

Universalismo e relativismo cultural em Castoriadis

*Philippe Oliveira de Almeida*¹

(Estagiário pós-doutoral – UFSC – Florianópolis – SC – Brasil)

philippeoalmeida@gmail.com

Resumo: O texto analisa a maneira como o filósofo grego Cornelius Castoriadis articula universalismo e relativismo. Herdeiro da psicanálise e do materialismo dialético, Castoriadis associa-se a um projeto de emancipação dos povos. Porém, o autor escreve em uma época marcada pelo giro cultural e pelo multiculturalismo, abandonando a Metafísica do Sujeito e a crença em uma subjetividade meta-histórica. Como conciliar o relativismo cultural pós-moderno e a esperança em valores universais? A tensão entre autonomia e heteronomia é o ponto de partida do programa castoriadiano. O filósofo acredita que a democracia e a filosofia transcendem as especificidades históricas e regionais do Ocidente, e materializam princípios que devem ser incorporados por todas as culturas. Filosofia e democracia são instrumentos imprescindíveis para a instauração de uma sociedade autônoma, capaz de se reconhecer como criadora do imaginário instituído.

Palavras-chave: Cornelius Castoriadis; Universalismo; Relativismo cultural.

1. Considerações iniciais

Nosso trabalho organiza-se em três momentos. Inicialmente, trataremos da crise da Metafísica do Sujeito no século XX: autores pós-estruturalistas começarão a ver com desconfiança a ideia segundo a qual todos os seres humanos seriam dotados de mesma estrutura mental, independentemente da cultura em que se encontrassem inseridos. As críticas da filosofia contemporânea a doutrinas “fundacionistas” contribuíram para a percepção de que não existem categorias universais ou valores absolutos, que se imporiam além das contingências históricas. Mostraremos como Cornelius Castoriadis se situa dentro dessa discussão (o autor procura distanciar-se tanto do “universalismo” da filosofia moderna quanto do “relativismo cultural” da filosofia pós-moderna). Em seguida, trataremos dos conceitos de “imaginário social instituinte” e “imaginário social instituído”, centrais ao pensamento castoriadiano. Procuraremos, por fim, indicar como referidos conceitos se articulam, na obra de Castoriadis, para sustentar um projeto ético de *autonomia*, de libertação dos povos, que recupera ideais universalistas característicos da Modernidade Clássica – como a aspiração de “saída do homem da menoridade”, fomentada pelos iluministas –, mas acolhe o multiculturalismo e o respeito à diferença, enfatizados pelo pós-modernismo.

¹Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais.

2. Castoriadis e a filosofia pós-moderna

“Universalismo” e “relativismo cultural” tornaram-se conceitos-chave, no pensamento filosófico hodierno. Os movimentos de descolonização e o combate ao imperialismo impuseram, à *intelligentsia* ocidental, a inarredável questão: a filosofia e as ciências, pretendendo veicular um discurso *universalizável* (associado a noções transcendentais, como a Verdade, o Bem e a Beleza, presumivelmente válidas para todos os povos), teriam colaborado com as invasões europeias na América, na África e na Ásia? O pensamento ocidental, universalista por natureza, começará a ser denunciado por diversos estudiosos como fundamento ideológico para a dominação europeia sobre outras culturas (SANTOS; MENESES, 2010). Desde Platão, a *episteme* se diferencia da *doxa*, precisamente, por pretender-se universal e necessária. Muitos, no entanto, entenderão que tal aspiração é enganosa, reflexo do ímpeto de dominação e supressão da diferença que caracteriza o europeu. A crença em valores absolutos, que estariam acima das especificidades históricas e regionais – o apelo a uma “moralidade abstrata”, formalista, sem vínculos com a realidade concreta experienciada pelas variegadas comunidades éticas – poderia servir como artifício retórico para justificar “intervenções humanitárias” (em nome, por exemplo, da preservação de garantias individuais e bens inalienáveis). Para afirmar o multiculturalismo, precisaríamos, assim, abrir mão da referência a categorias universais, quer dizer, da expectativa de que o intelecto discursivo (o *logos* apodítico que, na Antiguidade Clássica, contrapõe-se às narrativas míticas) seria capaz de traduzir a “essência” do homem em si, para além das especificidades geográficas.

É instrutivo observar a maneira como diferentes filósofos contemporâneos se posicionam, face ao problema aventado. Alguns – caso de Habermas, por exemplo – mantêm-se fiéis à ideia de que seria necessário construir uma reflexão transcultural (universalista, pois) acerca da ética e da política, único meio de garantir a consolidação do Direito Internacional e da Organização das Nações Unidas. Em um cenário de reiterado descumprimento dos direitos humanos, somente um horizonte universal de comunicação, explicitado pela filosofia, poderia agregar os mais diversos povos em um projeto de paz perpétua (HABERMAS, 1987). Em um mundo globalizado, a filosofia deveria, em defesa da dignidade humana, continuar perseguindo verdades universais, sem render-se ao relativismo.

