo”, “Estado” e correlatos, estruturalmente separada e antinômica em relação à “esfera da vida cotidiana” – assim como uma “esfera da economia”, que opera similarmente. A mística da representação política, da qual já falamos um pouco, reflexo direto dessa separação, é um exemplo: para a autonomia, decidir é decidir por si mesmo, e não decidir sobre quem vai decidir. A delegação da parcela explícita do poder instituinte da coletividade aos representantes políticos não passa de uma expropriação do poder de deliberação sobre a vida comum, que intenta objetivar-se em uma ínfima minoria encastelada na forma-Estado, mas inarredavelmente deforma-se no caminho e autonomiza-se, erigindo-se em potência estrangeira contra sua própria produtora: a comunidade política. O zapatismo ilustra perfeitamente a antinomia entre a autonomia e heteronomia: “El partidista quiere que cambie el color del que manda. En cambio el zapatista quiere cambiar todo el sistema, no una parte, sino que todo. Y el pueblo mande y nadie lo mande” (MOISÉS, 2015, *Online*).

A maioria dos liberais modernos relevantes não ignoraram ou denegaram o caráter aristocrático da representação política e do dispositivo da eleição. Rousseau, Constant e Montesquieu, por exemplo, postulam-no de modo cristalino: “O sufrágio por sorteio está na natureza da democracia; o sufrágio por eleição está na da aristocracia” (MONTESQUIEU, 1951, p. 242, apud MIGUEL, 2005, p. 26).

Constant não glorificou a forma “democrática” representativa por si mesma, apenas a defendeu enquanto mal menor, em vista da impossibilidade que via de uma democracia real nos países modernos em razão de suas dimensões e do desinteresse crescente nos assuntos públicos

– não nos debruçaremos na crítica desses argumentos agora. Rousseau, e não Marx ou Lenin, criticou o cinismo da liberdade inglesa, que se supõe livre porque elege seu parlamento, sem compreender que, na verdade, eles só são livres um dia a cada cinco anos, e escravos durante todo o resto do tempo (CASTORIADIS, 1987).

Mascarada pela forma jurídica das eleições periódicas, a representação política dociliza a sociedade civil na convicção de que nós não podemos gerir os problemas da sociedade, ou seja, nossos próprios problemas – implicitamente nos chamando de ignorantes e incapazes, vale notar –, pavimentando o caminho para a separação do político em relação ao corpo social mediante a profissionalização, burocratização e racionalização da política, fundando um dos pilares da dominação instituída na modernidade.

Com efeito, surge a questão:

A sociedade liberal poderia aceitar uma verdadeira democracia, uma participação efetiva e ativa dos cidadãos na coisa pública? As instituições políticas atuais não têm também como finalidade *afastar* os cidadãos dos negócios públicos e persuadi-los de que não são capazes de lidar com eles? Nenhuma análise séria pode contestar que os regimes, que se autoproclamam democráticos, são na realidade o que todo filósofo político clássico teria chamado de regimes de oligarquia. Uma camada estreitíssima da sociedade domina e governa; admite por cooptação seus sucessores. Por certo, essa sociedade é liberal: é aberta (mais ou menos...) e se faz ratificar, de cinco em cinco ou de sete em sete anos, por um voto popular. Se se exceder demais, a fração governante dessa oligarquia será substituída por outra fração da oligarquia, sendo a última mais ou menos parecida com a primeira. Daí o desaparecimento de todo conteúdo real na oposição da “esquerda” e da “direita” (CASTORIADIS, 1993, p.177. Grifo do autor).

Perdoem-nos por retornarmos a esse ponto, mas é uma questão que, ao nosso ver, não é suficientemente discutida por nenhuma vertente do espectro político, e sempre coube a nós, libertários, sempre em caráter de trincheira, denunciar o cinismo com que se trata essa expropriação. A respeito do quadro geral, a instituição das relações sociais nas sociedades históricas estabelece, há milhares de anos, relações de *hierarquia* entre os humanos – bem como relativo aos não-humanos (CASTORIADIS, 1979).

Esse tema, também libertário por excelência, é apreendido por Castoriadis, o que não deve surpreender, como a instituição de um magma de significações sociais imaginárias, instituição “real-material”, encarnada em relações sociais e posições individuais e instrumentada em privilégios, direitos, ‘áreas de competência’ etc. Assim, em virtude desse magma, as pessoas passaram a ser definidas, concebidas, socializadas, categorizadas e tratadas reciprocamente e por si mesmas, mediante a divisão entre “superiores” e “inferiores”.