Idiossincrática, a orientação assumida por Cornelius Castoriadis (1922 – 1997) merece uma análise detida, para que repensemos a tensão entre anseios globalizantes e regionalistas, universalismo e relativismo cultural. Advindo do marxismo trotskista, Castoriadis mostra-se, desde tenra idade, comprometido com um ideal de emancipação dos povos e erradicação de todas as formas de opressão. A seu juízo, nacionalismos não são mais que estratégias burguesas para escamotear as similaridades nas condições de vida do proletariado de todas as regiões do planeta. Assim, embora reconheça a legitimidade do multiculturalismo – e, na esteira do discurso pós-moderno, compreenda o caráter culturalmente condicionado de nossos princípios e concepções –, esforça-se por salvaguardar uma dimensão de análise transcendental (universal). Como veremos adiante, Castoriadis defende que a autonomia e a democracia, surgindo no Ocidente, representariam, na verdade, valores absolutos, válidos qualquer que seja o tempo ou o lugar.

Castoriadis é, indubitavelmente, um dos mais originais pensadores da Filosofia Política contemporânea. Dialogando com Freud e Marx – sem, no entanto, enveredar-se pelas sendas do freudomarxismo, doutrina muito em voga durante sua juventude –, o autor procurou estabelecer uma macroteoria da *práxis* política. Para Castoriadis, o pós-estruturalismo (termo ao qual relaciona nomes como o de Foucault e Derrida) peca pelo niilismo, pela descrença no potencial emancipatório da filosofia. Rejeitando grandes teorizações (consideradas totalitárias e totalizantes), a intelectualidade contemporânea se adstringiria a críticas parciais, localizadas, da Modernidade e do sistema de mercado, sem, no entanto, engajar-se em um esforço de compreensão e revisão globais. A geração de Castoriadis – e notadamente aqueles que pertenciam à esquerda – entrará em crise, ao se aperceber de práticas despóticas disseminadas em países situados ao leste da chamada “Cortina de Ferro”. A tentativa de implementar, através do Estado, um sistema de economia planejada havia sido encarado, por muitos, como um triunfo da Razão, a materialização do sonho iluminista de uma sociedade emancipada. Assim, o desapontamento face aos descaminhos da República Popular da China e da União Soviética fará com que muitos acadêmicos passem a enxergar com desconfiança empreendimentos (como o marxista) voltados à realização de verdades e valores universais. Obras como *Arquipélago Gulag*, do escritor russo Alexander Soljenítsin (SOLJENÍTSIN, 1973) – que denuncia os campos de concentração stalinistas – fará com que muitos, na Europa Ocidental, repensem o apoio ao

marxismo, e abracem correntes filosóficas relativistas. Qualquer um que atue em nome de uma concepção unívoca de racionalidade passará a ser encarado com desconfiança (e mesmo com desprezo).

Foucault, por exemplo, problematizará a ideia segundo a qual, subjacente às ideologias historicamente situadas, haveria uma *consciência* dotada de estrutura meta-histórica, apriorística (sobre o tema, v. ALMEIDA, 2015). Para o marxismo, enquanto as ideologias são historicamente condicionadas (determinadas pelo modo de produção), a consciência transcende o tempo: se, por meio de uma atividade de “esclarecimento”, nos libertamos das ideologias em voga, conseguimos ultrapassar as limitações impostas por nossa própria época, e alcançar verdades universais. A ideologia estaria para o sujeito como a lente está para o olho: seria uma maneira, contingente, de distorcer a percepção original sobre a realidade. Após o fim da sociedade burguesa, o homem voltaria a ver o mundo sem lentes, sem ideologias a “filtrarem” a compreensão dos fatos. Ora, na visão de Foucault, a *subjetividade*, em si mesma, é *produto* das relações de poder desenvolvidas em cada período histórico – assim, seria ilusória (e perigosa) a esperança em uma sociedade não-alienada, na qual o espírito humano, livre das ficções construídas pela luta de classes, poderia contemplar a si mesmo, autotransparente (FOUCAULT, 1999). O espírito humano é, ele próprio, uma ficção.

Esse radical historicismo, que repudia qualquer horizonte transcultural – Foucault, certa feita, definiu a si mesmo como “empirista cego” (VEYNE, 2009) –, será encarado, por Castoriadis, como um sintoma do triunfo do discurso neoliberal: o “desespero chique” e o relativismo decadente dos “pós-modernos” teriam por consequência a aceitação passiva do capitalismo especulativo. Richard Rorty vê, em Castoriadis, um emblema do neorromantismo político, que, contrapondo-se à Escola do Ressentimento,² abraçaria um programa de efetiva inovação institucional (RORTY, 1991, p. 31 e 32). Não devemos, no entanto, nos enganar: o repúdio de Castoriadis ao pós-modernismo não implica um retorno às matrizes epistemológicas da Modernidade Clássica, à crença (fomentada por autores como Descartes e Kant) na existência de categorias universais presentes no sujeito, para além dos fenômenos empíricos contingentes. Noutros termos: Castoriadis não comunga da fé, moderna, em um sujeito epistêmico desvencilhado de qualquer conjuntura, e que, soberano, observa de cima o

2 O termo, usado por Harold Bloom, para designar autores pessimistas em relação a projetos revolucionários, transformações radicais da ordem política, e que se limitam a guerrilhas de cátedra (BLOOM, 2010).

mundo objetual (a natureza e a história). O autor sabe que o giro cultural é irreversível: qualquer teoria relativa ao agir humano deve, necessariamente, considerar a dimensão dos símbolos e dos valores *construídos através das eras*, o âmbito que Hegel intitulou como Espírito Objetivo. Tal como o epistemólogo norte-americano Wilfrid Sellars, Castoriadis sabe que não podemos mais nos deixar enredar pelo “mito do dado”, a crença de que seria possível o acesso a dados dos sentidos (impressões do “mundo exterior”) sem a mediação da linguagem a situá-los em uma narrativa coesa (SELLARS, 1963). A estrutura da subjetividade é determinada pela história, e mesmo os aspectos mais elementares da consciência humana são transformados pela cultura.

É fascinante, assim, investigar a forma como Castoriadis procura, sem reconstruir a Metafísica da Subjetividade (mantendo-se, portanto, próximo a uma perspectiva não-fundacionista), resgatar um discurso universalista, comprometido com uma empresa de esclarecimento e emancipação que, em tudo e por tudo, poderia ser vista como tributária do Iluminismo.³ Nos próximos tópicos, buscaremos traçar as linhas gerais do argumento castoriadiano, enfocando o modo como, em suas considerações acerca do *imaginário*, a dialética entre universalismo e relativismo se desenha.

3. O papel emancipador da filosofia e da democracia

Castoriadis, de família grega, nasceu em Constantinopla, mas se mudou, ainda nos primeiros meses de vida, para Atenas – onde estudou Direito, Economia e Filosofia. Na adolescência, associou-se às Juventudes Comunistas, mas, desapontado com as orientações da URSS, abraçou a organização trotskista *Spiros Stinas*. Perseguido por comunistas e anticomunistas, migrou para Paris ao final de 1945, onde, juntamente com Claude Lefort, fundou o grupo militante *Socialismo ou barbárie*. A revista, de mesmo nome, vinculada ao grupo, circulou entre 1949 e 1967, servindo como veículo para as principais ideias do jovem Castoriadis. *Socialismo ou barbárie* cedo se distanciou da IV Internacional (e do trotskismo), tornando-se a “heresia de uma heresia”. A oposição, por parte de Castoriadis, ao

3 N^o *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas aborda o tema. O filósofo elenca diversos autores que, após Hegel, evidenciam o desgaste da racionalidade centrada no sujeito, o esfacelamento de uma concepção de *logos* fundada na *consciência de si*. Na narrativa que se desenvolve ao longo da obra, a teoria dos sistemas, de Luhmann, a teoria da razão comunicativa, de Apel e Habermas, e a reflexão de Castoriadis acerca do imaginário são apresentadas como as mais consistentes alternativas à crise, pós-moderna, da razão (HABERMAS, 2000).

establishment autoritário-burocrático (advindo tanto de Washington quanto de Moscou), paulatinamente levará o filósofo – que por anos atuará como economista na Organização Europeia de Coordenação Econômica – a posições antimarxistas.⁴ Não somente as experiências de socialismo real, mas a própria doutrina marxiana se encontra corrompida – Marx, dirá Castoriadis, ainda se acha dominado pelo “imaginário capitalista”, e o futuro pelo qual pugna não é mais que “capitalismo burocrático total”. Para manter o espírito revolucionário, Castoriadis rechaçará a letra da filosofia marxiana.⁵

Na obra *A instituição imaginária da sociedade*, que começa a ser escrita em 1959, Castoriadis procura (por meio, não propriamente de uma “teoria”, mas de um “procedimento de *elucidação*”), destacar o papel da imaginação na construção dos significados a partir dos quais interpretamos nossas experiências e representamos a realidade. O autor vale-se da expressão ‘domínio social-histórico’ para referir-se ao que, na hermenêutica filosófica, recebe o nome de “horizonte de compreensão”: o pano de fundo cultural por meio do qual interpretamos nossas vivências, o conjunto de conceitos e crenças que a tradição nos lega, e de que nos valem para filtrar nossas impressões sensoriais em um esquema coerente. Conforme Castoriadis: “cada sociedade é uma construção, uma constituição, uma criação de um mundo, de seu próprio mundo” (CASTORIADIS, 1985, p. 31). Nesse sentido, são frutos da cultura (e não da natureza) “normas, valores, línguas, instrumentos, procedimentos e métodos de lidar com as coisas e fazer as coisas, e, naturalmente, o próprio indivíduo, no tipo e forma geral e particular (e suas diferenciações = homem/mulher, por exemplo)” (CASTORIADIS, 1985, p. 28).