A interiorização da hierarquia, atuante desde a mais tenra infância – não seria a introdução das significações relativas à hierarquia uma das funções históricas essenciais da família? –, impossibilita quase que absolutamente para o indivíduo pensar a si mesmo e nos outros, ou seja, de *existir* social e psiquicamente, sem se situar em algum ponto da hierarquia instituída – e interiorizada. E é revoltante observar como esses inequívocos fatos foram, e são, cnicamente ignorados ou marginalizados até mesmo pelas vertentes mais progressistas do pensamento e ação políticas.

O capitalismo contemporâneo tende a empurrar ao limite a organização hierárquica, mesmo que ela, enquanto significação imaginária balizadora das relações sociais, não tenha nascido com a modernidade. Todavia, o regime do capital a inscreve universalmente como a organização “racional” por excelência, informando a especificidade notável da hierarquia no capitalismo e sua forma de justificação e denegação heteronômica.

A relevância dada à questão por Castoriadis sinaliza, simultaneamente, seu afastamento do marxismo e sua incontestável afinidade com o pensamento político libertário: “A estrutura hierárquica e piramidal da ‘organização’, onipresente na sociedade contemporânea, substitui a bipartição tradicional da sociedade capitalista em duas classes principais” (CASTORIADIS, 1979, p.279). Nessa vertente do pensamento político e social, compreendemos que esta é a forma estruturante das relações de dominação e exploração no mundo capitalista contemporâneo.

Com efeito, o projeto de autonomia que postulamos, defendemos e argumentamos ser o melhor, ao menos para os oprimidos, explorados e humilhados deste mundo, nós o visamos não porque assim ordena as das leis da história, os interesses do proletariado ou o destino do Ser, mas porque o desejamos e sabemos que outros o desejam (CASTORIADIS, 1982). Enfim, esse projeto de autonomia, argumentamos, estabelece diametral e inarredável antinomia em relação à toda e qualquer hierarquia e posição privilegiada que não se justifique por si mesma – e curiosamente observamos que elas dificilmente se justificam justa ou coerentemente.

De fato, para o autor greco-francês, essa oposição é histórica, e as significações imaginárias sociais que inspiraram e balizaram historicamente as lutas sociais no mundo ocidental, como as ideias de justiça, liberdade, igualdade e fraternidade, culminam, desde que levadas às últimas consequências e derrotados tanto o cinismo liberal quanto a arrogância marxista, no projeto de instauração de uma sociedade autônoma. Nesse sentido, ele aponta que

“A própria história do mundo greco-ocidental pode ser interpretada como a história da luta entre a autonomia e a heteronomia” (CASTORIADIS, 1987, p. 284).

A autonomia de uma coletividade, enquanto autoinstituição explícita, é inconcebível sem indivíduos autônomos e vice-versa, pois as dimensões individual e coletiva da autonomia são duas faces da mesma moeda. Essa acepção tem como lastro a rejeição por Castoriadis da oposição entre indivíduo e sociedade, afinal o indivíduo é uma vertente da instituição social, e a instituição social tem como único portador concreto e efetivo a coletividade de indivíduos (CASTORIADIS, 1987; 2002).

Entretanto, uma questão surge ancorada nessa acepção: como podemos ser livres, individualmente, se somos necessariamente colocados e constrangidos sob a lei da sociedade, sejam elas as provenientes tanto das instâncias de poder explícito, quanto do infrapoder? Para o autor, a questão se resolve com a existência da possibilidade efetiva de participar da formação da lei, isto é, da instituição: “Eu não posso ser livre sob a lei senão quando posso afirmar que esta lei é minha, que tive a possibilidade efetiva de participar de sua formação e de sua posição (mesmo quando minhas preferências não prevaleceram)” (CASTORIADIS, 2002, p.262).

Deste modo, a autonomia individual consiste primeiramente na assunção do fato de nosso inerente pertencimento a uma determinada coletividade, que, por sua vez, só pode existir enquanto coletividade instituída, ou seja, com um poder explícito, um magma de significações instituídas, leis, hábitos, valores etc. que necessariamente nos constrangem. Com efeito, o milagroso acordo das espontaneidades que encantou a utopia socialista clássica, tanto anarquista quanto marxista, é descartado pelo projeto de autonomia (CASTORIADIS, 1987).

Outra dimensão inescapável da autonomia individual consiste no estabelecimento de uma *outra* relação entre a instância reflexiva e as outras instâncias da psique. Com efeito, amalgama-se também uma outra relação do indivíduo

Entre seu presente e a história graças à qual ele se fez tal qual ele é, e pôde escapar à servidão da repetição, refletir sobre ele mesmo, sobre as razões de seus pensamentos e sobre os motivos de seus atos, guiado pela intenção do certo e elucidação de seu desejo. [...] quer dizer que este deixou de ser puro produto de sua psique, de sua história, e da instituição que o formou. Em outras palavras, a formação de uma instância reflexiva e deliberante, da verdadeira subjetividade, libera a imaginação radical do ser humano singular, como fonte de criação e alteração (CASTORIADIS, 1992, p. 140, 141).

A formação dessa instância reflexiva e deliberante, indispensável à autonomia individual, evoca uma ruptura relativa à heteronomia individual que faz com que o sujeito

alcance uma liberdade efetiva no domínio que o cabe. Essa formação acarreta na ruptura da clausura do sentido, e o indivíduo deixa de absorver acriticamente o sentido dado (instituído) e abre-se a ele a possibilidade de formação e escolha de sentidos não ditados previamente. Assim, a constituição de uma instância reflexiva passa a desempenhar um papel ativo na formação desse sentido independentemente de sua fonte – imaginação radical do ser singular ou sentido socialmente criado –, não mais absorvendo-o de maneira predeterminada e acrítica (CASTORIADIS, 1992).

Assim, em suma:

Eu direi que uma sociedade é autônoma não somente quando sabe que faz as suas leis, mas quando está em condições de questioná-las explicitamente. Da mesma forma, direi que um indivíduo é autônomo se ele pôde instaurar uma outra relação entre seu inconsciente, seu passado, as condições nas quais vive – e ele mesmo enquanto instância reflexiva e deliberante (CASTORIADIS, 2002, p. 187).

Para Castoriadis, “Participar do poder é participar do poder instituinte” (CASTORIADIS, 1979, p.21). A participação efetivamente universal e igualitária no poder é, simultaneamente, pressuposto e o que forja o conteúdo da autonomia individual. Sem essa igualdade não pode haver liberdade, do mesmo modo que não pode haver liberdade sem igualdade: como eu poderia ser livre se outros decidem sobre o que me diz respeito sem que eu tenha a efetiva oportunidade de participar dessa tomada de decisão?

A falaciosa antinomia entre igualdade e liberdade que nos encham os ouvidos há séculos é rejeitada pela práxis da autonomia. Esse lugar-comum de uma certa tradição liberal acabou por impregnar quase todo pensamento político e social, mesmo nos que se dizem mais críticos, e cumpre submetê-lo ao certame da crítica. Essa pseudo antinomia, que se reflete no imaginário do falso dualismo Mercado/liberdade x Estado/igualdade (BRANCALEONE, 2020), só adquire alguma consistência a partir de uma concepção degradada de liberdade, enquanto liberdade passiva, defensiva, negativa. Acerca desse tema, podemos asseverar que o pensamento político libertário pavimenta paradigmas e perspectivas alternativas muito mais justas e consistentes que a perspectiva liberal, afinal,

Para essa concepção, trata-se simplesmente de “defender” o indivíduo contra o poder: o que pressupõe que já se aceitou a alienação ou a heteronomia política, que se resignou à existência de uma esfera estatal *separada* da coletividade, que se aderiu, enfim, a uma concepção do poder (e mesmo da sociedade) enquanto “mal necessário” (CASTORIADIS, 1987, p.338. Grifo do autor).

Consequentemente, depreende-se, que

A liberdade numa sociedade autônoma exprime-se por estas duas leis fundamentais: sem participação igualitária na tomada de decisões não haverá execução; sem participação igualitária no estabelecimento da lei, não haverá lei. Uma coletividade autônoma tem por divisa e por autodefinição: *nós somos aqueles cuja lei é dar a nós mesmos as nossas próprias leis* (CASTORIADIS, 1979, p.22. Grifos do autor).

A compreensão tanto da imanência de determinada instituição da sociedade quanto de que ela é obra da própria sociedade e, enquanto tal, devemos instituir-nos explicita, coletiva e reflexivamente, de modo radicalmente democrático, constituindo institucionalidades abertas e participativas sob estrito controle popular, constitui o cerne de uma sociedade autônoma. Esse é o cerne também do que chamamos de *democracia como regime*, pois esse é o único regime “que tenta realizar, na medida do possível, a autonomia individual e coletiva e o bem comum, tal como ele é concebido pela coletividade concernida” (CASTORIADIS, 2002, p. 277).