O filósofo grego aplica, a suas considerações sobre o campo da política, a tese da “circularidade cognitiva” desenvolvida por Humberto Maturana e Francisco Varela.⁶ Para os

4 Uma introdução biobibliográfica a Castoriadis pode ser encontrada em RODRIGUES, 1998.

5 Nas palavras do autor: “Partindo do marxismo revolucionário, chegamos ao ponto em que era preciso escolher entre permanecer marxistas e permanecer revolucionários; entre a fidelidade a uma doutrina que há muito tempo já não estimula nem uma reflexão nem uma ação, e a fidelidade ao projeto de uma transformação radical da sociedade, que exige primeiro que se compreenda o que se deseja transformar, e que se identifique aquilo que, na sociedade, realmente contesta essa sociedade e está em luta com sua forma presente”. CASTORIADIS, 1982, p. 25.

6 O radical construcionismo da filosofia contemporânea encontrou, em Maturana e Varela, sua base epistemológica (na proporção em que ainda é possível falar em termos de “base epistemológica” para uma orientação virulentamente antifundacionista). A teoria da autopoiese e a biologia do conhecer, desenvolvidas pelos autores, serão a tradução, no campo das ciências naturais, do relativismo epistemológico espousado pela filosofia pós-moderna.

neurobiólogos chilenos, todos os seres vivos são marcados pelo fechamento operacional: é sua própria arquitetura interna (quer dizer, o *design* de seu organismo) que determina quais alterações ambientais irão *afetá-los*. No entender de Maturana e Varela, o universo não possui nenhuma inteligibilidade intrínseca, de forma que o processo de aprendizagem não pode ser encarado como um ato de “internalização do meio” ou de “absorção de informações”: trata-se, antes, de um procedimento por meio do qual os organismos *interpretam* o ambiente dentro de um quadro que lhes permita encontrar alimentos, parceiros sexuais etc. (VARELA, 1995, p. 259). O que chamamos de “conhecimento”, nesse sentido, não é mais que uma “alucinação acertada”, um “delírio útil”, que permite que nos adaptemos. Não há nenhuma correspondência lógica entre nossas representações mentais e as coisas mesmas.⁷

Para Castoriadis, a cultura funciona, precisamente, com um organismo, um sistema autopoietico, que desenvolve as lentes por meio das quais irá enxergar o real: “É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’” (CASTORIADIS, 1982, p. 13). Nenhum fato bruto – advindo do “mundo exterior” – deixará de ser absorvido na (filtrado pela) rede simbólica concebida pelo domínio social-histórico.⁸ É a socialização que nos torna, efetivamente, *sujeitos*, origina, a um só tempo, um mundo público e um mundo privado (CASTORIADIS, 2007, p. 122). Temos a tendência a acreditar que a clivagem interior/exterior, subjetivo/objetivo, é natural; porém, no entender de Castoriadis, tal separação depende da rede simbólica da cultura, que disciplina a consciência individual, ajudando-a a aperceber-se de si própria. Ou seja: é a cultura que capacita o indivíduo para viver junto a uma dada comunidade (CASTORIADIS, 1982, p. 352). É esse o núcleo da reflexão castoriadiana acerca do imaginário social.

Essa não é uma leitura tipicamente pós-moderna? Em quê a filosofia de Castoriadis se diferencia, por exemplo, da de Foucault (que opera com a categoria de *episteme, a priori*

7 “O erro acerca da vida é necessário à vida” (NIETZSCHE, 2000, aforismo 33). A sentença, de Nietzsche, poderia servir, à perfeição, para sintetizar *A instituição imaginária da sociedade*. A diferença entre ficção e realidade, o falso e o verdadeiro, assenta-se exclusivamente na *utilidade*: há conceitos que asseguram a sobrevivência da cultura; outros a comprometem. Nada, na realidade *em si*, pode servir-nos de critério para distinguir entre a verdade e o erro. A verdade é uma ilusão que perdura – apenas o *acaso* sustenta nossas crenças.