De modo correlato, a democracia como regime – a esse ponto dispensável dizer que ela é, e só pode ser, direta – é a única que realiza o objetivo da política que é a liberdade, isto é, a autonomia. A aceção que postula que a finalidade da política é a felicidade, segundo Castoriadis, confunde-se ao não compreender que a felicidade não aloca-se no domínio da política, ou seja, na *ecclesia* (esfera pública), e não pode ser definida por uma filosofia e muito menos imposta por decisões políticas. A felicidade pertence ao *oikos* e à *ágora*, isto é, à esfera privada e à esfera privada/pública. No entanto, é evidente que ao definir e perseguir o bem comum, a sociedade autônoma cria condições favoráveis à felicidade individual, e não nos é nem um pouco difícil imaginar uma sociedade na qual as pessoas fossem mais felizes do que na sociedade atual...

Portanto, sintetizando tudo o que foi dito até aqui, podemos afirmar que

A autonomia no plano individual significa o estabelecimento de uma nova relação entre o eu e seu inconsciente, não para eliminar este último, mas para conseguir filtrar a parte de desejos que passa nos atos e palavras. Essa autonomia tem pesadas condições instituídas. Precisamos, pois, de instituições de autonomia, de instituições que deem a cada um uma autonomia efetiva enquanto membro da coletividade, e que lhe permita desenvolver sua autonomia individual. Isto só é possível pela instauração de um regime verdadeiramente – e não apenas em palavras – democrático. Em um regime assim, participo efetivamente na instauração das leis sob as quais eu vivo. Participo plenamente delas, não por intermédio de “representantes” ou dos referendos sobre questões cujo teor e finalidade não me foi permitido conhecer, e sim com conhecimento de causa, de modo que eu possa reconhecer nas leis minhas próprias leis, mesmo quando não estiver de acordo com seu conteúdo, porque tive a possibilidade atividade de participar da formação da opinião comum (CASTORIADIS, 2002, p. 254).

De todo modo, não podemos, contudo, falar até o momento de alguma sociedade que tenha sido autônoma em sentido pleno e forte do termo. De fato, entre as sociedades, podemos meramente esboçar gradações que variam da mais completa heteronomia à mais completa autonomia, ambos os polos, até então, igualmente inatingíveis ou mesmo impensáveis. Nesse quadro, percebe-se que, se a política é projeto de autonomia, e ela, para Castoriadis, foi criada pelos gregos antigos e europeus modernos, logo, o projeto de autonomia individual e social só poderia ter os mesmos berços.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assentado no que foi dito até aqui, é perceptível que Castoriadis se limita a delinear os traços gerais da ideia, da questão e do projeto de autonomia a partir de seus postulados ontológicos, sociológicos, políticos, psicológicos etc.; e na experiência histórica das sociedades que, ao seu ver, foram capazes de engendrar um projeto de autonomia: a rigor, os gregos antigos e os europeus modernos ocidentais, tomando o Renascimento e a Revolução Francesa como marcos.

Entretanto, em calendários nem tão modernos e em geografias nem tão ocidentais quanto suporia nosso autor, povos de outras cores, línguas e modos vêm manifestando fenômenos políticos e sociais radicalmente antissistêmicos, cuja expressão, no âmbito das dinâmicas e estruturas de poder, aponta para formas complexas de democracia autônoma protagonizadas por povos minoritários e subalternizados. Referimo-nos às duas expressões que melhor ensaiam um projeto de autonomia na contemporaneidade: a experiência curda e zapatista de autogoverno.

Os sujeitos que protagonizam essas experiências, diferentemente do previsto pelo paradigma marxista hegemônico, que vê na classe trabalhadora, especialmente a urbana, o agente quase exclusivo da mudança social, têm no elemento étnico e de gênero dois de seus marcadores sociais mais proeminentes. É curioso notar que, assim como Castoriadis, as principais organizações articuladoras dessas experiências, o Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK, na sigla em *kurdî*) e o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), sinalizavam, inicialmente, uma orientação marxista-leninista. Contudo, sintomaticamente, passaram por um redirecionamento tanto prático quanto teórico, o que as levou a uma transformação radical dos meios e fins que as balizavam, abrindo-se a posições libertárias.

Assim, ainda que essas experiências sejam distintas em geografias, modos e calendários, elas se organizam, no essencial, a partir de uma configuração político-institucional similar: ambas se estruturam em assembleias de base locais e conselhos supralocais de coordenação e articulação das decisões tomadas pelas assembleias, arranjo este que podemos chamar de *assembleísmo* e *conselhismo*. Ele figura, mesmo que sob diferentes gramáticas, contextos e

desenhos específicos, como formas históricas de organização de lutas populares, com eco em experiências como a Comuna de Paris, a Revolução Russa ou a Revolução Espanhola<sup>20</sup>.

Esse arranjo tem por finalidade, no que diz respeito ao caso curdo e zapatista, estabelecer os meios político-institucionais necessários ao autogoverno, compreendido aqui, na esteira de Brancalone (2019), como uma forma de democracia capaz de ultrapassar suas convencionais fronteiras estadocêntricas ao se orientar à democracia direta, horizontal e participativa, em oposição à estrutura verticalizada, burocrática e representativa do Estado-nação moderno. Deste modo, o autogoverno intenta reestabelecer o “conteúdo social” da democracia, pressuposto fundamental à realização da autonomia.

A ideia de “conteúdo social” da democracia vincula-se à noção de democracia como regime que discutimos, e, com efeito, coloca-se em franca oposição à democracia liberal representativa e seus procedimentos “heteronomicamente” racionalistas. Isso sugere, em perspectiva castoriadisiana, a existência de significações imaginárias sociais instituintes que, ao emergirem, rompem a película superficial do magma de significações imaginárias sociais instituídas. Com isso, questionam a heteronomia encarnada nas diversas dimensões da vida social, política, econômica e cultural, enquanto, simultaneamente, fornecem o insumo para a criação de formas autônomas de organização social e (co)existências coletivas.

São essas significações dissidentes que, como flores no asfalto, corajosamente emergem em meio a um magma de significações heteronômicas que conferem sentido à criação social-histórica de novas institucionalidades de poder, como as comunas curdas ou os caracóis zapatistas, e orientam suas práticas correspondentes. O princípio zapatista de “mandar obedecendo” expressa bem ao que estamos nos referindo. Ele reflete um novo significado que conforma a atuação dos agentes das instituições de poder (as “autoridades”) no sentido de que ele é percebido e vivido mais como um fardo do que como um privilégio, e que orienta uma prática na qual a autoridade e o poder estão inseridos na e à serviço da coletividade, e não o inverso, como acontece no poder heteronômico. Afinal, “no importa tanto quién está en el gobierno, sino cuál es la relación de ese gobierno con los gobernados” (MARCOS, 1996, p.7).

As significações instituintes que questionam o significado instituído de democracia e informam a criação de formas democráticas alternativas, populares e autônomas, também são

---

<sup>20</sup> Esses três exemplos de processos históricos, ainda que com desdobramentos dos mais diversos, manifestaram, em determinados momentos, formas assembleístas e conselhistas de organização das lutas emancipatórias e de resistência popular. Os soviets russos são um bom exemplo.

uma tônica no caso curdo. Na perspectiva de Pervin Buidan, deputada curda do parlamento turco que integrou uma equipe que visitou Abdullah Öcalan – criador do Confederalismo Democrático, paradigma do autogoverno em Rojava – em seu cárcere perpétuo na ilha de Imrali, o projeto confederalista

[...] no limita la democracia al ámbito definido únicamente como política. Sostenemos que la democracia debería ser válida en todas partes, desde la economía hasta la política, desde las relaciones entre hombres y mujeres hasta las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Basándonos en este paradigma, vemos la democracia como la vida misma.

Todos nuestros procesos de discusión y toma de decisiones se llevan a cabo con libre participación.

Estamos tratando de superar el problema de representación de la democracia con el sistema parlamentario. Por ejemplo, las mujeres, los jóvenes, los pueblos, las creencias y los trabajadores tienen sus propias asambleas y comisiones. Están realizando su propio trabajo.

Este sistema es un sistema que dispersa el poder central. Nunca permitimos que el poder se concentre en una sola mano. Basamos cada institución y partido en el paradigma de la liberación de la mujer. Implementamos el sistema de copresidencia en todas nuestras instituciones. En el ámbito de la economía, defendemos e implementamos las relaciones comunales contra las relaciones de mercado capitalistas. Por ejemplo, damos gran importancia a las cooperativas. Adoptamos un enfoque de economía democrática anticapitalista contra la explotación y los monopolios.

*En otras palabras, basamos nuestra lucha en una vida que implemente la democracia radical en todos los ámbitos* (BUIDAN, 2025, n.p. Grifo nosso).

Deste modo, ao interditar a autonomização<sup>21</sup> e a externalização de suas esferas de poder explícito, esses povos foram capazes de deslocar o centro de gravidade do poder, hegemonicamente alocado no âmbito da forma-Estado e da forma-Capital, para a forma-povo (CASTRO, 2016), por meio de estruturas democráticas de base. Deste modo, as estruturas institucionais assembleístas e conselhistas situam-se amalgamadas no seio das próprias comunidades. Com efeito, o poder se mantém nas assembleias de base descentralizadas, que enviam delegados – e não representantes – para os conselhos das instâncias superiores: o poder flui de baixo para cima, e da periferia para o centro.