8 Há uma permanente luta contra o não-sentido e contra o outro sentido, contra os elementos que ameaçam as fronteiras de sentido fixadas pela cultura, as matrizes de significação colocadas pela sociedade.

histórico que determina o valor político-social do conhecimento em cada período histórico, quais os saberes considerados legítimos em uma época dada)? A descoberta do imaginário social não arrasta o pensador grego a posturas relativistas. Apesar de reconhecer que cada tradição, cada domínio social-histórico, comporta visões de mundo diferentes, Castoriadis continua buscando, em sua filosofia, forjar um suporte absoluto para um projeto de autonomia política e moral. Há, na filosofia castoriadiana, inegável eco do sonho kantiano de guiar os homens à maioria por meio da ilustração, isto é, da crítica aos dogmatismos (SALGADO, 2008). Ora, como conciliar essa proposta – universalista em sua natureza – com o reconhecimento da diversidade cultural?

Castoriadis distingue *imaginário social instituinte* (competência gerativa que possibilita a produção de significações) e *imaginário social instituído* (acervo de significados formulados pela tradição). Em um paralelo com a Teoria da Constituição, poderíamos dizer que o primeiro conceito equivale ao poder constituinte (quer dizer, a vontade geral que define um regime político), e o segundo, aos poderes constituídos (isto é, as instituições estabelecidas nos termos da Constituição, cujas atribuições são limitadas pelas deliberações do constituinte originário). Imaginário social instituinte é o poder, dos indivíduos e da comunidade, de criar significações novas para suas experiências; imaginário social instituído, por sua vez, é o conjunto de significados (leis e costumes, hábitos, obras de arte, mitos e ritos) que já se encontram à nossa disposição, criados por nossos antepassados, no curso das eras.

Existe uma distância inevitável entre o instituído e o instituinte (CASTORIADIS, 1982, p. 113). Embora natural, esse fenômeno pode conduzir à *alienação*, que Castoriadis descreve como a *autonomização* das instituições (do imaginário social instituído) com relação à sociedade (ao imaginário social instituinte). Para o autor, *quase* todas as civilizações de que temos conhecimento foram marcadas pela *heteronomia*, “o estado no qual as leis, os princípios, as normas, os valores e os significados são dados uma vez para todos e onde a sociedade, ou o indivíduo, conforme o caso, não têm qualquer ação sobre os mesmos” (CASTORIADIS, 1985, p. 39). Tendemos a ocultar, de nossas consciências, o caráter *autoinstituído* da sociedade – atribuímos à natureza, ou à Deus, ou à Razão, ou às leis universais da história, os significados urdidos por nossa própria imaginação. Apenas dois períodos – Antiguidade Clássica e Modernidade – furtaram-se a tal lógica, vivenciando a *autonomia*: “pela primeira vez na história da humanidade, da vida, e pelo que sabemos, do

Universo, temos aqui um ser que questiona abertamente sua própria instituição, sua representação do mundo, suas significações imaginárias sociais” (CASTORIADIS, 1985, p. 39). Na perspectiva do autor, povos autônomos, emancipados, são aqueles que reconhecem, nas instituições, o produto de suas próprias energias. Apenas o Ocidente teria, em seu entender, experimentado (por breves instantes) uma forma de organização efetivamente autônoma.

No vernáculo da psicanálise, sociedades heterônomas são aquelas nas quais a energia psíquica se direciona a objetos estáticos – há, pois, rigidez do investimento libidinal. Sociedades autônomas, por outro lado, são aquelas que se pautam na labilidade do investimento libidinal. Como Marcel Gauchet – discípulo de Castoriadis ainda pouco estudado no Brasil – observa, sociedades heterônomas são centradas na religião (GAUCHET, 1985).⁹ Por essa razão, sacralizam sua rede simbólica, suas leis, seus costumes e suas instituições. Partem do pressuposto de que foram os deuses que afixaram os preceitos que norteiam a vida da comunidade. Dessa maneira, hipostasiam as normas que elas próprias criaram. É o que Roberto Mangabeira Unger chamará, noutro contexto, de “fetichismo institucional” (UNGER, 1996). Em contrapartida, sociedades autônomas são seculares e democráticas. Sabem que suas regras de conduta não são decorrência da vontade divina, mas fruto da criatividade humana. Há, aqui, uma nota feuerbachiana, na percepção de que é dever da esquerda imanentizar valores religiosos, apontar como competências atribuídas ao Absoluto transcendente pertencem, na verdade, ao homem (FEUERBACH, 1988). Trata-se do que Unger virá a definir como “imaginação institucional”. Ateu militante, Castoriadis volta à velha querela entre Jerusalém e Atenas, fé e razão: entende que religião e democracia são incompatíveis, posto que situam em esferas distintas o fundamento de legitimidade das normas que conduzem a vida social.

Essa avaliação, evidentemente, comporta reparos. Nem todo secularismo é emancipador; nem toda religiosidade é alienante. Milenarismos e messianismos, recorrentemente, são invocados como armas no combate à ordem estabelecida. Nem mesmo Marx, na célebre passagem da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* relativa ao “ópio do povo”, atreveu-se a contestar as potencialidades subversivas encapsuladas no fenômeno

9 Sobre o tema, recomendamos, ainda, a leitura de GAUCHET, 2004; e FERRY, GAUCHET, 2008.

religioso: “a miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos” (MARX, 2000, p. 145). Na América Latina, a Teologia da Libertação é claro exemplo da maneira como a fé em princípios supramundanos pode impulsionar movimentos de transformação social (BOFF, BOFF, 1985).