Ao que tudo indica, esses povos foram capazes de estabelecer uma criação histórica que não se reduz aos elementos históricos já existentes. Eles foram capazes de, em maior ou menor medida, embargar a submissão da sociedade instituinte à sociedade instituída ao

<sup>21</sup> Importante não se esquecer que a “autonomização” do poder explícito é diametralmente oposta à autonomia de uma sociedade, que pressupõe não a autonomia de suas instâncias de poder explícito, no sentido de sua separação externa, independente e sobreposta à sociedade efetiva, mas seu controle popular, democrático e “interno” às comunidades em questão.

instrumentalizar seus respectivos imaginários instituinte mediante instituições de poder explícito radicalmente democráticas, possibilitando uma perpétua abertura da lei e, conseqüentemente, a autoinstituição lúcida, explícita e reflexiva de suas sociedades. Com isso, essas experiências corroboram tanto a afirmação de Clastres (2020), quanto a de Castoriadis (2002): a sociedade não é sinônimo de Estado, e podem existir, como já existiram e existem hoje, sociedades sem Estado, e contra o Estado. Entretanto, jamais sem instituições explícitas de poder.

A brevíssima menção – mais do que honrosa – dessas duas experiências tem por finalidade ilustrar ao menos duas coisas: que o pensamento político libertário em geral, e, em especial, a sociologia política castoriadiseana, são plenamente capazes de fornecer um poderoso quadro teórico, conceitual e metodológico de interpretação do mundo, especialmente no que diz respeito à experiências orientadas à autonomia – apesar, como deixamos implícito, do eurocentrismo que Castoriadis inequivocamente evoca em sua abordagem excessivamente greco-ocidental. E, para além disso, que o projeto de autonomia, sob as diferentes formas que pode tomar, é uma realidade nesse instante: outro mundo já existe.

Assim, além de figurar dois exemplos concretos e contemporâneos do que pode ser chamado, seguramente, de projetos de autonomia, e esboçar uma articulação de conceitos castoriadiseanos aplicados a casos empíricos, também almeja ilustrar alguns argumentos que encerrarão nosso esforço de, por meio deste trabalho, trazer à baila mais um pensador rebelde para o debate nas Ciências Sociais e na Sociologia Política – para o incômodo, para dizer o mínimo, da hegemonia instituída na academia e nas ciências humanas. O primeiro deles tem a ver com justamente essa hegemonia, ela mesma expressa pelos dois principais consensos que, há mais de um século, pautam a reflexão política dentro e fora da academia: o consenso liberal e o consenso marxista (BRANCALEONE, 2019).

Tanto o liberalismo e seu modelo que identifica representação política no Estado como democracia e conjuga-a à economia de “livre mercado” capitalista, quanto o marxismo, em suas diversas vertentes e manifestações políticas concretas mais ou menos diretas, como partidos de tipo bolchevique e Estados de intenção socialista, são corresponsáveis – evidentemente de maneiras distintas –, pela resignação e pelo ceticismo atuais em relação ao horizonte de possibilidades da vida coletiva. Resignação e ceticismo que, vale notar, se afiguram como poderosos catalizadores das forças fascistas, reacionárias e ultraliberais que têm sido a tônica dos anos recentes (SOUZA, 2017).

Como argumentamos na introdução deste trabalho, o pensamento e práxis libertários, aqui representados por Cornelius Castoriadis, se colocaram historicamente como uma alternativa tanto ao projeto político liberal quanto ao projeto marxista. Nesse quadro, cumpre agora direcionar alguns sucintos apontamentos críticos a este último, rival histórico dos libertários desde as querelas no seio da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) no século XIX, e que, há mais de um século, se hegemoneizou como a única – ou mais legítima – perspectiva socialista<sup>22</sup>. Afinal, queiram seus apóstolos ou não, o marxismo já vinha experimentando uma crise desde antes da implosão do “socialismo burocrático” e da Queda do Muro de Berlim, em 1989. Os expurgos de Moscou dos anos 1930 e o Pacto Molotov-Ribbentrop são apenas dois de uma série de elementos que contribuíram para o início do processo de fragmentação dos movimentos vinculados ao marxismo.