De todo modo, é na polarização entre autonomia e heteronomia que se entrelaçam, na obra castoriadiana, universalismo e relativismo cultural. Por serem criações humanas, as sociedades diferem substancialmente umas das outras, não havendo entre elas padrão comum (são mônadas autorreferenciais). Assemelham-se, porém, *à medida que não atentam para o fato de que são criações humanas*, podendo, assim, ser encaradas, em bloco, como prisioneiras do fenômeno religioso. Não são, pois, capazes de se autorrelativizarem – quer dizer, de reconhecerem seus próprios valores como relativos (culturalmente condicionados) e, não, absolutos. A preservação das tradições não pode, para Castoriadis, se antepor à afirmação da liberdade – que, em seu trabalho, pode ser interpretada como a “reapropriação dos meios de produção simbólica”, quer dizer, a capacidade de o homem, individual e coletivamente, ver-se refletido no imaginário instituído, nas obras da cultura que ele ajudou a forjar. É por isso que a filosofia e a democracia (por assumirem o relativismo cultural) têm, paradoxalmente, a tarefa universal de emancipar os povos, combatendo a heteronomia.

4. A reapropriação dos meios de produção simbólica

Como Castoriadis procura deixar claro, em artigos e cursos posteriores à publicação d’*A instituição imaginária da sociedade*,¹⁰ há real descontinuidade entre sociedades autônomas (a cultura europeia, em última instância) e sociedades heterônomas (todas as demais civilizações que andaram sobre a terra) – descontinuidade equivalente à que existe entre um vegetal e um animal, ou, ainda, entre um macaco e um homem. Noutros termos: a sociedade autônoma não pode ser entendida como uma entre outras, sem diferença substancial. A filosofia (“interrogação ilimitada”) e a democracia (“assumimento pela coletividade de seus poderes e de suas responsabilidades”), que despontam na Antiguidade,

¹⁰ *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*, transcrição de disciplina ministrada pelo filósofo grego na École des Hautes Études en Sciences Sociales, no ano letivo de 1986-1987, nos servirá, aqui, como referência.

configuram-se em rupturas concretas face à sucessão de sociedades heterônomas que lhes precederam (CASTORIADIS, 2007, p. 55). Castoriadis entende que a fé na origem extrassocial (sobrenatural) das instituições não é a exceção, mas a regra – é uma “nobre mentira” (para fazermos remissão a Platão) que permite subtrair, à ação humana, aquilo que é significativo para a sociedade. Educar para a autonomia significa dar o hábito da liberdade, ou seja, o hábito do não-hábito.

A escolha entre uma vida autônoma e uma vida heterônoma não é empírica (histórica), mas transcendental (incondicionada). É condição de possibilidade para que um povo exista – e, não, evento que se dá *na trajetória* de uma cultura, determinado por seu “horizonte de compreensão”. Ocorre num tempo antes do tempo: tal como o contrato social que, no jusracionalismo moderno, marca a passagem do estado de natureza à sociedade civil, a escolha entre autonomia e heteronomia não pode ser factualmente localizada, porém, sobredetermina todas as demais decisões encampadas por um povo. É nesse nível, anterior à história e às culturas, que se evidencia a existência de categorias transsociais (universais). Essa é a razão que leva Castoriadis a abraçar a tese do “milagre grego”: a estrutura demográfica, socioeconômica, político-ideológica e cultural da Grécia Antiga não serviria, na visão do filósofo, para *explicar* o advento da filosofia e da democracia, que, originando-se *ex nihilo*, seriam forças efetivamente disruptivas. Noutras palavras: não há nenhuma *linha de continuidade*, nenhum processo evolutivo contínuo, que conecte o pensamento da Antiguidade Arcaica ao despontar da filosofia e da democracia. Uma e outra constituem-se em *rupturas* face a todas as coisas que as precederam. Não há *causas* que ajudem a entender a passagem do heterônimo ao autônomo. O imaginário social instituinte (de cuja existência apenas as sociedades democráticas se apercebem) está para além de qualquer determinidade, para além da positividade dos bens culturais historicamente realizados – radica-se em um horizonte de transcendentalidade. É por isso que filosofia e democracia, rompendo com a lógica fetichizante das religiões organizadas, apresentam valor universal:

Para o sujeito individual, e para a subjetividade humana, como podemos pensar estes dois elementos conjuntamente: o sujeito efetivo está preso em uma rede de determinações e, no entanto, ele é capaz de visar *a verdade*? E como, tratando-se da sociedade, podemos pensar conjuntamente o fato de que toda coletividade está ela mesma presa em uma rede de

determinações relativas, e que, ao mesmo tempo, deveria ser capaz de se determinar de outro modo que não a partir dessas determinações, por exemplo, visar a uma liberdade, uma justiça enquanto tais (estando entendido que o conteúdo desses termos é um abismo, mas isso é uma outra questão)? (CASTORIADIS, 2007, p. 137).

“Liberdade, justiça *enquanto tais*”: noções que, para o pensador grego, possuem validade para além da sociedade que as cunhou, porque encontram “ressonância naquilo que é” (CASTORIADIS, 1985, p. 44). Segundo o filósofo: “a criação humana atinge o ponto em que faz surgir – ou cria – a dimensão ‘transcendental’” (CASTORIADIS, 2007, p. 214). A partir desse instante (de despontar da filosofia e da democracia, na Grécia Antiga e no Ocidente contemporâneo), a sociedade põe-se em posição de meta-observadora de si mesma, acima das vicissitudes do imaginário instituído. Encontra-se em uma dimensão de idealidade e validade *de direito* (ou seja, *de jure*, e não apenas *de facto*), que transcende as circunstâncias social-históricas – salta, para valeremo-nos da terminologia hegeliana, do Espírito Objetivo ao Espírito Absoluto. Ao descobrirem a autonomia (noutros termos: ao se darem conta do potencial criativo da imaginação), as seculares democracias ocidentais teriam desbravado um campo que princípios universalizáveis, comuns à toda a espécie humana (ainda que desconhecidos pela maioria das civilizações). A filosofia, no entender de Castoriadis, é a máxima expressão desse campo transcultural: caracterizada pela busca da explicitação de pressupostos, é constituída pelas normas que o pensamento dá a si mesmo, independentemente da instituição da sociedade – tornando-se, assim, legítima não importa quando nem onde (CASTORIADIS, 2007, p. 386). Castoriadis lamenta que a industrialização, em civilizações como a islâmica e a sínica, não tenha sido acompanhada da expansão da democracia e dos direitos humanos:

Por que a vitória do Ocidente é a vitória das metralhadoras, dos jipes, da televisão, mas certamente não a vitória do *habeas corpus*, da soberania popular ou da responsabilidade do cidadão? Sabemos, é certo, que em qualquer cultura encontraremos pessoas que buscam promover os direitos do homem, mesmo que sejam infinitamente minoritários; mas sabemos também que, se todas as culturas são iguais, só uma reconhece essa igualdade, e nós afirmamos a superioridade de certos valores que foram criados na Europa – em poucas

palavras, os valores da autonomia individual e social.
(CASTORIADIS, 2007, p. 278)

Em texto célebre, Richard Rorty descreve o multiculturalismo como “drama do liberalismo burguês de matriz iluminista”. O laico e esclarecido intelectual do Ocidente moderno busca despir-se de todo impulso etnocêntrico, assumindo o relativismo cultural. Não toma consciência, entretanto, que essa postura – de tolerância complacente, como a que adultos assumem diante de crianças – é, ela própria, etnocêntrica, expressão, não de um princípio global, mas de uma tendência especificamente europeia: “Preferiríamos morrer a ser etnocêntricos, mas o etnocentrismo é exatamente a convicção de que é preferível morrer a partilhar certas crenças” (RORTY, 2000, p. 213). Castoriadis – que está longe de ser um pensador liberal – foge a essa realidade. Reconhece que vivemos num contexto de “choque de civilizações” (HUNTINGTON, 2010). Porém, não encampa a regra de ouro da não-intervenção, o princípio segundo o qual, não existindo uma *natureza humana* a servir como baliza para julgar as ações dos indivíduos, devemos aprender a conviver com toda e qualquer violência que encontre amparo na tradição (circuncisão feminina, crimes de ódio etc.). Castoriadis espera pela revolução – que, em nome da democracia, emancipe, não apenas a Europa, mas todo o mundo.

Em seu conceito de autonomia (ideal meta-histórico e transregional), Castoriadis funde a esperança freudiana em psiques não-neuróticas (encerrada a atividade terapêutica, dá-se o domínio do consciente sobre o inconsciente) e a esperança marxiana em sociedades não-alienadas (finda a luta de classes, recupera-se o controle das massas sobre suas próprias forças produtivas). É por essa razão que definimos seu projeto como “reapropriação das forças de produção simbólica”. Tanto Marx quanto Freud acreditam na natureza libertadora do *logos* apodítico. A razão substantiva, pondo a nu as pulsões (a nível do inconsciente) e as alienações (a nível das relações de produção), auxilia no empoderamento do homem. A desconstrução pós-moderna da metafísica (da filosofia enquanto ciência primeira, buscando as *razões* radicais do existir) exerceu impacto sobre semelhante ideário. Como o intelectual norte-americano Fredric Jameson observa, o pós-modernismo, refletindo a fragmentação espiritual sentida pelos indivíduos sob domínio do capitalismo tardio, pulveriza as cosmovisões, integradas e conglobantes, oferecidas pela filosofia clássica, medieval e moderna – tornando urgente a necessidade de se criar um “mapeamento cognitivo” da cultura, que refaça as