Em sua maior parte, a dissidência da militância marxista direcionou-se ao trotskismo. Perspectivas menos autoritárias e mais distantes do leninismo como a de Rosa Luxemburgo ou o conselhismo de Korsch e Pannekoek infelizmente não receberam o mesmo investimento. Em finais da década de 1940, o próprio trotskismo já se via enfraquecido e subdividido em correntes. Castoriadis e Bookchin, eles mesmos inicialmente vinculados a essa vertente, se viram impelidos à abandonar o trotskismo em favor de posições libertárias.

No âmbito do marxismo acadêmico, diferentemente do pensamento libertário, os seguidores de Marx começaram a se inserir no mundo universitário após a Segunda Grande Guerra, especialmente na Europa, encontrando crescente aceitação. Contudo, não demorou para que as tensões internas também se elevassem nesse contexto. Não cabe investiga-las a fundo aqui, apenas pontuar que, para além da influência de eventos externos como a brutal repressão soviética à revolta húngara, em 1956, e à “Primavera de Praga”, em 1968, as buscas motivadas pela descoberta do “verdadeiro Marx” pela filosofia e ciências sociais da Europa Ocidental foram poderosos catalizadores de rupturas e fragmentações que acabariam por engendrar diversas correntes e subcorrentes também no âmbito acadêmico. A maior parte delas, contudo, foi gradualmente se afastando do que, para muitos, foi, e ainda é, a expressão concreta do marxismo: “o socialismo burocrático” da URSS e seus satélites (SOUZA, 2017).

---

<sup>22</sup> Para maior aprofundamento do argumento ver: UMBUZEIRO, Guilherme. Anarquismo e Marxismo: Notas libertárias acerca das disputas do socialismo clássico. Revista Faces de Clio, Juiz de Fora, v.11, n.20, p. 159 – 185, dezembro, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/issue/view/1860>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2025.

Ainda no contexto da crise do marxismo, agora no âmbito dos partidos marxista-leninistas, a crise, aliada à ortodoxia, demandou de seus apóstolos uma deveras constrangedora defesa do totalitarismo, dos “campos de reeducação” e de profundas desigualdades concernentes à distribuição do poder, para citar só alguns pontos. Contemporaneamente, a situação se repete a respeito da China e seu “socialismo de mercado”, que nada mais contribui do que apressar a gradual decomposição dos partidos de extração marxista-leninista no Ocidente, apesar da eventual manutenção eleitoreira de alguns de seus nomes e siglas – como o PCdoB em nosso país (SOUZA, 2017).

Essas breves linhas sobre a crise do marxismo nos âmbitos da militância e da academia; a nossa honrosa menção acerca das experiências curda e zapatista de autogoverno conjugada a um esboço de mobilização e aplicação dos conceitos castoriadisianos a esses casos empíricos, e nossa sintética contextualização – na introdução do trabalho – da emergência dos novos movimentos sociais e a disseminação de formas organizativas orientadas à autonomia e à horizontalidade, nos servem aqui como lastro para o singelo argumento dessas considerações finais: *agora é a hora do pensamento e da práxis libertários*. Nós que, desde o anarquismo clássico já nos colocávamos como uma real e vigorosa alternativa socialista tanto ao capitalismo quanto ao socialismo autoritário, hoje, em um cenário de crise econômica, política, social e, especialmente, de um apocalipse climático que se avizinha; somada à crise da hegemonia da alternativa marxista ao capitalismo, parece haver indícios que a história generosamente se abre a nós, uma última vez.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Thais Florencio de. **O que a amizade (*philia*) nos diz sobre os fundamentos da democracia? Pressupostos de uma “demofilia”**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 107, p. 91-125, 2019.

BAKUNIN, Mikhail. **Deus e o Estado**. São Paulo: Hedra, 2015.

BAKUNIN, Mikhail. **O princípio do Estado e outros ensaios**. São Paulo: Hedra, 2011.

BENJAMIN, Walter. (1987), Teses sobre o conceito de história (1940). **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**, p. 222-232.

BOOKCHIN, Murray. **Urbanization without cities. The Rise and Decline of Citizenship**. Montreal-Buffalo: Black Rose Books, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. Organizado por Renato Ortiz. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

BRANCALEONE, Cassio. **Anarquia é ordem: reflexões contemporâneas sobre teoria política e anarquismo**. Curitiba: Brazil Publishing, 2020.