conexões perdidas entre as diferentes esferas do mundo da vida (JAMESON, 1997). É em uma cena de crise da ontologia que Castoriadis se propõe a reconstituir um projeto efetivamente universal de *práxis* política – o mesmo problema será, posteriormente, enfrentado por Slavoj Žižek, também ele a partir de uma densa interlocução entre materialismo dialético e psicanálise (ŽIZEK, 2008). O programa de *ilustração* encampado pelo filósofo pauta-se na autorrelativização da sociedade, na percepção de que a rede simbólica (nossos mitos e ritos, a estrutura organizacional de nossa vida cotidiana) é o resultado de um jogo contingente de forças, e, não, de um processo natural e necessário, imutável e rígido, que devemos acatar cegamente. Castoriadis atualiza, assim, em um cenário não-fundacionista (isto é, posterior à derrocada da Metafísica do Sujeito), o anelo ultrarracionalista (herdado da psicanálise e do materialismo dialético) de um sujeito plenamente transparente a si mesmo, autorreflexivo, de posse plena de suas energias criativas – o Novo Homem com o qual sonhavam os ideólogos da esquerda no século XIX. Quer dizer: reconhecendo a inexistência de uma “natureza humana” ou de uma estrutura mental comum a todos os indivíduos, Castoriadis continua leal à ideia de que seria possível formular um programa filosófico de emancipação *global* da humanidade. É dessa forma que, aceitando as implicações do giro cultural e do multiculturalismo, procura, não obstante, conservar a meta universalista do discurso filosófico tradicional.

Referências:

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A digestão e a reprodução do centauro: o a priori histórico em Foucault. *Revista Limiar*, São Paulo, v. 2, n.º. 4, p. 61 a 86, 2º semestre de 2015.

BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Teologia da libertação no debate atual*. Petrópolis: Vozes, 1985.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. O domínio social-histórico. Em *Os destinos do totalitarismo & outros escritos*. Trad. Zila Bernd e Eliro Funck. Porto Alegre: L & PM Editores, 1985.

_____. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico: seminários 1986-1987: a criação humana I*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Brasileira, 2007.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Ed., 1999.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Un monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004.

HABERMAS, Jürgen. A Modernidade: um projeto inacabado? Trad. Nuno Ferreira Fonseca, 1980. *Crítica - Revista do Pensamento Contemporâneo*, nº 2, novembro 1987, p 5-23.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 1997.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, 1843*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. Cura, culpa e imaginário radical em Cornelius Castoriadis: percursos de um sociobárbaro. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 9, nº. 2, 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641998000200004>, acessado em 2 de julho de 2016.

RORTY, Richard. Unger. Castoriadis, and the romance of a national future. Em *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. Sobre o etnocentrismo: uma resposta a Clifford Geertz. Trad. António Magalhães. *Educação, sociedade & culturas*, Porto, nº. 13, p. 213 a 223, 2000, p. 213. Disponível em <<http://www.fpce.up.pt/ciie/revistaesc/ESC13/13-arquivo.pdf>>, acessado em 3 de julho de 2016.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua em Kant – atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SELLARS, Wilfrid. *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1963.

SOLJENÍTSIN, Alexander. *Arquipélago Gulag*. Tradução de Francisco A. Ferreira, Maria M. Llistó e José A. Seabra. São Paulo: DIFEL, 1973.

UNGER, Roberto Mangabeira. *What should legal analysis become?* London; New York: Verso, 1996.

VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

VEYNE, Paul. *Foucault, o pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

Universalism and cultural relativism in Castoriadis

Abstract: The paper analyzes how the Greek philosopher Cornelius Castoriadis seeks to articulate universalism and relativism. Devisee of psychoanalysis and dialectical materialism, Castoriadis is linked with a project of people emancipation. However, the author writes in an era marked by cultural spin and multiculturalism, abandoning the Metaphysics of the Subject and the belief in a meta-historical subjectivity. How to reconcile the postmodern cultural relativism and the hope on universal values? The tension between autonomy and heteronomy is the starting point of castoriadian program. The philosopher believes that democracy and philosophy transcend west's historical and regional characteristics, and embody principles that should be adopted by all cultures. Philosophy and democracy are essential instruments for the establishment of an autonomous society, able to recognize itself as the creator of the instituted imaginary.

Keywords: Cornelius Castoriadis; Universalism; Cultural relativism.

Data de registro: 29/09/2016

Data de aceite: 30/03/2017