BRANCALEONE, Cassio. **Teoria social, democracia e autonomia: uma interpretação da experiência de autogoverno Zapatista**. – 2.ed./ Cassio Brancaleone – Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

BUIDAN, Pervin. **El pueblo kurdo es fuerte, resiste y construye**. Entrevista concedida a Raúl Zibechi. *Desinformémonos – periodismo de abajo*. [S.I]. Mar. de 2025. Disponível em: [https://desinformemonos.org/el-pueblo-kurdo-es-fuerte-resiste-y-construye/?fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAAaYfxLM4t2JXWjkgSmc6ajg0BRzAS0TuSotRK8B0r8MF-flJGy0h-t1MB9k\\_aem\\_GC4mZGIRj2UuBJLziHBEhw#sdfootnote1sym](https://desinformemonos.org/el-pueblo-kurdo-es-fuerte-resiste-y-construye/?fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAAaYfxLM4t2JXWjkgSmc6ajg0BRzAS0TuSotRK8B0r8MF-flJGy0h-t1MB9k_aem_GC4mZGIRj2UuBJLziHBEhw#sdfootnote1sym) Acesso em 25 de março de 2025.

CAPITÁN, El. **Quinta parte: “Aí vai o golpe, jovem”**. Enlace Zapatista, México, nov. de 2023a. Disponível em: < <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/09/quinta-parte-ai-vai-o-golpe-jovem/> > Acesso em 24 de jun. de 2024.

CAPITÁN, El. **Oitava parte: PS. O que ler para saber do que se trata**. Enlace Zapatista, México, nov. de 2023b. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/13/oitava-parte-p-s-o-que-ler-para-saber-do-que-se-trata/>. Acesso em 24 de jun. de 2024.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto II – Os domínios do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto III – O mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto IV – A ascensão da insignificância**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. **Entrevista para a revista Radical Philosophy**. Entrevista concedida à Peter Osborne e Peter Dews. *Radical Philosophy* 56, *online*, outono de 1990. Disponível em: < <https://revistarosa.com/9/radical-philosophy-entrevista-cornelius-castoriadis> > Acesso em 20 de janeiro de 2025.

CASTORIADIS, Cornelius. **Socialismo ou Barbárie – O conteúdo do socialismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

CASTORIADIS, Cornelius. **Socialismo está prostituído, diz Castoriadis**. Entrevista concedida à Fernando de Barros e Silva. Folha de São Paulo, *online*, sábado, 7 de setembro de 1991. Disponível em: < <http://almanaque.folha.uol.com.br/entcastoriades.htm> > Acesso em 20 de janeiro de 2025.

CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: Seminários 1986-1987: a criação humana I**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Epílogo. In: ÖCALAN, Abdullah. **Confederalismo Democrático**. Rio de Janeiro: Rizoma, 2016.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. **"Nada que ver con las armas"**. Entrevista exclusiva concedida a Juan Gelman. Chiapas, núm. 3, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 1996, pp. 127-137.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. **Para nosotros no hay más reyes terrenales que los de la baraja**. Enlace Zapatista, México, dez. de 2002. Disponível em: < <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2002/12/29/para-nosotros-no-hay-mas-reyes-terrenales-que-los-de-la-baraja/> > Acesso em 21 de maio de 2024.

MEIRA, Fabio Bittencourt. Castoriadis (o instituinte) e a instituição. **XXXIV Encontro da ANPD, Rio de Janeiro**, 2010.

MIGUEL, Luís Felipe. Impasses da *accountability*: dilemas e alternativas da representação política. **Revista de Sociologia e Política**, p. 25-38, 2005.

MOISES, Subcomandante Insurgente. **Ser Zapatista (palabras del Subcomandante Insurgente Moisés en el Homenaje a los compañeros Luis Villoro Toranzo y Maestro Zapatista Galeano)**. Enlace Zapatista, México, maio de 2015. Disponível em: < <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/02/palabras-del-subcomandante-insurgente-moises/> > Acesso em 21 de maio. de 2024.

PERISSINOTTO, Renato; CODATO, Adriano; LEITE, Fernando. Opostos determinantes: a Sociologia Política brasileira no século XXI. In: Sergio Miceli; Carlos Benedito Martins. (Org.). Sociologia brasileira hoje II. 1ed.Cotia: Ateliê Editorial, 2018, v. II, p. 19-63.

PERRUSI, Martha Solange. Aspectos da criação no pensamento de Castoriadis. **Revista SymposiM**, 1999.

SOUZA, Marcelo José Lopes. **Por uma geografia libertária**. Consequência, 2017.

UMBUZEIRO, Guilherme Barbosa de Faria. **Murray Bookchin e a teoria anarquista contemporânea: o Municipalismo Libertário e o renascimento da política**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2021.

WOLFF, Francis. **A invenção da política**. A crise do estado-nação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.